

Die deutsche Karriere kollektiver Identitätskategorien

Vom wissenschaftlichen Begriff zum massenmedialen Jargon

Von der Philosophischen Fakultät

der Universität Hannover

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

genehmigte Dissertation

von

MA Siebo Siems

geboren am 07. Oktober 1969 in Darmstadt

2006

Referent: Prof. Dr. Detlev Claussen

Korreferent: Prof. Dr. Alfred Krovoza

Tag der Promotion: 31.01.06

Abstract

Gegenstand der Arbeit ist die Karriere kollektiver Identitätskategorien in der Bundesrepublik. Gezeigt wird, dass die aktuelle Konjunktur kultureller Identitätszuschreibungen in Politik und Medien, die sich nach der Deutschen Einheit beobachten lässt, eine gesellschaftliche und historische Transformation des Identitätsbegriffs zur Voraussetzung hat. Der Argumentationsgang der vorliegenden Arbeit folgt diesen Veränderungen der Identitätskonzeptionen anhand ausgewählter historischer Verdichtungszone, die in sechs Kapiteln untersucht werden.

Ausgangspunkt bildet die Analyse der „Erfindung“ des modernen Identitätsbegriffs von E. H. Erikson in den USA der 40er Jahre. Erikson theoretisiert damit eine spezifische Erfahrung: „Identität“ soll das veränderte Verhältnis von sozialer Zugehörigkeit in einer Gesellschaft beschreiben, in der sich der nationale Zusammenhang nicht im Rahmen von überlieferten Traditionen begreifen lässt. In dieser Konzeption wird nicht nur die neue Bedeutung des Identitätsbegriffs festgelegt, sondern auch die Entsprechungslogik zwischen subjektiver und kollektiver „Identität“ entworfen, die in der Bundesrepublik erhalten bleibt. Die folgenden Kapitel der Arbeit behandeln die Karriere des Identitätsbegriffs in der Bundesrepublik von seiner in den 60er Jahren einsetzenden Rezeption bis zur massenmedialen Popularisierung des Begriffs Ende der 80er Jahre. Dieser Prozess lässt sich vierstufig entwickeln: Zunächst führen die veränderten politischen und wissenschaftlichen Interessenlagen im Kontext einer differenten gesellschaftlichen Situation zu einer einseitigen Ausrichtung auf „Ich-Identität“. Der Identitätsbegriff erhält in der deutschen Rezeption seine spezifische Form im Rahmen neuer Sozialisierungstheorien, welche die bildungspolitische Debatte der 60er Jahre theoretisch begleiten. Daraufhin kommt es ab Mitte der 70er Jahre unter den Bedingungen der „Wiederkehr der nationalen Frage“ von zwei Seiten zur systematischen Berücksichtigung „kollektiver Identität“: Einerseits ist es Habermas, der im universal-pragmatischen Rekonstruktionsmodell „Identitätsformationen“ postuliert, die der historischen Abfolge unterschiedlicher gesellschaftlicher Legitimationsmuster korrespondieren sollen. Andererseits wird diese Konzeption zum Ausgangspunkt von Gegenentwürfen, die eine angeblich in der jeweils besonderen Vergangenheit angelegte Sinnformation gegen die universalistische Ausrichtung „kollektiver Identität“ aufbieten. An diese Entwicklung kann in den 80er Jahren eine politische Instrumentalisierung im Kontext der Vergangenheitspolitik anschließen. Die Erkenntnisfunktion eines wissenschaftlichen Begriffs wird nun ersetzt durch einen politischen Gebrauch in legitimatorischer Absicht. Mit dem „Historikerstreit“ gelangt „nationale Identität“ sodann als Sinnstiftungsangebot in die Medien. Dieses Bedingungsgefüge aus massenmedialer Verbreitung und politischer Instrumentalisierung bildet die Voraussetzung für den Siegeszug des kulturalisierten Identitätsbegriffs von den 90er Jahren bis zur Gegenwart.

Im abschließenden Kapitel wird anhand der „Leitkultur“-Debatte gezeigt, dass nach der Deutschen Einheit eine erneute Transformation von „kollektiver Identität“ festzustellen ist: Der Begriff wird kulturalisiert und erhält damit die Aura naturwüchsiger Legitimität. Hinter diesem Schein der Natürlichkeit verschwinden sowohl die gesellschaftliche Realität als auch die gesellschaftsgeschichtlichen Entstehungsbedingungen dieser neuen Wahrnehmungsform selbst. Das imaginierte Eigene wird vertraut, das als fremd Wahrgenommene identifizierbar. In dieser Struktur liegt die subjektive Funktionalität, durch die eine nähere inhaltliche Bestimmung dieser angeblichen „Identitäten“ überflüssig wird. Im Zusammenhang von als ethnisch klassifizierten Konflikten und neuem Nationalismus etabliert sich „kulturelle Identität“ als moderne, ideologische Antwort auf das Verhältnis von sozialer Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Abhängigkeit. Der Jargon der „Identität“ ist ein Massenmedium: Ein neues Wahrnehmungsmuster gesellschaftlicher Wirklichkeit, das an unbewusste und vorbewusste Konflikte und Tendenzen anknüpft und sie in einer konsensfähigen Form organisiert.

Abstract

Subject of this thesis is the career of collective categories of identity in Germany. It is shown that the topical boom of cultural imputations of identity in politics and the media, which have been observed since the German reunification, base on a social and historical transformation of the term "identity". The line of argumentation follows the changes, which the conceptions of identity underwent at certain times. They are dealt with in six chapters.

Starting point is the analysis of the "invention" of the modern concept of identity by E.H. Erikson in the USA in the 1940s. Erikson theorizes with it a specific experience: "identity" is meant to describe the changed way of social belonging in a society, in which the national coherence can not be understood in the context of descent. Not only was the new meaning of the term identity laid down in this conception, but also was the duality of ego- and group identity designed, which has been preserved in the Federal Republic of Germany (FRG). The following chapters deal with the career of the term identity in the FRG from the incipient reception in the 1960s on to its popularisation by the mass media in the end of the 1980s. This process can be understood to have taken place in four steps: at the beginning the changed political and scientific interests in the context of a different social condition lead to an exclusive orientation on "ego-identity". The concept of identity in its German reception was especially formed in the course of the development of new theories of socialisation, which accompanied the debate about educational politics in the 60s. In the middle of the following decade Germany experienced a "return of the national question", coming along with this process group identity was looked upon systematically from two angles. On the one hand Habermas postulated new formations of identity, which are understood to be corresponding with historical stages of different patterns of social legitimisation. On the other hand his conception initial point for alternative drafts, which deploy a formation of meaning that supposedly moors in a respective past against the universalistic orientation of collective identity. A political usage in the context of history-politics can associate to this development in the 80s. The intended purpose of a scientific term, namely to aid cognition, is now replaced by its political use to legitimize the national cohesion. The term "National identity" finally reaches the media with the "Historikerstreit".

The conditional arrangement of popularisation in the mass media and of political instrumentalization constitutes the base for the triumphal procession of the culturalized term identity beginning in the 90s. In the conclusive chapter it is shown by means of the debate centering on "Leitkultur" that after the German unification the term collective identity is transformed again: the term is now loaded with ethnicity and gains thus an aura of elemental legitimacy. Behind this appearance of naturalness vanish both the social reality and the socio-historical origin of this new form of cognition. The own social affiliation becomes imaginary familiar, the as strange perceived becomes identifiable. In this structure lies the subjective functionality through which an accurate determination of the alleged identities becomes redundant. In the context of conflicts classified as ethnical and new nationalism cultural identity establishes as a modern, ideological answer to the relationship of social belonging and social dependency. The jargon of "identity" is a "Massenmedium" (Adorno): a new pattern of perception of social reality, which ties in with unconscious and preconscious conflicts and organises them in a form of consensus.

Stichworte

deutsche Identität

kollektive Identität

Leitkultur

Vergangenheitspolitik

Erik H. Erikson

catchwords

collective identity

group identity

german „Leitkultur“

Erik H. Erikson

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
1. Die amerikanische Erfahrung: cultural groups, mass society und „kollektive Identität“	14
(I) Eriksons amerikanische Erfahrung	16
(II) Eriksons Identitätskonzeption	34
Exkurs: Eine begriffsgeschichtliche Legende?.....	50
2. Sozialisation und „Ich-Identität“: Die deutsche Rezeption	61
3. „Ich-Identität“ als Paradigma gesellschaftlicher Emanzipation: Die untergründige Geschichte „kollektiver Identität“ bei Habermas in den 60er Jahren	87
(I) Die fundamentale Bedeutung einer „Gruppenidentität“	90
(II) „Ich-Identität“ als Ergebnis des Kampfs um Anerkennung: Hegel.....	105
(III) „Ich-Identität“ als „Selbigkeit“ einer Lebensgeschichte bei Wilhelm Diltheys ...	116
(IV) „Ich-Identität“ als Therapieprodukt: Freud	122
4. Von einer „vernünftigen Identität“ zur „deutschen Identität“: Wissenschaftliche Konjunktur und Politisierung „kollektiver Identität“ in den 70er Jahren.	136
(I) Eine „vernünftige Identität“ moderner Gesellschaft?.....	138
(II) „Identität“ als historischer Sinnersatz	152
(III) Die Nationalisierung des Identitätsbegriffs	161
(IV) „Identität“ als ironischer Begriff	167
5. „Identität“ als politisches Angebot und massenmediales Schlagwort: Die 80er Jahre bis zum „Historikerstreit“	176
(I) „Nationale Identität“ und wissenschaftliche Vergangenheitspolitik	180
(II) Der „Historikerstreit“	194
6. Angst, Abwehr, Leitkultur: Die ethno-kulturelle Identitätsformation nach 1989	207
(I) „Leitkultur“ und „Identität“ in der Version von Jörg Schönbohm.....	208
(II) Die „Leitkultur“-Debatte.....	215
(III) „Kulturelle Identität“ und die Kritik an einer „Leitkultur“	238
Schluss	254
Literatur:	259

Einleitung

„›Was da, Identität!‹ rief Charlotte erzürnt. ›Will Er mich wohl mit seinen Identitäten in Frieden lassen? Ich habe durchaus keine Zeit für Identitäten.‹“

Th. Mann (Mann, 1939: 402)

Eine ähnliche Abwehr gegenüber „Identitäten“ wäre zwar auch gegenwärtig verständlich, aber die Entrüstung, die Charlotte im Roman *Lotte in Weimar* äußert, ist keine frühe literarische Reaktion von Thomas Mann auf die Allgegenwart eines wissenschaftlichen, politischen und massenmedialen Redens über „Identität“. Lotte will einfach nur nicht wissen, welcher Besucher gekommen ist: Es ist ihr egal, dass kein anderer als Herr Doktor Riemer vorgelassen werden möchte. Und diese „Identität“ der Person im Sinne einer erkennungsdienstlichen Bestimmung hat gerade nicht für die aktuelle Konjunktur des Begriffs gesorgt.

Offensichtlich hat „Identität“ inzwischen seine umgangssprachliche Bedeutung verändert: Wenn heute von „Identität“ die Rede ist, bezieht sich das Wort vor allem auf unterschiedlichste Formen von Gruppenzugehörigkeiten und nicht auf individuelle Unverwechselbarkeit. Und in dieser veränderten Bedeutung hat sich „Identität“ breitenwirksam etabliert. Im Jahre 2005 stößt man unentwegt auf Zuschreibungen „kollektiver Identität“ in Politik, Wissenschaft und Massenmedien. Abgesehen von einer Vielzahl an wissenschaftlichen Monographien und Artikeln, die „kollektive Identität“ behandeln,¹ gibt es zahlreiche Tagungen, Workshops und Projekte: So konnte man sich z.B. auf der Konferenz der Hans-Seidel-Stiftung *Nationale Identitäten – Internationale Avantgarden* über künstlerische Verbindungen von und nach Bayern informieren, an einer Sommerakademie über *Jüdische Identitäten in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert im Wandel* teilnehmen und *Akademien als Träger kultureller Identität* identifizieren, nachdem man das *Bedürfnis Identität: Kultureller Austausch und regionale Identität(en) im Ostseeraum* erforscht hat.²

¹ Seit Niethammers Recherche aus dem Jahr 2000 hat sich daran grundsätzlich Nichts geändert (vgl.: Niethammer, 2000: 21 FN 23). So weist die *Deutsche Bibliothek* in ihrem OPAC für 2004 126 Neuerscheinungen zu „kollektiven Identitäten“ aus.

² Die Konferenzen wurden angekündigt von H-SOZ-U-KULT: hsozkult.geschichte.hu-berlin.de. Die genauen Daten sind: *Nationale Identitäten – Internationale Avantgarden* (8. bis 10. April 2005, München/ Wildbad Kreuth), *Jüdische Identitäten in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert im Wandel* (04. bis 15.09.2005, Marburg, Herder-Institut), *Akademien als Träger kultureller Identität* (14.04.2005-15.04.2005, Düsseldorf), *Bedürfnis Identität: Kultureller Austausch und regionale Identität(en) im Ostseeraum* (22. bis 24. September 2004, Greifswald).

Daneben behandeln auch Workshops „kulturelle Identität“: So organisierte das *Institut für Auslandsbeziehungen* mit Sitz in Stuttgart ein internationales Seminar zum Thema „Identität“, das sich an Angehörige und Interessierte der deutschen Minderheit aus Polen, Ungarn, Rumänien, Tschechien und der Slowakei im Alter von 18 bis 23 Jahren richtete. Der Ankündigungstext wirbt damit, dass die Teilnehmer hier Gelegenheit haben „über eure Identität, Traditionen, Heimat und über eure persönlichen Chancen in einem zusammenwachsenden Europa zu sprechen“.³ Ein ähnliches Seminarangebot, jedoch für sogenannte „Multiplikatoren“, stellte die *Jugendbildungsstätte Kaubstraße e.V.* aus Berlin bereit und befindet: „Der Umgang mit dem Thema Identität ist heute in Europa, besonders in der Balkanregion, ein spannender Diskurs. Jugendliche werden mit der Suche nach den eigenen Wurzeln konfrontiert“.⁴ Daher sollten sich nun auch Betreuer fit machen, um auf die „kulturellen Identitäten“ der Jugendlichen vorbereitet zu sein. Und beim „Szenario-Workshop“ *Europäische Identität in Arbeit* können die Teilnehmenden aus „Tschechien, Polen und Deutschland gemeinsam vier plausible, alternative Zukunftsbilder“ zu einer „europäischen Identität“ und den Veränderungen der Arbeitswelt durch die EU-Erweiterung entwickeln und diskutieren.⁵

Doch nicht nur in Wissenschaft, Sozial- und Jugendarbeit wird selbstverständlich von „kollektiver Identität“ ausgegangen, sondern auch in der Politik und überhaupt in den Massenmedien. So konstatiert Bundespräsident Horst Köhler in seiner Rede zum „60. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa“: „Unsere ganze Geschichte bestimmt die Identität unserer Nation. Wer einen Teil davon verdrängen will, der versündigt sich an Deutschland“ (Köhler, 2005). Und Bundeskanzler Gerhard Schröder stellte gegenüber der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* klar, dass die „Erinnerung an den Völkermord [...] Teil der deutschen Identität“ sei (FAZ, 2005c). Wer sich in den letzten Wochen über Politik, Kunst oder Sport in den deutschen Tageszeitungen informieren wollte konnte immer wieder „Identität“ in den Überschriften entdecken: Neben schlichten Titeln wie *Europäische Identität* (FAZ, 2005b) und *Nationale Identität* (SZ, 2005b) findet sich z.B. auch ein Bericht über Königsberg unter der Überschrift *Eine Stadt sucht ihre Identität* (FAZ, 2005a) oder ein Artikel über eine Aufführung von türkischen Volkstänzen, der mit der Aussage *Uralte Tänze helfen jungen Leuten bei der Suche nach der eigenen Identität* (FR, 2005) überschrieben ist. Angesichts dieser Verbreitung scheint es normal, dass auch der Bundestrainer der deutschen Fußballnationalmannschaft bei „deutscher Identität“ mitredet. In einem Interview mit der Zeitung *Die Welt* äußerte sich Jürgen Klinsmann zu

³ Unter: www.tskn.vdg.pl/d/index.php, download vom 19.04.2004.

⁴ Unter: www.gruppenfreizeiten.de/main/index.php, download vom 5.6.2004.

⁵ Unter: www.netzwerk-ahead.de, download vom 16.7.2004.

den Chancen seiner Mannschaft beim Confederations Cup 2005: „Wir wissen wieder, wofür der deutsche Fußball steht. Wir haben wieder eine Identität in Deutschland“ (Klinsmann, 2005). Diese „Identitäten“, so scheint es, werden entweder gesucht oder sie sind einfach vorhanden. Aber *Identität ist noch nirgends vom Himmel gefallen* (SZ, 2005a), soviel hat die *Süddeutsche Zeitung* richtig erkannt.

Es kann als sicher gelten, dass die aktuelle Verbreitung kollektiver Identitätszuschreibungen nicht plötzlich über die bundesrepublikanische Öffentlichkeit gekommen ist. Wie aber lässt sie sich erklären? Denn es wird schnell deutlich, dass man in dieser Frage nicht weit kommt, wenn man den gegenwärtigen Bestimmungen von „Identität“ Glauben schenkt. Danach sind es vermeintlich „uralte“ Tänze, Geschichte und Kultur, die den meisten Kommentaren und Berichten zufolge die „Identität“ von Gruppen und Gesellschaften festlegen. Dass „Identität“ – verstanden als kollektiver Konsens oder normatives Selbstverständnis – in den historischen Tiefen ethno-kultureller Tradition ruhen soll, ist weitgehend *common sense*. Entgegen der Erwartung von „klassischen“ soziologischen Zivilisations- und Gesellschaftstheorien, die davon ausgehen, dass die moderne Emanzipation des Individuums in den entwickelten Industrienationen die Orientierungen an herkunftsorientierten Kollektivzuschreibungen auflöst, scheint es angesichts diesen selbstverständlichen Gebrauchs „kultureller Identität“ vielmehr so zu sein, dass Herkunft und Kultur gegenwärtig eine wichtige Bedeutung zukommt. Aber wie könnten sich angeblich massenhaft vorhandene historische Überzeugungen in einen nationalen Konsens verwandeln? Wieso sind gerade heute gemeinsame Vergangenheit und Überlieferung so medientauglich und politisch einsetzbar? Schließlich waren die Reaktionen heftig, als der hessische Ministerpräsident Roland Koch zusammen mit dem damaligen Fraktionschef Friedrich Merz in der FAZ ankündigte mit „nationaler Identität“ Wahlkampf machen zu wollen (vgl.: FAZ, 2001). Anscheinend gibt es aktuelle politische Interessen für die sich der Rekurs auf „Identität“ anbietet, und diese lassen sich selbst wiederum nur schlecht aus der Vergangenheit erklären.

Aus dieser Perspektive kann der Rückgriff auf „kulturelle Identität“ als aktuelle politische Mobilisierungsressource verstanden werden. Mit vermeintlichen kulturellen Traditionen lässt sich Politik machen, aber nicht Vergangenheit begreifen. Dafür spricht auch, dass dieses angeblich historisch-kulturell fundierte Selbstverständnis weitgehend abstrakt bleibt. Eine nähere Bestimmung der Traditionen, die nicht nur deutsch, sondern auch verbindlich sein sollen, bleibt aus. Die Rede von einem kulturellen Konsens, der angeblich identitätsbestimmend ist, widerspricht darüber hinaus der alltäglichen Erfahrung, nach der die suggerierte Verbindlichkeit „deutscher Sitten und Gewohnheiten“ nicht existiert. Häufig bleibt allein der Verweis auf Gesetz und Verfassung. Aber ist das deutsche Grundgesetz

wirklicher Ausdruck der „christlich-abendländischen“ Kulturtradition oder verdankt es sich einer Situation nach dem Zweiten Weltkrieg, die erst die alliierte Befreiung vom Nationalsozialismus ermöglicht hat? Ist die „kulturellen Identität“ demnach reine Fiktion? Oder eine rationale Konstruktion, mit der sich in einer bestimmten Situation Politik machen lässt?

Doch sowohl die Annahme substantieller Kollektivität, die der subjektiven Tätigkeit entbehrt, als auch deren Abwertung als „künstlich“ lässt offen, wieso eine inhaltlich weitgehend unbestimmbare Begrifflichkeit in öffentlichen Debatten verstärkt Verwendung findet, ja oftmals für „unverzichtbar“ (Nissen, 2004: 27) gehalten wird. Um diese zunächst paradox erscheinende Diskrepanz zwischen inhaltlicher Unklarheit und allgegenwärtiger Verwendung theoretisch begreifen zu können, bietet es sich an, die spezifische Leistung von kollektiven Identitätskategorien zu analysieren, die in der Organisation und Verbindung von Interessen und Gefühlen liegt.

Die hier vorliegende Arbeit hat den Anspruch zu zeigen, dass in dieser affektiven Besetzung eine aktuelle subjektive Funktionalität liegt, die für die Bedeutung von Identitätszuschreibungen ein zentrales Moment darstellt. Die Annahme einer bloß künstlichen Vorstellung, kann nicht ausreichend begrifflich machen, weshalb diese Überzeugungen eine derartige Verbreitung finden. Wieso lässt sich mit der Rede von „nationaler Identität“ die begründete Hoffnung verbinden, Wahlkampf machen zu können? Diese Frage lässt sich erst lösen, wenn man in der gegenwärtigen Rede von „kulturellen Identitäten“ ein Wahrnehmungsmuster gesellschaftlicher Wirklichkeit erkennt, in dem massenhaft vorhandene unbewusste Bedürfnisse konformistisch organisiert werden. Scheinbar besitzt „Identität“ einen Emotionswert, der sich politisch instrumentalisieren lässt. In diesem Schema liegt eine psychische Leistung, durch die eine nähere inhaltliche Bestimmung dieser angeblichen „Identitäten“ überflüssig wird. Sie hängt zusammen mit einer Simplifizierung gesellschaftlicher Sachverhalte, die anscheinend aktuellen Bedürfnislagen entspricht: Die Vorstellung eine „kollektive Identität“ gründe in Kultur und Ethnizität erzeugt den Schein eindeutiger Zuordnung. „Identität“ regelt soziale Zugehörigkeit und kann damit Ängsten und Unsicherheiten vermeintliche Lösungen entgegen setzen.

Diese Funktionalität bedarf gesellschaftlicher Bedingungen um breitenwirksam, alltags- und medientauglich sein zu können. Hier lassen sich in erster Linie zwei Entwicklungen nach 1990 anführen: Erstens korrespondiert die Verkehrung abstrakter gesellschaftlicher Vermittlungsverhältnisse in scheinbar eindeutige und unmittelbare Zugehörigkeiten durch „Identität“ einem neuen kulturalisierten Wahrnehmungsschema gesellschaftlicher Realität. Nach dem Zerfall der realsozialistischen Gesellschaften entstand eine Welt, in der Kultur

und Herkunft scheinbar die neuen Formen von Kriegen und sozialen Konflikten bedingen. Insbesondere für die Bundesrepublik gilt, dass die Wahrnehmungsmuster von gesellschaftlicher Integration und Kriegsursachen koinzidieren: Die „Wiedervereinigung“ genannte neue staatliche Einheit Deutschlands wird von den selben Vorstellungen einer gleichsam natürlichen, organisatorischen Homogenität von Volk und Nation begleitet wie beispielsweise das Kriegsgeschehen in Ex-Jugoslawien. Zweitens sorgt nicht nur der Zusammenbruch vertrauter Ordnungsschemata, sondern auch die Verschärfung sozialer Ungleichheit und ökonomischer Unsicherheit für einen erhöhten Bedarf an Erklärungsmustern, die Orientierung und Legitimation versprechen. Für die Bundesrepublik nach 1990 lässt sich ein zunehmendes Schwinden der wirtschaftlichen Integrationsmechanismen bei gleichzeitigem Abbau sozialstaatlicher Sicherheiten anführen. Unter diesen Bedingungen ist „kultureller Identität“ anscheinend eine unaufhaltsame Konjunktur beschieden.

Doch bis Mitte der 80er Jahre war von „nationaler“ oder „deutscher Identität“ nur vereinzelt und von „ethnischer“ oder „kultureller Identität“ so gut wie gar keine Rede. Die aktuelle Selbstverständlichkeit, mit der auf Herkunft, Kultur und Vergangenheit Bezug genommen wird, wenn es um „Identität“ geht, ist etwas Neues. Die gegenwärtige Verbreitung „kultureller Identität“ hat eine Geschichte, die jedoch unsichtbar geworden ist. Schon die schiere politische und mediale Präsenz dieses Etiketts verdeckt in Verbindung mit dem Rekurs auf die vermeintliche Natürlichkeit der Bezugsgrößen die Neuheit der Kategorien.

Allerdings sind weder die Vorstellung einer in kollektiver Geschichtserfahrung und Erinnerung fundierten „Identität“, noch die massenmediale Verbreitung und politische Instrumentalisierung des Begriffs erst nach '89 entstanden. Eine Erklärung der gegenwärtigen Präsenz kulturalisierter Identitätszuschreibungen muss daher auch auf die Veränderung von Kollektivkategorien in öffentlichen Debatten reflektieren, deren Entstehungszusammenhang dem Zusammenbruch der realsozialistischen Staaten vorangeht. Die aktuelle Relevanz „kultureller Identität“ ist nicht allein aus dem Ereignis des Systemwechsels und seiner gesellschaftlichen Verarbeitungsformen zu erklären. Eine Untersuchung der momentanen Konjunktur „kollektiver Identität“ muss deshalb die gesellschaftliche und historische Transformation von „Identität“ berücksichtigen. Hierbei geht es einerseits um die Veränderung eines zunächst wissenschaftlichen Begriffs zum politischen und medientauglichen Stichwort. Andererseits besitzt der Begriff von Beginn an Konnotationen und strukturlogische Implikationen, die sich über die unterschiedlichen Verwendungszusammenhänge und Rezeptionen erhalten. Der Argumentationsgang der vorliegenden Arbeit folgt diesem Transformationsprozess der Identitätskonzeptionen, an deren gegenwärtigem Ende sich das in ihnen liegende Sinnstiftungsangebot nur noch unter Rekurs auf analytisch-sozialpsychologische Überlegungen erschließen lässt.

Das erste Kapitel untersucht die „Erfindung“ des modernen, auf das Verhältnis von Sozialisation und gesellschaftlicher Integration zielenden Identitätsbegriffs in den USA der 40er Jahre. Von dieser neuen Begriffsbedeutung konnte Thomas Mann noch nichts wissen als er von 1936 bis 1939 im Exil an der Abfassung des Romans *Lotte in Weimar* arbeitete. Und doch wird „Identität“ nicht zufällig kurze Zeit später von einem ebenfalls vor dem Nationalsozialismus in die USA geflohenen Zeitgenossen Manns in die Sozialwissenschaften eingeführt. Der in Wien ausgebildete Kinderanalytiker Erik H. Erikson macht ab 1940 den Identitätsbegriff zur Schlüsselkategorie seines Integrationsmodells und verallgemeinert und theoretisiert damit eine spezifische Erfahrung: In den USA werden Herkunft und Kultur wichtig und unwichtig zugleich. Sie bestimmen soziale Zugehörigkeit und Selbstverständnis, aber gleichzeitig ist ein nationales Selbstverständnis, das auf Homogenität von Tradition und kultureller Überlieferung zurückgreift, unmöglich. Wie die USA dem deutsch-jüdischen Immigranten Erich Homburger die Chance eines anderen, nun dänisch-schwedischen Namens⁶ boten, so erforderte die Neue Welt auch neue Begriffe. „Ich-Identität“ und „Gruppenidentität“ sollten das veränderte Verhältnis von sozialer Zugehörigkeit in einer Gesellschaft beschreiben, in der sich der nationale Zusammenhang nicht länger im Rahmen von überlieferten Traditionen oder abstammungsmäßiger Herkunft begreifen lässt. In dieser Konzeption werden nicht nur die entscheidenden neuen Konnotationen des Identitätsbegriffs festgelegt, sondern es wird bereits auch die Entsprechungslogik zwischen subjektiver und kollektiver „Identität“ entworfen, die sich in der Bundesrepublik trotz aller Modifikationen weitgehend erhält.

Die folgenden zwei Kapitel der Arbeit behandeln die Karriere des Identitätsbegriffs in der Bundesrepublik von seiner in den 60er Jahren einsetzenden Rezeption bis zur Entstehung deutscher Theorien „kollektiver Identität“ in den 70er Jahren. Gezeigt wird zunächst, dass die veränderten politischen und wissenschaftlichen Interessenlagen im Kontext einer differenten gesellschaftlichen Situation zu einer einseitigen Ausrichtung auf „Ich-Identität“ führen. In der westdeutschen Sozialwissenschaft von Ende der 60er bis Mitte der 70er Jahre wird der in den USA konstitutive Bezug von „Identität“ auf kulturelle Differenzen und gesellschaftliche Heterogenität abgeschnitten. Stattdessen erhält der Identitätsbegriff in der deutschen Rezeption, die maßgeblich von der theoretischen Anschlussarbeit von Jürgen Habermas bestimmt wird, seine spezifische Form im Rahmen neuer Sozialisations-theorien, welche die bildungspolitische Debatte der 60er Jahre theoretisch begleiten. Im Mittelpunkt steht hier die Frage nach Autonomie- und Freiheitsgraden des Individuums. Und doch lässt sich auch in den 60er Jahren eine latente theoretische Tradierung von

⁶ Vgl. dazu ausführlich: (Niethammer, 2000: 274ff.).

„kollektiver Identität“ feststellen. Dies ist bei Habermas der Fall. Aber in seiner Theorie verweist „Gruppenidentität“ nun als anthropologische Fundamentalkategorie auf eine inhaltlich nicht weiter qualifizierte Notwendigkeit, dass Gruppen und Gesellschaften einen lebensweltlichen, normativen Konsens aufrecht erhalten müssen. In dieser Verschiebung entstehen wichtige Voraussetzungen für die Art und Weise wie kollektive Identitätskategorien in der geschichts- und sozialwissenschaftlichen Literatur in der Bundesrepublik wiederkehren können.

Das vierte Kapitel zeigt, wie es ab Mitte der 70er Jahre von zwei Seiten zur systematischen Berücksichtigung „kollektiver Identität“ kommt, die jeweils auf die geschichtliche Entleerung der Kategorie reagieren. Einerseits ist es Habermas selbst, der im universalpragmatischen Rekonstruktionsmodell vier Stufen von „Identitätsformationen“ postuliert, die der historischen Abfolge unterschiedlicher gesellschaftlicher Legitimationsmuster korrespondieren sollen. Andererseits wird diese Konzeption von Habermas auch zum Ausgangspunkt von theoretischen Gegenentwürfen, die eine angeblich in der jeweils besonderen Vergangenheit angelegte Sinninformation gegen die universalistische Ausrichtung „kollektiver Identität“ aufbieten. Die damit zusammenhängende Verbreitung dieser Begrifflichkeit sorgt unter den Bedingungen der „Wiederkehr der nationalen Frage“ im Deutschen Herbst für erste politische Verwendungen von „Identität“. Ende der 70er Jahre lässt sich dann eine parteiübergreifende Suche nach einer „nationalen Identität“ beobachten. Das Verhältnis von eigenem Leben und Geschichte hat damit in der im Verlauf der Nachkriegsperiode veränderten Gesellschaft ohne eindeutige Klassenstrukturen eine neue Chiffre bekommen. In den 70er Jahren der Bundesrepublik etabliert sich eine Nationalisierung des Identitätsbegriffs.

An diese Entwicklung kann in den 80er Jahren eine sich verstärkende politische Instrumentalisierung anschließen, die spätestens mit dem sogenannten „Historikerstreit“ auch zur öffentlichen Durchsetzung von „nationaler Identität“ führt. Dies ist Gegenstand des fünften Teils. Zwar wäre dieser Prozess ohne die vorangegangene sozialwissenschaftliche Aufbereitung nicht möglich gewesen, aber im Kontext der Vergangenheitspolitik unter Helmut Kohl verlässt der Identitätsbegriff den Rahmen wissenschaftlicher Argumentation. Die Erkenntnisfunktion eines wissenschaftlichen Begriffs wird nun ersetzt durch einen politischen Gebrauch in legitimatorischer Absicht, für den Fragen nach historischer Wahrheit sekundär werden: Mit „deutscher Identität“ wird in den 80er Jahren Geschichtspolitik gemacht. Besonders die Analyse des „Historikerstreits“ verdeutlicht sowohl die Etablierung von „Identität“ in der politischen Öffentlichkeit als auch das mit dem Begriff verbundene Sinnstiftungsangebot. Dieses Bedingungsgefüge aus massenmedialer Verbrei-

tung und politischer Instrumentalisierung bildet die Voraussetzung für den Siegeszug des kulturalisierten Identitätsbegriffs von den 90er Jahren bis zur Gegenwart.

Im abschließenden Kapitel wird anhand der „Leitkultur“-Debatte gezeigt, dass nach der Deutschen Einheit eine erneute gesellschaftsgeschichtliche Transformation von „Identität“ festzustellen ist: Ethnizität und Kultur bestimmen nun den Bedeutungshorizont des Identitätsbegriffs. Neben dem Verlauf der Diskussion stehen hier die Kritik der „Leitkultur“-Rhetorik wie auch die subjektive Funktionalität des mit der Annahme „kultureller Identität“ verbundenen Sinnstiftungsangebots im Mittelpunkt der Analyse. Dabei wird einerseits deutlich, dass die Vorstellungen einer notwendigen „kulturellen Identität“ inzwischen derart verbreitet sind, dass sie sich auch bei den meisten Kritikern einer „deutschen Leitkultur“ finden. Andererseits zeigt sich, dass in den kulturalisierten Identitätskonstruktionen durchgängig eine psychische Funktionalität liegt, die auf einer attraktiven Verbindung von projektiver Angstabwehr und narzisstischer Gratifikation beruht. Die Behauptung einer in Herkunft und Kultur verankerten „Identität“ wird zur scheinbar wissenschaftlich neutralen und doch mit der Weihe naturwüchsiger Legitimität versehenen Welterklärungsgrundlage.

1. Die amerikanische Erfahrung: cultural groups, mass society und „kollektive Identität“

„Es ist immer falsch, die Erscheinungen in einem Land einfach mit dem Charakter seiner Bewohner zu erklären.“

Robert Musil (Musil, 1930: 34)

Dass die moderne Identitätsbegrifflichkeit, die wesentlich von der Annahme einer Korrespondenz zwischen Ich- und Kollektividentität bestimmt ist, vor allem auf Erik H. Erikson – „identity’s architect“ (Friedman, 1999) – zurückgeht, ist in der wissenschaftlichen Literatur nahezu unbestritten.⁷ Es ist Erikson, der zum ersten Mal von „Identität“ als einer kulturabhängigen Größe spricht, die für den Sozialisationsprozess des Einzelnen wie auch für Gesellschaft insgesamt von größter Wichtigkeit sei. Und es besteht eine breite Übereinstimmung darüber, dass die aktuell zu verzeichnende Konjunktur dieser Form von Identitätszuschreibungen in Wissenschaft, Politik und Massenmedien auf seine Arbeiten zum Verhältnis von individueller Sozialisation und Gruppe zurückgeht. „Our present sense of ‚identity‘ has evolved in the last forty years, deriving most of all from psychoanalyst Erik Erikson’s concept of an ‚identity crisis‘“ (Fearon, 1999: 9).

Dieser Hinweis auf den zentralen Einfluss Eriksons scheint in der wissenschaftlichen Literatur immer dann obligatorisch zu sein, wenn es entweder um die theoretische Entstehungsgeschichte oder die aktuelle Bedeutung von „kollektiver Identität“ und „Ich-Identität“ geht. So betont Helmut Dubiel in seinem Lexikoneintrag zur „Ich-Identität“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, es sei „Erikson, der dem Begriff ›Identität‹ in den Sozialwissenschaften Anerkennung verschafft hat“ (Dubiel, 1976). Und Werner Bohleber hält in seiner Abhandlung über Theorien der „Ich-Identität“ hinsichtlich der psychoanalytischen Verwendung dieser Kategorie fest, dass „Erikson [...] den Begriff ›Identität‹ ins psychoanalytische Denken eingeführt“ hat (Bohleber, 1992a: 338). Dies wird auch von Geatano Benedetti (Benedetti, 1986), Jürgen Belgrad (Belgrad, 1992: 12ff.) und

⁷ Allerdings versuchen De Levita und Henrich zu zeigen, dass der Identitätsbegriff in seinem aktuellen durch Erikson populär gewordenen Gebrauch auf William James zurückgeht. „Die Vorgeschichte dieses Terminus ist kurz. Sie reicht nur bis zum Ende des letzten Jahrhunderts zurück – zur Psychologie von William James“ (Henrich, 1979: 134). James sei als „Begründer des modernen Identitätsbegriff[s]“ (Levita, 1971: 45) anzusehen. Dem widerspricht jedoch Straub. Er weist nach, dass „der Ausdruck selbst weder bei Sigmund Freud noch bei William James und anderen Pragmatisten eine Rolle spielte, sondern allenfalls in späteren Versuchen, auch deren Subjekt- oder Selbsttheorien als Identitätstheorien aufzufassen und weiterzuentwickeln“ (Straub, 1998: 73). Und auch De Levita trägt der zentralen Bedeutung von Erikson immerhin schon dadurch Rechnung, dass er seinen begriffsgeschichtlichen Teil in „bis Erikson“ und „Literatur nach Erikson“ einteilt, mit einem längeren Erikson-Kapitel als Zentrum. Eine besondere These vertritt jedoch Lutz Niethammer, wie noch ausführlich gezeigt wird (s.u. Exkurs).

Thomas Pollak (Pollak, 1999) unterstrichen. Und gleiches gilt für die kollektive Verwendungsweise von „Identität“. Egal ob es sich hierbei um Literatur zum „Historikerstreit“ handelt,⁸ um Untersuchungen zur einer angeblichen „nationalen Identität“ der Deutschen,⁹ um *Kollektive Identitäten in der internationalen Politik* (Weller, 1999) oder um den Versuch einer Verhältnisbestimmung von *Identität und Interesse* (Reese-Schäfer, 1999), der Verweis auf Eriksons Identitätstheorie darf nicht fehlen, wenn es um die Herkunft der Kategorie geht. Daher kann es nicht verwundern, wenn auch Jürgen Straub im Sammelband über *Identitäten und Erinnerung* zur gleichen Auffassung von der zentralen Bedeutung Eriksons für die Durchsetzung von „Identität“ gelangt: „Eriksons Beitrag zur Popularisierung des Identitätsbegriffs kann wohl kaum überschätzt werden“ (Straub, 1998: 76).

Dabei lässt sich an den amerikanischen Arbeiten zur Begriffsgeschichte ablesen, dass diese Konjunktur von „Identität“ in den USA schon wesentlich früher zu verzeichnen ist als in der Bundesrepublik. Die Arbeiten von Philip Gleason (1983) und Andrew Weigert (1986) haben zum einen ebenfalls die herausragende Bedeutung von Eriksons Arbeiten für die Etablierung des Begriffs in den USA nachgezeichnet. Beide betonen: „Erikson was the key figure in putting the word in circulation. He coined the expression identity crisis and did more than anyone else to popularize identity. [...] Erikson's influence was crucial“ (Gleason, 1983: 914f.). Sie machen zum anderen auch deutlich, dass „Identität“ dort schon Ende der 60er Jahre die Transformation vom wissenschaftlichen Begriff zum massenedialen und politischen Schlagwort durchlaufen hatte. „Identity was ‚in the air‘ by the 1960s and on everyone's tongue by the 1970s. [...] the term indeed is propelled from Erikson's written formulations and collegial networks“ (Weigert, 1986: 1).¹⁰

Ein weiterer entscheidender Unterschied ist außerdem, dass sich Gleason und Weigert nicht mit der für die deutschen Arbeiten typischen Feststellung begnügen, dass Eriksons Einfluss zentral ist, sondern darüber hinaus nach den gesellschaftlichen Bedingungen für die Konjunktur und Popularisierung seiner wissenschaftlichen Terminologie fragen. Auch

⁸ Vgl. dazu (Wehler, 1988: 138ff.) und (Peter, 1995).

⁹ Vgl. dazu: (Weidenfeld, 1983b: 18ff.)

¹⁰ Die amerikanischen Arbeiten von Weigert und Gleason zur Begriffsgenese haben gegenüber den meisten deutschen Beiträgen den Vorzug, dass hier sowohl die Verbindungen wie auch die Differenzen zwischen Eriksons Identitätskonzept und dem amerikanischen Pragmatismus herausgearbeitet werden (vgl.: (Weigert, 1986: 27), (Gleason, 1983: 916ff.)). In der deutschen Rezeption wird hingegen meist eine einfache Aufzählung bzw. Nebenordnung der amerikanischen Beiträge vorgenommen, da der Schwerpunkt hier auf einer systematischen Rekonstruktion und Kritik des Identitätskonzepts liegt. So zum Beispiel bei Habermas: „Die Entwicklungsprobleme, die sich um den Begriff der Ich-Identität anordnen lassen, sind in drei verschiedenen Theorietraditionen bearbeitet worden; in der analytischen Ich-Psychologie (H.S. Sullivan, Erikson); in der kognitivistischen Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg); und in der vom symbolischen Interaktionismus bestimmten Handlungstheorie (Mead, Blumer, Goffman u.a.). Wenn wir einen Schritt zurücktreten und nach Konvergenzen suchen, sehen wir Grundauffassungen“ (Habermas, 1974b: 67).

wenn für beide die wissenschaftsgeschichtliche Vermittlung im Vordergrund steht, berücksichtigen sie doch die Besonderheit der US-amerikanischen Gesellschaft als Einwanderungsgesellschaft und die spezifische Situation nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA, um den Erfolg der Eriksonschen Identitätsbegrifflichkeit zu erklären. Besonders Gleason versucht den Siegeszug der neuen Chiffre für soziale Zugehörigkeit und gesellschaftliche Integration im Zusammenhang von veränderten Migrationsprozessen, dem universalistischen Selbstverständnis der USA und dem sogenannten „ethnic revival“ ab Mitte der 60er Jahre zu begreifen. Aber auch seine Bestimmung, dass Erikson eigentlich nur den Begriff „Nationalcharakter“ durch „Identität“ ersetze, greift zu kurz.

Wie im Folgenden gezeigt wird, geht es Erikson gerade darum mit „Identität“ einen Begriff zu entwickeln, welcher der ungeheuren Dynamik der amerikanischen Gesellschaft Rechnung trägt, die er als fortgeschrittensten Ausdruck einer weltweiten Entwicklung ansieht (I). „Identität“ zielt auf die USA als moderne Einwanderungsgesellschaft. Es ist Eriksons Absicht gesellschaftliche Integration und soziale Zugehörigkeit in einer Gesellschaft zu begreifen, in der sie sich nicht wie üblich durch Kategorien von Tradition oder Herkunft bestimmen lassen. Allerdings kann sein Modell einer notwendigen entsprechungslogischen Übereinstimmung von „Ich-Identität“ und „Gruppenidentität“ nicht überzeugen (II). Und doch ist es gerade diese Kombination aus begrifflicher Neutralität und der seiner Identitätskonstruktion immanenten Simplifizierung gesellschaftlicher Wirklichkeit, die dieses Schema für seine Popularisierung prädestiniert. An die Ambivalenz des Eriksonsschen Identitätsmodells reichen begriffsgeschichtlich verfahrenende Untersuchungen nicht heran. Dies betrifft auch Niethammers Arbeit *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, welche die bis dato ausführlichste Monographie über kollektive Identitätskonstruktionen darstellt. Wie sich anhand von Niethammers Analyse zeigt, lässt sich das Neue an Eriksons Identitätsbegriff durch eine wortgeschichtliche Rekonstruktion nicht angemessen begreifen (Exkurs). Indem er die gesellschaftsgeschichtliche Transformation des Identitätsmodells bei seiner sozialwissenschaftlichen Rezeption in der Bundesrepublik außer Acht lässt, entgeht ihm auch die Differenz der aktuellen Verwendung kulturalisierter Identitätszuschreibungen zu Eriksons Begriffsverwendung.

(I) Eriksons amerikanische Erfahrung

Als Erikson 1933 auf der Flucht vor dem deutschen Nationalsozialismus zur Zeit des „New Deal“ in die Vereinigten Staaten kommt, liegt eine entscheidende Veränderung der amerikanischen Gesellschaft nur kurz zurück. In der Periode von 1880 bis 1920 bezeichnen

Immigration, Industrialisierung und Urbanisierung die gesellschaftlichen Prozesse, die das Erscheinungsbild der USA vor allem an der Ostküste radikal verändern und das neue Gesicht Amerikas zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmen.

Die massenhafte und unbeschränkte Einwanderung war in der Zeit vor 1924 wiederholt Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen, bei denen die Frage, was es bedeutet Amerikaner zu sein, im Mittelpunkt stand, was sich auch daran ablesen lässt, dass das Wort „Americanization“ zuerst in der Auseinandersetzung um die Assimilation von Migrant*innen um 1850 gebraucht wurde. Vor 1924 gab es vor allem zwei Phasen, „in denen der ›Nativismus‹, die heftige Ablehnung von Eingewanderten wegen ihrer angeblich gefährlichen Sympathien für Unamerikanisches, einen Höhepunkt erreichte: in den 1840er und 1850er Jahren geschah das im Rahmen des zunächst geheimen Ordens der *Know-Nothings*, der sich gegen Katholiken im allgemeinen und die irischen Katholiken im besonderen richtete. In den Jahrzehnten zwischen 1880 und der erfolgreichen Einwanderungsbeschränkung von 1917 bis 1924, wurde die ›neue‹ Einwanderung Hauptangriffsziel der nativistischen Agitation“ (Burchell, 1977: 211). In dieser Periode der „new immigration“ erlebte die amerikanische Gesellschaft nicht nur eine neue massive Einwanderungswelle – allein von 1880 bis 1920 kamen über 24 Millionen Menschen in die USA –, sondern auch einen entscheidenden Wechsel bei den Herkunftsländern der Migrant*innen. Kamen die Menschen vor 1880 vor allem aus Nord- und Westeuropa, so stammt der Hauptanteil der „Neuen Einwanderung“ nunmehr aus Süd- und Osteuropa. Es war in erster Linie die Kombination aus Zunahme der Einwanderung und gleichzeitig veränderter Herkunft, die zu einer heftigen politischen Bewegung gegen unbeschränkte Immigration führte. Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges erreichte sie ihren Höhepunkt.¹¹ Infolge dessen kam es zum Ende der unregulierten Einwanderung. In verschiedenen Gesetzen von 1917, 1921 und 1924 wurde schließlich eine Quotenregelung getroffen, die die jährliche Einwanderung erst auf 3% und dann auf 2% der Einwanderer aus einem Land herabsetzte, wobei 1924 die Volkszählung von 1890 zugrunde gelegt und die Gesamtzahl der Einwanderungen auf 150000 festgesetzt wurde.¹² Das offensichtliche Ziel dieser Beschränkungen war es, die Immigration aus Süd- und Osteuropa zu erschweren. Dies wurde dadurch erreicht, dass man sich an der Erhebung von 1890 orientierte, weil sie vor

¹¹ Vgl. hierzu z.B. (Baines, 1977: 287) und (Barron, 1957: 238ff.).

¹² Allerdings gab es auch schon vorher eine erfolgreiche „nativistische“ Kampagne gegen die Einwanderer aus China. „1880 gab es etwas mehr als 100 000 Chinesen in den Vereinigten Staaten, hauptsächlich an der Westküste. Ihre Existenz ließ die Amerikaner daran zweifeln, ob sie fähig sein würden, alle und jeden zu integrieren, der kam. Eine an dieses Gefühl appellierende ›nativistische‹ Bewegung betrieb, mit Unterstützung der Gewerkschaften, die Verabschiedung des Chinese Exclusion Act von 1882, des ersten Gesetzes, das die Einwanderung einer bestimmten ethnischen Gruppe einschränkte“ (Burchell, 1977: 193f.). Zur Geschichte der Einwanderung in die USA vgl. auch (Davie, 1936).

dem Zeitpunkt lag, nach dem die Einwanderung aus den Teilen Süd- und Osteuropas diejenige aus den übrigen europäischen Ländern weit übertroffen hatte. Diese Beschränkung war nicht zuletzt ein Erfolg der „nativistischen“ Kampagne, die „sich von der frühen faschistischen Agitation in Europa kaum unterschied“ (Werz, 2002: 18). Wesentliches Merkmal der Debatte um die Einwanderung in den ersten zwei Jahrzehnten nach 1900 war die Dominanz rassistisch begründeter Ablehnung. In dieser Zeit wurden rassistische Ansichten nicht nur politisch populär, sondern auch wissenschaftlich und waren ein wesentlicher Faktor bei der Aufhebung der unbegrenzten Einwanderung. „Im Kongreß fand sich eine Mehrheit für Gesetze, die insbesondere darauf abzielten, den Einwandererstrom aus Ost- und Südeuropa zu drosseln. Denn man glaubte, aus diesen Gebieten kämen rassistisch minderwertige Menschen, die nicht assimilierbar, radikal und gefährlich waren“ (Burchell, 1977: 195). Der entscheidende Grund für die Erfolge der rassistischen Vorstellungen, die in dieser Zeit in den USA politisch und alltagspraktisch bestimmend waren, lag in dem scheinbaren Zusammentreffen von sozialen und ethnisch-rassistischen Unterschieden und dem Fehlen der für das Europa des 19. Jahrhunderts wesentlichen Opposition von Liberalismus und Sozialismus in den Vereinigten Staaten.¹³ Aber die Dominanz dieser Vorstellungen konnte sich nicht über das Ende des Ersten Weltkriegs halten. Zu offensichtlich ließ sich nun die gesellschaftliche Realität der USA nicht länger in rassistischen Kategorien begreifen. Was amerikanisch ist, entzog sich schon während der zwanziger und dreißiger Jahre einer eindeutigen Bestimmung. „Zu weit war die Realität bereits von der sozialdarwinistischen Wunschvorstellung einer einheitlichen und homogenen Gesellschaft entfernt. Der Amerikanisierungsprozeß zahlreicher Einwanderer hatte die Gesellschaft nicht unberührt gelassen, und eine unübersichtliche Vielfalt von Gesinnungen und Idealen war entstanden. Die Definition des Amerikanismus als ›act of choice‹ ist keine akademische Fiktion, sondern reflektiert die konkrete Erfahrung vieler Einwanderer. [...] So verwandelten sich [...] in den politischen und wissenschaftlichen Debatten seit den dreißiger Jahren die ehemals als unveränderlich geglaubten Rassekategorien zunehmend in soziokulturelle Beschreibungen eines in ständiger Veränderung begriffenen Gemeinwesens“ (Werz, 2002: 19f.). Ausschlaggebend hierfür war nicht zuletzt der dramatische gesellschaftliche Wandel von 1880 bis in die zwanziger Jahre.

Zeitgleich mit der bedeutenden Einwanderungswelle zwischen 1880 und 1920 unterlagen die Vereinigten Staaten einer radikalen Veränderung durch Industrialisierung und Urbanisierung. Von 1880 bis zum Zeitpunkt des Ersten Weltkriegs hatten die USA Großbritannien in der Position der mächtigsten Industrienation der Welt abgelöst und weit

¹³ Vgl.: (Claussen, 1999a: 28f.), (Werz, 2002: 20).

hinter sich gelassen. „Diese wirtschaftliche Expansion bedeutete mehr als die bloße Vergrößerung der Industrieproduktion, der Bevölkerung und des Territoriums. Sie brachte eine fundamentale Verwandlung aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen mit sich“ (Killick, 1977: 125). Ausschlaggebend hierfür waren in erster Linie das Anwachsen der Bevölkerung und der Industrie im Nordosten. Der fundamentalste Wandel bestand im starken Wachstum der Erzeuger- und Dienstleistungsindustrien, der durch eine Mechanisierung der landwirtschaftlichen Produktion bedingt war. Vor allem in den 1920er Jahren wuchs die Bevölkerung der Großstädte weitaus rascher als die Gesamtbevölkerung und die Veränderungen in der gesellschaftlichen Struktur der Arbeit und waren hier besonders offensichtlich. „Die zwanziger Jahre wurden die Epoche der Großstadt [...], und die amerikanische Gesellschaft mußte zum erstenmal mit großstädtischer Kultur fertig werden“ (Baines, 1977: 298.). Einen großen Anteil an der starken Zunahme der Bevölkerung in den Großstädten hatten die „neuen“ Einwanderer. Überdurchschnittlich viele blieben in den Städten des Ostens, weil hier Fabriken die besten Chancen auf Arbeit boten und gleichzeitig immer weniger Aussicht auf freies Land im Westen bestand.¹⁴ Diese Entwicklung hielt jedoch auch noch an, als während des Ersten Weltkriegs der Strom der Einwanderer fast völlig zum Erliegen kam, was zum Teil daran lag, dass nun die Afroamerikaner aus dem Süden in die Großstädte des Nordens strömten. Das beste Beispiel für diese Entwicklung bietet Chicago: Die massive Migration „transformed Chicago into a major multicultural metropolis that incorporated numerous racial, religious, and nationality groups. Contemporary observers in 1900 Chicago noted that at least ninety-six different languages were spoken in the streets of this city’s swirling melting pot. Of the many ethnic groups so vividly portrayed on this brilliant multicultural urban canvass, the Poles were destined to become the largest. By 1930 the U.S. Census accounted 401316 Poles of foreign stock“ (Parot, 1999: 23). Dabei war Chicago um 1840 lediglich als Fort Dearborn auf Landkarten verzeichnet. Von ca. 30000 Einwohnern um 1850 entwickelte sich Chicago innerhalb eines halben Jahrhunderts geradezu explosionsartig: Um 1900 lebten dort bereits 1,7 Millionen Menschen. Zu dieser Zeit war Chicago bereits der größte Getreidemarkt und das größte Fleischverarbeitungszentrum der Welt und bis zum Ende der 1920er Jahre verdoppelte sich die Einwohnerzahl nochmals auf 3,4 Millionen.¹⁵ Angesichts dieser Entwicklungen, die ihren offensichtlichsten Ausdruck in der Entwicklung der Großstädte des Ostens fanden, in denen Erikson in den ersten Jahren lebte und arbeitete, ist seine Ausrichtung auf eine gesellschaftliche Phänomenlage, die er unter

¹⁴ Vgl.: (Burchell, 1977: 201ff.).

¹⁵ Zu diesen Angaben vgl.: (Baines, 1977: 297f.), (Killick, 1977: 137f.), (Kamphoefner, 1995: 5f.).

Stichworten wie „Industrialisierung“, „Amerikanisierung“ und „Einwanderung“ zu fassen versucht, naheliegend. Diese Gesellschaft der USA erscheint für ihn als dynamische, sich anscheinend unaufhaltsam verändernde, hochgradig technologische und anonyme „mass society“. Unter diesen Bedingungen verändern sich die Traditionen und Überzeugungen der Einwanderer oder lösen sich scheinbar auf, allerdings, ohne dass Herkunft damit unwichtig geworden wäre, wie die „ethnischen“ Wohnviertel, „Gangs“ und die Besetzung von Berufsfeldern durch bestimmte Gruppen von Migranten zeigen. Herkunft und Ethnizität spielen eine Rolle, aber sie sind nicht länger mit überlieferten Traditionen und Lebensformen gleichzusetzen. In dieser Situation war es in der Tat „fast selbstverständlich“ wie Erikson schreibt, dass die wissenschaftliche Untersuchung der neuen Formen von Integration und sozialer Zugehörigkeit auch nach neuen Begriffen verlangte – und „Identität“ ist seine Antwort: „Offenbar geschah es also fast selbstverständlich, daß die Begriffe Identität und Identitätskrise sich aus meinen persönlichen, klinischen und anthropologischen Beobachtungen in den dreißiger und vierziger Jahren entwickelten. Ich kann mich nicht erinnern, wann ich diese Ausdrücke erstmals verwendet habe; *sie schienen mir ganz natürlich durch die Erfahrungen der Emigration und Amerikanisierung bedingt.* [...] Identitätsprobleme gehören zum psychischen Gepäck von Generationen neuer Amerikaner, die ihre Heimat hinter sich gelassen hatten, um ihre verschiedenen, angestammten Identitäten in eine gemeinsame Identität von sich selbst entwerfenden Menschen einzubringen“ (Erikson, 1977: 43f., Herv. S. Siems).¹⁶

Bei dieser autobiografischen Betrachtung aus den 70er Jahren handelt es sich nicht um eine aktualisierende Akzentverschiebung im Zeichen der amerikanischen „Identitäts“-Konjunktur. Bereits in *Childhood and Society* sind es in erster Linie die Folgen einer gesellschaftlichen Transformation aufgrund technologischer und wirtschaftlicher Umwälzungen, die Erikson zum wesentlichen Gegenstand seiner Beschreibung von nationalen „Identitäten“ macht, indem er versucht deren unterschiedliche Konsequenzen mit den bestimmten historischen Bedingungen in den USA, Deutschland und der Sowjetunion zu vermitteln. Es ist sein erklärtes Ziel auf diese Weise die „Probleme der Identität [zu] erforschen, die mit dem Eintritt der drei großen Länder Amerika, Deutschland und Rußland in die industrielle Revolution zusammenhängen“ (Erikson, 1950: 279). Es ist genau diese Beobachtung einer offensichtlichen Unterschiedlichkeit und Segregation von Einwanderern bei gleichzeitiger massiver Technologisierung und Urbanisierung als Kennzeichen einer entwickelten Industriegesellschaft, die Erikson in den Passagen, in

¹⁶ Es ist allerdings interessant, dass in der früheren Fassung dieses Textes die Formulierung „It would seem almost selfevident now“ fehlt. Vgl. (Erikson, 1973: 815).

denen er auf die Bedeutung der amerikanischen Erfahrung für seine Konzeption des Identitätsbegriffs zu sprechen kommt, verbindet: „So hat es sich ergeben, daß wir uns gerade zu einem geschichtlichen Zeitpunkt mit der Identität beschäftigen, da diese problematisch geworden ist. Und zwar beginnen wir damit in einem Lande, in dem sich eben aus all den, *durch die Einwanderer importierten Identitäten eine Super-Identität bilden will*; und der Zeitpunkt unseres Unternehmens ist der der rasch wachsenden Mechanisierung, *welche die im wesentlichen bäuerlichen und patriarchalischen Identitäten auch in den Ursprungsländern aller dieser Einwanderer zu vernichten droht*. Das Studium der Identität wird daher in unserer Zeit zu einer genauso strategischen Frage, wie es das Studium der Sexualität zu Freuds Zeiten war“ (Erikson, 1950: 278, Herv. S. Siems). Er verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf die therapeutische Erfahrung, dass es in der Behandlung nötig wurde die Probleme seiner Patienten auch auf ihre unterschiedlichen Migrationserfahrungen zu beziehen. „Emigration kann etwas sehr Hartes und Herzloses sein, im Sinne dessen, was man im alten Land zurückläßt und was man sich im neuen aneignet. Vom Identitätsproblem aus betrachtet bedeutet Migration immer eine grausame Überlebensfrage, denn die gleichen Katastrophen, in denen Millionen umkommen, eröffnen den Überlebenden neue Formen der Identität. [...] Was nun jedoch in Begriffe gefaßt zu werden verlangte, schien eine gänzlich neue Orientierung zu erfordern, *in der ein neues Weltbild (in der Tat ein Bild der Neuen Welt)* mit überlieferten theoretischen Ansichten verschmolz. [...] Das bedeutet jedoch auch, daß Identitätsprobleme überall dort brennend geworden sind, wo die Amerikanisierung sich ausbreitet“ (Erikson, 1973: 816f., Herv. S. Siems).¹⁷

Mit „Identität“ meint Erikson einen Begriff gefunden zu haben, der es erlaubt sowohl die entstehenden neuen Integrationsformen in der amerikanischen Gesellschaft zu erfassen als auch Herkunft, kulturelle Differenzen und massenhafte Migrationserfahrungen zu thematisieren. In den Vereinigten Staaten beobachtet Erikson die Entstehung einer „Super-Identität“. Die Differenzen durch Herkunft und kulturelle Tradition verschwänden durch die assimilatorische Kraft fortschreitender Mechanisierung und Technisierung. Diese Verbindung liegt auch dem ein Jahr später in Hiddesen gehaltenen Vortrag *On the Sense of Inner Identity* zugrunde und wird dort von Erikson auch mit der Entstehung seines Identitätskonzepts direkt in Verbindung gebracht: „It is not accidental that the problem of identity presents itself as significant primarily to the psychologist in America. America is

¹⁷ So auch in (Erikson, 1959b: 72): „Es ist jetzt unsere Aufgabe, zur Klärung einiger allgemeingültiger seelischer Mechanismen bei der Anpassung der Umsiedler beizutragen. [...] Eine Umsiedlung von Land zu Land schafft, wie alle Katastrophen und kollektiven Krisen, neue traumatische Weltbilder und scheint die plötzliche Annahme neuer und oft vorübergehender Identitäten zu erfordern.“

the one great nation where a supernationality is spontaneously developing. [...] In general one may say that industrial development [...] *tends further to dissolve agrarian, feudal, patrician, and national identities*“ (Erikson, 1951: 359f., Herv. S. Siems). Die Feststellung von einer „supernationality“ oder „Super-Identität“ lässt sich demnach deutlich auf „die einmalige nicht-nationale Konstitution nationaler Tradition in den Vereinigten Staaten“ (Werz, 2002: 17f.) beziehen, die konstitutiv mit der Geschichte der USA als Einwanderungsgesellschaft zusammenhängt. Und sie ist zur Zeit von Eriksons Ankunft in Amerika durchaus eine erfahrbare gesellschaftliche Realität. „Der heute von vielen Kulturosoziologen als pure Ideologie kritisierte *melting pot* existierte wirklich: In ihm amalgamierten sich die traditionellen Differenzen“ (Claussen, 1999a: 28).

Eriksons Identitätskonzept und -begrifflichkeit ist der Versuch, die veränderte Wirklichkeit in Gedanken zu fassen. Dass dieser offensichtliche Zusammenhang zwischen neuer Terminologie und gesellschaftlicher Erfahrung jedoch in der Sekundärliteratur weitgehend unthematisch geblieben ist, muss verwundern. Ein wichtiger Grund hierfür ist sicherlich, dass Erikson selbst widersprüchliche Angaben macht, in welchem Zusammenhang und wann er „Identität“ als theoretisches Schlüsselkonzept zu verwenden begann. So bezieht er sich bei der Einführung und Erläuterung des Identitätsbegriffs in seinen Texten wiederholt auf Freuds *Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith*, in der Freud von einer „inneren Identität“ (Freud, 1926 [1941]: 52) spricht.¹⁸ Allerdings wurde diese Rede von Freud erst 1941 und damit nach der ersten Verwendung von Identität bei Erikson veröffentlicht (vgl.: Erikson, 1940). Und Erikson erinnert sich dann auch, dass er den Begriff doch nicht von Freud übernommen habe: „I had started to use the terms ego identity and group identity for this vital aspect of personality development before I (as far as I know) became aware of Freud having used the term *innere Identität* in a peripheral pronouncement and yet in regard to a central matter in his life“ (Erikson, 1954b: 168). An anderer Stelle äußert er die Vermutung, dass „der Ausdruck ›Identitätskrise‹ zuerst für einen speziellen klinischen Zweck in der *Mont Zion* Rehabilitationsklinik für Kriegsveteranen während des zweiten Weltkriegs benutzt [wurde]“ (Erikson, 1968b: 12), an der Erikson seit 1943 tätig war. Dem widerspricht jedoch wiederum eine andere Angabe, nach der er bereits bei seiner Ausbildung in Wien im Seminar von Paul Federn den Begriff gehört habe (vgl.: Erikson, 1973: 804).

Fest steht hingegen, dass Erikson in den 40er Jahren das Identitätskonzept entwickelt hat. Im Gegensatz zur Rezeption seiner Theorie in der deutschen Sozialwissenschaft der 60er Jahre, zu einem Zeitpunkt also, wo sich „Identität“ als Kategorie bereits soweit etabliert

¹⁸ Vgl. hierzu: (Erikson, 1950: 277; 1956a: 124; Erikson, 1968b: 16).

hatte, dass man sich hier mit dem Hinweis auf Eriksons wesentlichen Einfluss in der Durchsetzung dieser Begrifflichkeit begnügt, fragen Weigert und Gleason in ihren Untersuchungen nach den gesellschaftlichen Bedingungen, die eine Analyse in Kategorien von „Gruppenidentität“ und „Ich-Identität“ in dieser Zeit plausibel und wissenschaftlich attraktiv erscheinen lassen konnte. Und beide verweisen hierbei auf den Zweiten Weltkrieg als „historische Verdichtungszone“ (Brückner) – allerdings aus unterschiedlichen Gründen: Für Weigert ist es der Umstand, dass die USA per se eine Einwanderungsgesellschaft darstellen, der unter den Bedingungen des Kriegseintritts die Frage, was es bedeutet Amerikaner zu sein, wieder verstärkt virulent werden ließ: „The social and psychological turmoil of World War II provided a historical context in which what we may call the identity question was asked [...] a nation of immigrants asked what it meant to be an american, both during a war against the mother countries of many of its citizens and in the following period of prosperity amid anxiety, punctuated by emancipatory social movements“ (Weigert, 1986: 1). Gleason betont in seiner Untersuchung zwar ebenfalls die Bedeutung des Zweiten Weltkriegs für die Entstehung des Identitätskonzepts bei Erikson (vgl.: Gleason, 1983: 914), modifiziert aber die Einschätzung von Weigert entscheidend. Seiner Meinung nach sind es vor allem zwei sich ergänzende Entwicklungen vor dem Zweiten Weltkrieg, die für die „Erfindung“ und schnelle Etablierung der Eriksonschen Identitätskonzeption verantwortlich sind:

Erstens ist seiner Meinung nach die allgemeine Durchsetzung einer auf moderne Massengesellschaft und Assimilation bezogenen Perspektive eine wesentliche Bedingung für Eriksons Begriff der „Identität“ und dessen durchschlagender Wirkung. Im Gegensatz zu Weigert macht er hierfür eine Entwicklungslinie von der Quotenregelung bis Ende der 40er Jahre auf: Mit den Quotengesetzen zur Einwanderungsbeschränkung und angesichts der drängenden gesellschaftlichen Probleme in Folge der „großen Depression“ am Ende der 20er Jahre verlor die rassistische Diskussion über Immigration ihren zentralen Stellenwert im öffentlichen Bewusstsein. Von da aus, über die Periode des „New Deal“ bis hin zum Zweiten Weltkrieg verstärkte sich, so Gleason, ein universalistisches nationales Selbstverständnis. In der Folge sei es zu einer starken öffentlichen, politischen und wissenschaftlichen Entwertung von ethno-rassistischen Zuschreibungen in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Probleme gekommen. Dies bedeute zwar nicht, dass die amerikanische Spezifik – „the immigrants were American history“ (Handlin, 1951: 3) – im öffentlichen Bewusstsein und als sozialwissenschaftlicher Gegenstand ihre Relevanz verloren hätten, aber der Zweite Weltkrieg habe das Selbstverständnis der Amerikaner nicht nur hinsichtlich der internationalen Rolle der USA entscheidend verändert, sondern ebenfalls dafür gesorgt, dass universalistische politische und soziale Prinzipien ausschlaggebend

wurden. Diese Zurückweisung partikularer, auf Herkunft oder „Rasse“ bezogener Loyalitäten und deren Ersetzung durch eine Verpflichtung auf die nationale demokratische Tradition und Verfassungsprinzipien, habe sowohl eine verbreitete Anerkennung assimilatorischer Vorstellungen wie auch reale gesellschaftliche Chancen für benachteiligte Einwanderergruppen geschaffen: „In the late 1940s, assimilation was thought to have eroded immigrant cultures almost entirely, and the lingering vestiges of group consciousness seemed not only archaic but also potentially dysfunctional as sources of ethnocentrism, anti-intellectualism, and isolationist sentiment“ (Gleason, 1983: 929). Und unter diesen Bedingungen habe Erikson dann auch seine Ansicht, in den USA entstehe eine individuell prägende „Identität“, entwickeln können.

Zweitens sind es, laut Gleason, die große Bedeutung, die der Kulturbegriff ausgehend von der Kulturanthropologie erhielt, und die Analyse von Integrationsprozessen als zentralem Gegenstand der Soziologie, besonders der Chicago School, die einen begrifflichen und theoretischen Rahmen bereitstellen, an den Erikson mit seinen Überlegungen zur Identität in entfalteten Industriegesellschaften anknüpft. Damit verweist er auf die gesellschaftliche Etablierung der amerikanischen Sozialwissenschaft, für welche die neuen Konzeptionen von „patterns of culture“, „role-theory“, „reference-group“ und „national character“ bestimmend sind.¹⁹ Vor allem mit den zu dieser Zeit wichtigen Nationalcharakterstudien

¹⁹ Vgl.: (Gleason, 1981: 487ff.; 1983: 922f.). Auf Seiten der Kulturanthropologie lässt sich vor allem auf den ungeheuren Einfluss der Schriften *Coming of Age in Samoa* (1928) von Margaret Mead und *Patterns of Culture* (1934) von Ruth Benedict verweisen, die zur Durchsetzung des Kulturbegriffs in den Sozialwissenschaften der 30er und 40er Jahre führten und die soziobiologische Festschreibung von Herkunftsmerkmalen und rassischer Differenz zugunsten eines als gesellschaftlich erzeugt und damit veränderlich verstandenen Bezugsrahmens soziokultureller Beschreibungen ablösten. „By the eve of World War II, the culture concept was fast becoming ‚the foundation stone of the social sciences““ (Gleason, 1981: 488). Hinsichtlich der Bedeutung der Assimilationstheorie der Chicago School schließt sich Gleason der Position von John Madge an, der den Anfang der wissenschaftlichen Soziologie in den USA mit der Publikation von *The Polish Peasant in Europe and America* (1918) von Thomas und Znaniecki zusammenfallen lässt. In der Folge war es in erster Linie Robert E. Park, der diesen Fokus auf das Verhältnis von Rasse, kulturellen Gruppen, Großstadtleben und Assimilation weiterverfolgt und zum dominanten theoretischen Setting der Soziologie gemacht habe. Grundlegend für diese Perspektive ist der Zusammenhang von Traditionszerfall und Assimilation durch die abstrakten Gesetzmäßigkeiten unterliegenden modernen Gesellschaften, der als individueller Freiheitsgewinn und gesellschaftlicher Rationalitätszuwachs begriffen wird: „The movement and migration of people, the expansion of trade and commerce, and particularly the growth, in modern times, of these vast melting pots of races and cultures, the metropolitan cities, has loosened local bounds, destroyed the cultures of tribes and folk, and has substituted for the local loyalties the freedom of the cities; for the sacred order of tribal custom, the rational organization which we call civilization“ (Park, 1928: 353). Sowohl die kulturanthropologischen wie auch die assimilationstheoretischen Ansätze verdeutlichen die Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrung in den Vereinigten Staaten, als einer Einwanderungs- und zugleich industriellen „Massengesellschaft“. Was daher dringend erschien, war „a perspective that highlighted the processes of interaction between groups“ (Gleason, 1981: 490). Und die Konzepte von „cultural groups“, „role-theory“ und „reference-group theory“ sollten dies ermöglichen. Die Untersuchung von unterschiedlichen kulturellen Gruppen bildet daher ein, wenn nicht das, zentrale Thema der amerikanischen Sozialwissenschaft, wie Barron Ende der 50er Jahre zusammenfassend feststellt: „For more than half a century American sociologists and other social scientists have been making available a vast and rich store of literature on the relations between racial, religious and national (ethnic) groups in the United

verbindet Gleason die schnelle Akzeptanz der Identitätsbegrifflichkeit in den Sozialwissenschaften. „The association of the term identity with the social sciences thus added to its intellectual cachet, making it part of the conceptual equipment of the approach that offered the best hope of solving the problem besetting American society. Among the many problems facing American society in the years after World War II, understanding the national character would probably not strike us today as one meriting high priority. Yet self-understanding is always important and in that era the study of national character was regarded as one of the most exciting frontier areas of the social sciences“ (Gleason, 1983: 923).

Gleason macht damit folgende Vermittlungslinie auf: Die gesellschaftliche Realität der USA von 1924 bis in die 40er Jahre legt die für die sozialwissenschaftliche Forschung dieser Zeit bestimmende assimilationstheoretische Ausrichtung nahe, der seiner Meinung nach auch Eriksons Identitätskonzept entspricht und dessen Verbreitung begünstigen musste. Hinzu kommt nun drittens Eriksons persönliche Erfahrung mit den damals wichtigen kulturalanthropologischen Studien zu „Nationalcharaktern“. Auf diesen Einfluss heben im Wesentlichen auch die beiden Erikson-Biografen Robert Coles und Lawrence Friedman ab. Und in der Tat liegt hier eine wichtige Verbindung zur Einführung des Identitätsbegriffs in die Arbeit von Erikson.

In der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg betrieb Erikson bereits kulturalanthropologische Studien in Reservaten der Sioux und Yurok²⁰ und verfasste für das *Committee on National Moral* (CNM) Untersuchungen zu Hitler und Deutschland, zwei Texte zu Gefangenen deutschen Soldaten in Internierungslagern und einen zur psychischen Belastbarkeit von amerikanischen U-Boot Soldaten.²¹ Diese Arbeiten entstanden als administrativ angeforderte Untersuchungen über den Charakter der kriegführenden Nationen während des Zweiten Weltkriegs, auf deren Basis sich zum Beispiel Fragen nach Möglichkeiten von Propaganda gegenüber feindlichen Staaten und der Stärkung der Moral in den USA beantworten lassen sollten. Ende 1939 wurde dafür das CNM gegründet, dem neben Erikson auch Margaret Mead, Ruth Benedict, Kurt Lewin, Henry Murray und Gregory Bateson angehörten. Das CNM „was organized as a scholarly association dedicated to

States. Few, if any, other social problems in America have been subject to so much theoretical analysis and empirical research“ (Barron, 1957: VII).

²⁰ Erikson unternahm 1938 auf Anregung und mit Unterstützung des Anthropologen und damaligen „Gebietsstellvertreter[s] des Beauftragten für indianische Angelegenheiten“ Scudder Mekeel seine erste Feldforschung in einem Reservat der Sioux in Süd-Dakota. 1939 – nach Eriksons Umzug nach San Francisco – folgte eine zweite Forschungsreise zu den Yurok an der Pazifischen Küste, diesmal auf Anregung des Anthropologen Alfred Kroeber (vgl.: Conzen, 1996: 27f.).

²¹ Die Studien blieben unveröffentlicht, obwohl Erikson auf das Material dieser Arbeiten in späteren Texten häufig zurückgreift. Die Schriften sind aufgeführt in: (Coles, 1970: 421f.).

investigate psychological dimensions of warfare and propaganda“ (Friedman, 1999: 164) und wurde vom amerikanischen Geheimdienst, dem „Office of Strategic Services“ (OSS), finanziert und unterstützt. Die theoretische Grundlage dieser Studien bildete vor allem der kulturanthropologische „culture-and-personality“ Ansatz, der durch eine Kombination von psychologischen Annahmen und ethnographischer Forschung versucht zu zeigen, wie spezifische Verhaltensweisen, Traditionen und Normen unterschiedlicher kultureller Gruppen eine typische „basic personality structure“ ausprägen.²²

Von daher legen sowohl die direkte Verbindung von Erikson zum CNM, auf die sich Gleason vor allem stützt,²³ und damit zu Nationalcharakterstudien wie auch deren sozialwissenschaftliche Anerkennung als wichtiges neues Untersuchungsfeld, die These von Gleason nahe, dass Erikson in den Kapiteln über amerikanische, deutsche und russische Identität in *Kindheit und Gesellschaft*, das außerdem zum großen Teil auf seinen für das CNM entworfenen Beiträgen basiert, einfach den Begriff „Charakter“ durch „Identität“ ersetzt: „„American identity“ was used as the equivalent of „American character““ (Gleason, 1983: 926).

Doch diese Interpretation, so wichtig auch für Eriksons Theorie der kulturanthropologische Ansatz von Mead und Benedict, seine eigenen Untersuchungen für das CNM und seine Feldforschungen bei den Sioux und Yurok sind, verfährt simplifizierend. Es lässt sich bei Eriksons Einführung des Identitätsbegriffs nicht einfach von einem Äquivalent zum Nationalcharakterkonzept sprechen. Gleason berücksichtigt mit dieser These nicht genügend, dass Erikson den Identitätsbegriff gerade in Abgrenzung zu den Nationalcharakterstudien wählt, denen er vorwirft weder die gesellschaftliche Dynamik noch die bedeutenden kulturellen und gruppenspezifischen Differenzen innerhalb von Gesellschaften erfassen und angemessen konzeptualisieren zu können. Insgesamt sei die Annahme von „Nationalcharakteren“ zu pauschal und zu statisch. Es ist Eriksons zentrale Erfahrung in den Vereinigten Staaten, die er als die am weitesten von weltweit ablaufenden Prozessen der Industrialisierung, technischen Rationalisierung und Migrationsbewegungen erfasste Gesellschaft begreift, die ihn dazu bringt mit dem Begriff der „Identität“ ein theoretisches Konzept zu entwickeln, das in der Lage sein soll sowohl die individuell prägenden sozialisatorischen Einflüsse wie auch die gesellschaftliche Dynamik und Heterogenität in ihren Zusammenhängen beschreiben und erklären zu können. Auch für ihn bot „Amerika

²² Vgl. dazu: (Gleason, 1981: 505ff.), (Friedman, 1999: 163ff.), (Conzen, 1996: 28f.). Die wohl bekanntesten Arbeiten, die in diesem Zusammenhang entstanden sind Meads *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist looks at America* (1942), *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (1946) von Benedict und Batesons *Morale and National Character* (1942).

²³ „A direct connection can be shown between this general development and the introduction of the term identity, since Erikson was closely associated with the social scientists engaged in wartime national-character studies.“ (Gleason, 1983: 925)

die fortgeschrittenste Beobachtungsposition“ (Adorno, 1968b: 736), die es nötig erscheinen ließ über das Verhältnis von Individuum und sozialer Zugehörigkeit neu zu reflektieren. „One can become an American to some extent in one’s own lifetime even if one started elsewhere. And once an American, one has to continue becoming an American even if he was one at the beginning. It is, therefore, somewhat strange [...] that the static concept of an individual or national *character structure* should come from such a dynamic and changeable country. I prefer to speak of a common sense of identity rather than to a common character structure in a given group, or even better of the conditions and experiences which heighten or endanger the sense of identity in individuals and in groups“ (Erikson, 1951: 359f.).²⁴

Erikson sieht, dass sich ein am Paradigma der „culture-and-personality“ Studien gewonnenes idealtypisches Bedingungsgefüge zwischen Kultur und Persönlichkeit nicht ohne weiteres auf moderne Nationen übertragen lässt. Besonders in Anbetracht der US-amerikanischen Gesellschaft ist klar, dass sich eine gegenwärtige „kollektive Identität“ nicht länger als Ausdruck überkommener Traditionen einer als weitgehend homogen begriffenen Gesellschaft ausbuchstabieren lässt: „Viele Mechanismen jedoch, die einst die evolutionäre Anpassung, die Stammeseinheit, den nationalen oder Klassenzusammenhalt garantierten, sind heute, *in einer Welt universal sich ausweitender Identitäten*, überflüssig geworden. Die Erziehung zu einer Ich-Identität, die ihre Kraft aus den sich wandelnden historischen Bedingungen schöpft, erfordert eine bewußte Bejahung der *historischen Heterogenität* von Seiten der Erwachsenen, verbunden mit dem aufgeklärten Bemühen, die menschliche Kindheit überall auf der Welt mit einem neuen Fundus sinnvoller Kontinuitäten zu versehen“ (Erikson, 1946a: 42, Herv. S. Siems). Und genau darin erblickt er den entscheidenden Unterschied zu den Gesellschaften, die durch den Prozess der Industrialisierung gegangen sind: „Primitive Stämme haben eine ganz direkte Beziehung zur Quelle und zu den Mitteln der Produktion. Ihre Werkzeuge sind Fortsetzungen des menschlichen Körpers. Ihre Kinder nehmen an den technischen und magischen Geschehnissen teil; Körper und Umwelt, Kindheit und Kultur mögen für sie voller Gefahren sein, sind aber *eine* Welt. Die Zahl der Rollen-Vorbilder ist klein und statisch. In unserer Welt dagegen sind die Maschinen keineswegs mehr nur Fortsetzungen des menschlichen Körpers; vielmehr macht die Maschine ganze Gruppen von Menschen zu

²⁴ Ähnlich kritisch gegenüber dem Konzept von Nationalcharakteren äußert sich Erikson an verschiedenen anderen Stellen. „Es sind in den letzten Jahren eine Menge Bücher und Artikel über die Struktur der Nationalcharaktere erschienen, die doch recht deutlich zeigen, daß dieses Thema ganz allgemein noch immer ein äußerst prekäres ist und in Bezug auf Amerika sich beinahe verbietet.“ (Erikson, 1950: 279) Vor allem in den 50er Jahren kritisiert Erikson wiederholt diesen Ansatz als zu statisch für gegenwärtige Gesellschaften. Vgl.: (Erikson, 1954c: 89 FN 20; Erikson, 1956a: 188 FN 13).

ihrem Bedienungspersonal; die Magie dient nur als Zwischenverbindung, und die Kindheit bildet einen getrennten Lebensabschnitt mit eigener Folklore. Die Expansionstendenz unserer Zivilisation zusammen mit ihrer Schichtenbildung und Spezialisierung zwingt das Kind, sein Ich-Modell auf wechselnde, nur einen Ausschnitt der Welt repräsentierende und dazu noch widerspruchsvolle Prototypen zu gründen“ (Erikson, 1946a: 16f.).²⁵

Weder lässt sich daher die These einer bloßen Ersetzung von „Charakter“ durch „Identität“ halten, noch ist Eriksons Identitätstheorie so eindeutig an Assimilation orientiert wie Gleason unterstellt. Die von ihm ins Zentrum gerückte Thematik von Assimilation und Industrialisierung ist für Erikson nicht nur Anlass zur Freude, wie oft vereinseitigend dargesellt wird. Zwar betont auch der Erikson-Biograf Friedman: „In America, Erik had admired the character of the country – a melting pot of nationalities fused into a single national identity“ (Friedman, 1999: 146). Aber Friedman berücksichtigt hier nicht, dass Erikson dabei die gesellschaftliche Erosion herkunftsbedingter Traditionen durchaus kritisch sieht. Er konstatiert einen Verlust kultureller Überlieferung, der zwar neue Chancen, aber auch neue Konflikte beinhaltet. Permanenter gesellschaftlicher Wandel und der Verlust traditioneller Bindungen machen es für ihn nötig zu untersuchen, welche Faktoren eine neue gesellschaftliche Integration und persönliche „Identität“ gewährleisten könnten. So liegt der Fokus von Erikson schon in *Ego-Development and Historical Change* von 1946 eindeutig auf der Frage, wie es den Menschen gegenwärtig gelingen könne „die Diskontinuitäten des amerikanischen Lebens und die polaren Spannungen in seinem eigenen Kampfe um eine wirtschaftliche und kulturelle Identität ins Auge zu fassen, nicht als eine von außen auferlegte feindliche Realität, sondern als potentiell Versprechen einer universaleren kollektiven Identität“ (Erikson, 1946a: 37). Denn seine ethnographischen Untersuchungen hatten Erikson gerade zur Überzeugung gebracht, dass der Mensch soziale Sicherheit aus einer normativen, letztlich kulturell verbürgten Eindeutigkeit beziehen müsse. Und dies ist durch die hochgradig dynamische und funktional rationale Funktionsweise der amerikanischen Gesellschaft in Frage gestellt, die keine traditionellen Werte, sondern in erster Linie universalistische Prinzipien zur Identifikation anbietet.

Erikson will mit seinem Identitätsbegriff beides abdecken: Der Begriff soll einerseits für die Prozesse moderner Vergesellschaftungsformen adäquat sein, wie er andererseits die subjektive Bedeutung kultureller Differenzen nicht unterschlagen soll. Wenn überhaupt nach einem Vergleich gesucht wird, dann nähert sich Eriksons Verständnis von „Identität“

²⁵ Die Bedeutung dieser Perspektive bei Erikson wird auch durch die fast wörtliche Wiederholung dieser Passage in *Kindheit und Gesellschaft* unterstrichen (vgl.: Erikson, 1950: 231f.).

jedenfalls eher der spezifisch amerikanischen Form von „Ethnizität“ an.²⁶ In dieser Konstellation der Eriksonschen Version von „Identität“ liegt zweifellos ein entscheidender Faktor für die zunächst wissenschaftlich, dann auch politische und massenmediale Etablierung seiner Begrifflichkeit in den USA: Das neue und wissenschaftlich neutrale Wort „Identität“ erlaubte es von sozialer Zugehörigkeit und gesellschaftlichem Zusammenhang zu sprechen, ohne damit sofort Assoziationen herkunftsbedingter oder kultureller nationaler Gemeinsamkeit zu wecken. Der Begriff, wie er von Erikson eingeführt wird, scheint hervorragend geeignet den nationalen Zusammenhang und gleichzeitig kulturelle Differenzen zu erfassen, ohne auf europäische Vorstellungen und Kategorien von „Staatsbürgernation“ versus „Kulturnation“, von „Klasse“ oder „Abstammungsgemeinschaft“ zurückgreifen zu müssen. Dies bestätigt sich auch in der gesellschaftlichen Durchsetzung des Begriffs. Beim Schritt vom einer wissenschaftlichen Kategorie zum alltagspraktischen politischen Schlagwort verschränkt sich in den USA „Identität“ gleichsam mit „Ethnizität“. Es ist die amerikanische Erfahrung, die dem Terminus „Gruppenidentität“ seine spezifische, nämlich ethnisch beschränkte und zugleich universelle Bedeutung verleiht.

In diesem Sinn wird „Identität“ von Erikson eingeführt, der den Begriff zum ersten Mal 1940 in der Schrift *Problems of Infancy and Early Childhood* verwendet (vgl.: Erikson, 1940: 24ff.) und ihn schon hier als Chiffre für den Zusammenhang von Subjekt und sozialer Gruppe konzipiert.²⁷ Die ersten Arbeiten aus den 40er Jahren, in denen der Identitätsbegriff bei Erikson immer deutlicher eine zentrale Stellung einnimmt, waren zu dieser Zeit allerdings noch nicht sehr bekannt, da sie entweder für ein relativ begrenztes Fachpublikum geschrieben waren oder unveröffentlicht blieben. Dies gilt auch für den Artikel *Ego-Development and Historical Change* von 1946, in dem der Identitätsbegriff

²⁶ „In Amerika ist die Betonung ethnischer Zugehörigkeit keine Bedrohung für soziale Beziehungen, sondern Teil eines erfolgreichen Assimilationsprozesses. Die besondere Form der Ethnizität reflektiert die Einwanderungsgeschichte des Landes. Sie stellt sich als säkulare Privatreligion dar, wird als individuelle Folklore praktiziert, und zwar in Anerkennung der komplexen Verfassung der amerikanischen Gesellschaft und ihrer unveräußerlichen Toleranzgebote“ (Werz, 2002: 16).

²⁷ Niethammer liegt falsch mit seiner Behauptung, dass in der Schrift *Observations on Sioux Education* (1939) „der erste Gebrauch des Identitätsbegriffs bei Erikson an[fällt]: der durch kollektive Symbole und Riten vermittelte Begriff einer ›Gruppenidentität‹“ (Niethammer, 2000: 288 FN 250); vgl. auch: (Niethammer, 2000: 269). In dem gesamten Text taucht das Wort Identität jedoch nicht ein einziges Mal auf. Hingegen spricht Erikson an zwei Stellen von „national character“ bzw. „group character“ (Erikson, 1939: 131, 138). Es geht ihm darum, angesichts der offensichtlichen Probleme bei der administrativen Umsetzung von Integrationsmaßnahmen die Verschiedenheit der Wertvorstellungen bei den Sioux als sozialisatorisch erworbene und damit kulturell bedingte Verhaltensmuster zu erweisen, die auf ein Leben als Büffeljäger ausgerichtet seien. „The child [...] is asked to bow a tradition of unrelenting public opinion which focuses on his social behavior [...]. He is incorporated into a stern tradition which in a strictly institutionalized way takes care of his instinctual and his social needs“ (Erikson, 1939: 153). Insofern handelt es sich zwar um eine Untersuchung des Zusammenhangs von Individuum und sozialen Institutionen und Traditionen, die aber eben noch nicht mit Hilfe des Identitätsbegriffs gefasst wird.

zum ersten Mal systematisch in Auseinandersetzung mit dem Material aus seinen verschiedenen Forschungsprojekten vor und während des Zweiten Weltkriegs entwickelt wird.²⁸ Der Aufsatz bildet in dieser Weise die Grundlage seiner weiteren Arbeiten, in denen dem Identitätsbegriff eine zentrale Bedeutung zukommt, aber auch dieser war wie zunächst alle Arbeiten fast ausschließlich Psychologen bekannt, die sich mit ähnlichen Fragestellungen beschäftigten.²⁹ Doch Eriksons erstes Buch *Childhood and Society* (1950) wurde ein Bestseller, das ihn weit über seine wissenschaftliche Leserschaft hinaus bekannt machte und für eine breite Akzeptanz seines Identitätskonzepts sorgte.³⁰ In *Childhood and Society* ist der Begriff „Identität“ in verschiedenen Hinsichten zentral: Nicht nur werden „Ich-Identität“ und „Identitätskrise“ als Schlüsselbegriffe zur Theoretisierung der Adoleszenz im Rahmen des hier systematisch entfalteten Entwurfs vom achtstufigen „Lebenszyklus“ ausgearbeitet, sondern es finden sich auch drei Kapitel über „nationale Identität“. Damit war dies Buch die erste größere und vor allem sehr populäre Publikation, in der statt von nationalen Charakteren von „nationaler Identität“, amerikanischer, deutscher und russischer, gesprochen wurde. Die Bedeutung von Eriksons Nationalstudien – und besonders des Kapitels *Reflections on the American Identity* – kann daher als „milestone in the semantic history of identity“ (Gleason, 1983: 926) gelten, der den Durchbruch für die wissenschaftliche Verwendung von „Identität“ brachte.

Denn wie neu diese Begrifflichkeit für sozialpsychologische Arbeiten noch Anfang der 50er Jahre war, verdeutlicht zum Beispiel H. C. Rümkes Vorwort zu De Levitas *Concept of Identity*: „In Hiddesen, a charming little German town, a meeting was held in 1951 to discuss ‚Health and Human Relations‘ [...]. At that conference Erik H. Erikson spoke on ‚The Sense of Inner Identity‘. I was deeply impressed by Erikson and the exposition of his brilliant ideas. [...] We all felt that this ‚concept of identity‘ was extremely important, but it was not clear what the exact meaning was, so loaded with significance was the new term“ (Rümke, 1965).³¹

²⁸ Der Text wurde zuerst 1946 in *The Psychoanalytic Study of the Child* publiziert und stellt eine überarbeitete und erweiterte Fassung von Eriksons unveröffentlichter Arbeit *Social Background and Ego Defenses* von 1944 dar (vgl.: Friedman, 1999: 158). Coles klassifiziert den Aufsatz als „his first systematically theoretical paper on the ego, on identity, and on the relationship of the mind as psychoanalysts see it to social and historical changes as people experience them“ (Coles, 1970: 100). In dieser Form ist der Text eine Vorarbeit zu Eriksons Bestseller *Childhood and Society* von 1950, die vor allem in den theoretischen Teil (Abschnitt 3) des Buches Eingang gefunden hat (vgl.: Erikson, 1946b: 7). Wie auch in *Childhood and Society* stützt sich Erikson hier einerseits auf Material aus seiner klinischen Praxis und andererseits auf seine Studien, die er als Berater und Mitarbeiter beim CNM anfertigte.

²⁹ Vgl. dazu auch: (Gleason, 1983: 915).

³⁰ Vgl.: (Coles, 1970: 119), (Conzen, 1996: 32).

³¹ Der Vortrag, auf den Rümke hier Bezug nimmt, ist unter dem Titel *On the Sense of Inner Identity* (Erikson, 1951) erschienen.

„Identität“ beginnt seine Karriere nach Eriksons *Childhood and Society* im Zusammenhang mit der sozialwissenschaftlichen Forschung über die Auswirkungen der modernen „Massengesellschaft“ auf die Individuen. Der Schwerpunkt der Untersuchungen, die sich auf Identitätskonzeptionen stützen, liegt auf der Frage von individueller Assimilation und Integration unter den Bedingungen einer sich anscheinend unaufhaltsam verändernden und anonymen Gesellschaft. Daraus folgte eine Fokussierung auf die These einer zunehmenden gesellschaftlich produzierten individuellen Isolation. Wie zentral diese Fragestellung für die amerikanische Sozialwissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg war, lässt sich auch am Erfolg und der Resonanz der neben Eriksons *Childhood and Society* wohl einflussreichsten drei Werke, die nahezu zeitgleich erschienen, zu diesem Kontext ablesen: David Riesmans *The Lownly Crowd* (Riesman, 1950), Oscar Handlins *The Uprooted* (Handlin, 1951) und *The Studies in Prejudice* (1950). In diesen Analysen vom Beginn der 50er Jahre wird Eriksons Identitätskonzept allerdings weder erwähnt, noch verwendet. Riesman bezieht sich zwar an drei Stellen auf Erikson, allerdings auf dessen Untersuchungen zu den Sioux und Yurok, in denen der Terminus „Identität“ noch keine Rolle spielt. Stattdessen verwendet er ein Sozialcharakterkonzept, das an die neofreudianischen Konzeptionen von Erich Fromm und Karen Horney und die zu dieser Zeit maßgeblichen Analysen zu Nationalcharaktern z.B. von Margaret Mead und Ruth Benedict angelehnt ist (vgl.: Riesman, 1950: 20ff.). Handlin verwendet zwar an einigen Stellen das Wort „Identität“, jedoch nicht als analytisches Konzept. Gleiches gilt auch für die Verwendung von „identity“ in den *Studies*. Doch das änderte sich in den USA ab Mitte der 50er Jahre. So ist *The Uprooted*, das wahrscheinlich letzte wichtige Buch, in dem Fragen von Immigration und Integration in der amerikanischen Gesellschaft ohne die Verwendung von „identity“ als analytischem Terminus diskutiert wird. Bereits für Will Herbergs Untersuchung *Protestant-Catholic-Jew* (Herberg, 1955) ist ein Identitätskonzept zentral.

Dass sich spätestens mit dem 1956 von Erikson veröffentlichten paradigmatischen Artikel *The Problem of Ego Identity*, der zur Klärung der in der Zwischenzeit entstandenen konzeptuellen Fragen zu „Identität“ dienen sollte, die wissenschaftliche Verwendung der Identitätsbegrifflichkeit etablierte, zeigen auch weitere Publikationen: Die Suche im *Hollis-Catalog* der *Harvard University* führt zu einer Vielzahl von Werken, die „Identität“ bereits für in den Jahren 1954 bis 1960 im Titel anführen und in diesen Kontext gehören.³² Die Suche nach einer angeblich wichtigen „Identität“ hatte nun Konjunktur, in einer

³² Die wichtigsten sind: Bennett, John William (1958): *In Search of Identity*; Lynd, Helen Merrell (1958): *On Shame and the Search for Identity*; Mead, Margaret (1958): *Israel and Problems of Identity*; Wheelis, Allen (1958): *The Quest for Identity*; Strauss, Anselm L. (1959): *Mirrors and Masks: The Search for Identity*; Stein, Maurice Robert (1960): *Identity and Anxiety. Survival of the Person in Mass Society*.

Gesellschaft, die Anonymität, Vereinzelung und die Auflösung von überkommenen Gewissheiten gleichzeitig mit einer alltäglich erfahrbaren Übermacht nahezu undurchschaubarer Abhängigkeitsverhältnisse produziert. Schon 1959 war „the search for identity“ derartig verbreitet, dass sich Erikson wiederholt über die Aufweichung und Verallgemeinerung seines Identitätsbegriffs beklagte: „Der Ausdruck ›Identität‹ wird in unserem Lande so weitgehend verwendet, daß es ebenso wichtig erscheint, zu sagen, was er nicht aussagt“ (Erikson, 1959b: 76f.).³³ Offensichtlich hatte sich „Identität“ in den USA am Ende der 50er Jahre wissenschaftlich so weitgehend installiert, dass der Begriff nun auch den Sprung in Politik und Massenmedien schaffen konnte.

Zweifellos hat das sogenannte „ethnic revival“ hier entscheidend zur Durchsetzung von kollektiven Identitätskategorien beigetragen und sie endgültig als Alltagssprachliche, politische und massenmediale Stich- und Schlagworte etabliert.³⁴ Aber auch die Verwendung in den Wissenschaften nahm nochmals zu, da der Begriff in der Zwischenzeit von mehreren einflussreichen theoretischen Strömungen, besonders in den Sozialwissenschaften, adaptiert worden war. Dadurch hatte sich der Gebrauch der Identitätsbegrifflichkeit soweit durchgesetzt, dass Ruitensbeek im Eröffnungsbeitrag mit dem Titel *Identity* zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Varieties of Modern Social Theory* (1963) feststellen kann: „It is common knowledge that identity becomes a problem for the individual in a rapidly changing dynamic and technological society such as we have in America“ (Ruitensbeek, 1963: 3).³⁵ Davon profitierte auch Erikson selber, der im Verlauf der 60er Jahre, und besonders nach der zweiten, überarbeiteten Auflage von *Childhood and Society* aus dem Jahr 1963, richtiggehend prominent wurde. Sein Buch über Mahatma Ghandi gewann sowohl den *Pulitzer Prize* als auch den *National Book Award*. Diese Auszeichnungen und die damit verbundene öffentliche Aufmerksamkeit für seine Identitätstheorie, zusammen mit der 1970 erschienenen Biografie von Coles sorgten dafür, dass

³³ Dass die Konjunktur in der wissenschaftlichen Verwendung von „Identität“ es immer schwieriger mache seine eigene Konzeption zu verdeutlichen, merkt Erikson wiederholt an. Vgl. z.B.: (Erikson, 1968b: 11f.; 1973: 816f.; 1977: 16).

³⁴ „The revival of ethnicity deserves special attention as perhaps the most important legacy of the 1960s so far as usage of identity is concerned“ (Gleason, 1983: 928). Ähnlich auch Weigert: „Ethnicity, above all, emerged as a central and hot issue during the 1960s and continues into the 1980s. The phrase ‚ethnic identity‘ quickly became a cause for national policy as well as an issue for self-definition and defense“ (Weigert, 1986: 23). Den Zusammenhang mit der Verbreitung von Identitätspolitiken und den Konsequenzen einer außergewöhnlich schnellen Transformationen der Gesellschaften seit Ende der 60er Jahre hebt Hobsbawm hervor (vgl.: Hobsbawm, 2000). Zur Begriffsgeschichte von Identität und den gesellschaftlichen Veränderungen in Verbindung mit theoretischen Umwälzungen in den Sozialwissenschaften in den Vereinigten Staaten seit den 70ern vgl. genauer: (Hollinger, 1997).

³⁵ Und auch in einer Standardeinführung zur Sozialforschung, besonders zur Theorie und Methode der Untersuchung sozialer Beziehungen aus dem gleichen Jahr wird Identität für unverzichtbar erklärt: „The concept of identity seems essential to the study of relations between social structure and personality.“ (Miller, 1963: 695)

er zu *dem* Grandseigneur der amerikanischen Psychoanalyse wurde, dessen Ansichten über „Identität“ auch in den Massenmedien diskutiert werden konnten.³⁶ Schließlich war die Rede von kollektiven „Identitäten“ in den USA derart verbreitet, dass Gleason seinen Artikel *Identifying Identity* von 1983 mit der Feststellung beginnen konnte: „Today we could hardly do without the word identity in talking about immigration and ethnicity“ (Gleason, 1983: 910).

Das Phänomen der sogenannten „new ethnicity“ ist der entscheidende Katalysator für die politische und mediale Durchsetzung von „Identität“ in den USA. Voraussetzung dafür war jedoch eine Begrifflichkeit, die einerseits konnotativ unbelastet und andererseits auf die spezifischen Fragen der US-amerikanischen Gesellschaft zugeschnitten schien und sich mit einflussreichen sozialwissenschaftlichen Theorietraditionen legieren konnte. Daraus resultiert eine schier unbegrenzte Fungibilität der Identitätsterminologie, die Erikson selbst eindrucksvoll unter Beweis stellte, indem er in seinen Texten immer wieder versucht die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Situationen in den Vereinigten Staaten mit Hilfe seines Identitätskonzepts zu erklären.³⁷

Um jedoch zu klären, ob es Erikson gelingt durch seine Kritik am „culture-and-personality“-Ansatz der Nationalcharakterstudien das Verhältnis von individueller Integration und subjektiver Zugehörigkeit in modernen Gesellschaften angemessen zu erfassen, ist es nötig die theoretischen Implikationen des neuen Begriffs genauer zu untersuchen. Für diese Analyse des Identitätskonzepts von Erikson bietet sich vor allem die Arbeit *Ego-Development and Historical Change* von 1946 an. In dieser Einführung von „Identität“ als Schlüsselbegriff wird besonders deutlich, aufgrund welcher theoretischen und gesellschaftlichen Überlegungen dieses Modell bei Erikson seine spezifische Form findet. „Identität“ wird als sozialpsychologische Erweiterung in Abgrenzung zum Freudschen Triebmodell eingeführt und mit Ansätzen der neofreudianischen Ich-Psycho-

³⁶ Vgl. dazu: (Gleason, 1983: 915), (Niethammer, 2000: 268ff.).

³⁷ Dazu beigetragen hat sicherlich auch, dass sich anhand von Eriksons Schriften die zentralen gesellschaftspolitischen Themen in den USA des 20. Jahrhunderts rekonstruieren lassen: So hält er nach dem großen Erfolg von Handlins *The Uprooted* einen Vortrag über *Uprooting and Resettlement* (abgedruckt in: (Erikson, 1964)), anlässlich der Nachkriegsdiskussion über Totalitarismus einen über *Wholeness and Totality*, zur schwarzen Bürgerrechtsbewegung und zur Frauenbewegung der 60er Jahre erscheinen die Texte *The Concept of Identity in Race Relations* und *The Inner and the Outer Space: Reflections on Womanhood* (alle Texte wiederveröffentlicht und übers. in: (Erikson, 1968b)). Im Rahmen der *Jefferson Lectures* 1973 hält er eine Vorlesung, in der die Studentenproteste und der Vietnam-Krieg thematisiert werden (dt. veröffentlicht als *Dimensionen einer neuen Identität* (Erikson, 1974)). Allen Schriften liegt das Identitätskonzept in der Beziehung von „Gruppenidentität“ und „Ich-Identität“ als zentrales Analysemodell der gesellschaftlichen Probleme zugrunde. Darin zeigt sich nicht nur, dass Erikson – entgegen Niethammers Behauptung Erikson sei nach *Kindheit und Gesellschaft* „vom Irrweg nationaler Identität zur individuellen zurückgekehrt“ (Niethammer, 2000: 313) – bis zuletzt an seinen Überlegungen zu kollektiven Identitäten festgehalten hat, sondern auch die beliebige Einsetzbarkeit seines Identitätskonzepts, die sicherlich ebenfalls für die breite Etablierung dieser Terminologie relevant ist.

logie fusioniert: Die Annahme einer „Gruppenidentität“ wird zunächst in Auseinandersetzung mit Freuds Kulturtheorie, besonders seiner Massenpsychologie als positiver kultureller Bezugsrahmen konzipiert. Zur Erklärung des Zusammenhangs mit individuellen Strukturen werden daraufhin „Ich-Identität“ und „Ich-Synthese“ als die subjektseitigen Vermittlungsinstanzen der „Gruppenidentität“ bestimmt. In dieser Form soll das Identitätsmodell nicht nur die gesellschaftlichen Probleme der amerikanischen Gegenwart besser erklären, sondern auch dazu beitragen individuell pathologische Auswirkungen effektiver therapieren zu können.

(II) Eriksons Identitätskonzeption

Im Text *Ego-Development and Historical Change* ist es gerade Eriksons Kritik an der psychoanalytischen Theorie Freuds, an die seine Konzeption als Gegenentwurf und Lösungsvorschlag anschließt, welche die Struktur seines Identitätsmodells besonders deutlich werden lässt. Laut Erikson kann man in der Theoriebildung Freuds eine geschichtlich bedingte Verengung des Untersuchungsfelds nachzeichnen. Seiner Meinung nach haben in der Freudschen Psychoanalyse vor allem von den Ansprüchen des „Es“ ausgehende, individuelle Triebchicksale im Zentrum gestanden. Diese habe daher in ihren Anfängen lediglich „die Versklavung des Menschen durch das Es studiert“ (Erikson, 1946a: 53). Zu zusätzlichen Einschränkungen in der Theoriebildung Freuds komme es dadurch, dass er physikalische Erkenntnisse der Energieerhaltung auf die Psychologie anwandte und seine Kulturstudien den soziologischen Vorstellungen seiner Zeit verhaftet waren.³⁸ Diese restringierte Sichtweise zeigt sich für Erikson besonders in der Konzeption der Kultur in der bisherigen Psychoanalyse. Durch die Fokussierung auf das „Es“, hat sie sich mehr „mit den individuellen und den regressiven als mit den kollektiv-fördernden Aspekten“ (Erikson, 1946a: 40) beschäftigt. Dies macht Erikson in einer knappen Ausführung zur Freudschen Positionierung des „Ichs“ wie folgt deutlich: „In großen Zügen war der Ich-Begriff zunächst durch seine besser bekannten Antipoden, das biologische Es und die soziologischen ›Massen‹ definiert: Das Ich, dieses individuelle Zentrum

³⁸ Vgl.: (Erikson, 1946a: 12, 18; 1950: 11). Erikson konstruiert in diesem Zusammenhang auch eine historische Stufenfolge psychoanalytischer Theorieentwicklung. Nach der einseitigen Ausrichtung auf das Es habe die Psychoanalyse das „Ich“ und seine Abwehrmechanismen in den Mittelpunkt gestellt. Gegenwärtig lasse sich eine erneute Verschiebung durch ausdrückliche Einbeziehung der historischen Bedingungen als zentraler Faktoren der Ich-Entwicklung feststellen. Damit erst vervollständige sich die psychoanalytische Erkenntnis der Neurosen. Selbst wenn man dieser äußerst schematischen Darstellung zustimmt, lässt sie sich doch nicht als reine Fortschrittsgeschichte auffassen, wie Erikson es unterstellt (Vgl.: (Adorno, 1952), (Marcuse, 1963), (Jacoby, 1978)). Seine Darstellung ist allerdings dafür geeignet seine eigene Theoriebildung als adäquaten Ausdruck dieser Entwicklung zu stilisieren.

organisierter Erfahrung und vernünftigen Planens, war einerseits von der Anarchie der Triebe, andererseits von der Gesetzlosigkeit der Gruppenpsyche bedroht. [...] So setzte der frühe Freud sein furchtsames ›Ich‹ zwischen das Es in ihm und die Massen des Pöbels um ihn. Als Hüter der gefährdeten Moral des so eingekreisten Menschen bestellte Freud das Ideal-Ich oder Über-Ich innerhalb des Ichs“ (Erikson, 1946a: 13).³⁹ Für Erikson verhält es sich daher so, dass der Sexualforscher Freud solchermaßen die gesellschaftliche Einbindung des Individuums nur negativ konzipiert. Daher ist seine Theorie nicht dazu geeignet einen Begriff von sozialer Organisation zu entwickeln, der über eine negative Beschreibung der individuellen Teilhabe an gesellschaftlichen Gruppen hinausreicht. Den Grund hierfür erblickt er in der historisch eingeschränkten Ausrichtung an der Massenphänomenologie der nachrevolutionären Soziologie Le Bons. Dies hat, so Erikson, in der psychoanalytischen Forschung dazu geführt, die regressiven Auswirkungen der libidinösen Massenbindungen in unzulässiger Weise als allgemeine Konsequenz von sozialen Organisationsformen des Individuums zu betrachten.

Eriksons zentrales Argument ist, dass in dieser Abwertung der „Masse“ und der negativ bestimmten Kennzeichnung des „Über-Ich“ als strafende Instanz der befähigende Charakter von Kultur unterschlagen wird. Deshalb habe die psychoanalytische Theorie die Vermittlung von kulturellen Einflüssen und Bedingungen auf die Entwicklung von Persönlichkeitsstrukturen und damit auch die gesellschaftliche Spezifität psychischer Konflikte nicht adäquat erfassen können. Sozialisation ist jedoch, so Erikson, immer Sozialisation in einer bestimmten Kultur und unter bestimmten historischen Bedingungen: „Menschen, die derselben Volksgruppe angehören, in derselben geschichtlichen Zeit leben oder auf dieselbe Art und Weise ihr Brot verdienen, werden auch von gemeinsamen Vorstellungen von gut und böse geleitet“ (Erikson, 1946a: 11). Eine historisch und gesellschaftlich aufgeklärte Psychoanalyse muss daher „die Beziehung des kindlichen Ichs zu den historischen Leitbildern seiner Zeit“ (ebd.) berücksichtigen. Diesem konstitutiven Verhältnis ist jedoch in der „psychoanalytische[n] Ich-Psychologie [...] nicht mit genügend spezifischer Theoriebildung begegnet“ worden (ebd.). Diese hat für Erikson durch das Festhalten an den Freudschen Konzeptionen weder die Kategorien noch eine Theorie

³⁹ Eine übereinstimmende Darstellung findet sich auch in *Kindheit und Gesellschaft*. Dort beschreibt Erikson die Psychoanalyse Freuds als Therapie für diejenigen, die „mit den Komplexen, die aus ihrem dämonischen Es aufsteigen, Frieden zu schließen“ lernen wollen. Freuds eigener „Wurzelgrund“ sei allerdings, „das Zeitalter der Aufklärung und die Reife Geistigkeit der jüdischen Rasse“ gewesen, weshalb er selber auch „von seinem sicheren Standort intellektueller Integrität aus gewisse grundlegende Moralbegriffe und mit ihnen auch eine kulturelle Identität als selbstverständlich voraussetzen [konnte]. Für ihn stand das Ich wie ein vorsichtiger [...] Patrizier mitten zwischen der Anarchie der Urtriebe und der Furie des archaischen Gewissens, aber auch zwischen dem Druck der bürgerlichen Konventionen und der Anarchie des Massegeistes“ (Erikson, 1950: 275ff.).

entwickelt, die dieser Vermittlung gerecht werden. Eine andere Perspektive ist daher nötig: „Wir haben uns von der Betrachtung der in einer amorphen oder von einem Führer angeführten Menge aufgehenden Ichs ab- und dem Problem des Ursprungs des frühkindlichen Ichs im organisierten sozialen Leben zugewandt. Statt zu unterstreichen was die Gesellschaft dem Kinde alles versagt, möchten wir klären, was sie zunächst einmal dem Kinde gibt, wie sie es allein dadurch, daß sie es am Leben erhält und durch eine spezifische Form der Fürsorge für seine Bedürfnisse sorgt, zu ihrer besonderen Lebensform verleitet“ (Erikson, 1946a: 14).

So deutlich hier sein eigenes Vorhaben wird, so vereinseitigend verfährt Erikson in der Darstellung und Kritik der Freudschen Theoriebildung. Über den befähigenden Charakter der Kultur war sich Freud nämlich durchaus im Klaren. Zwar hat Erikson recht, Subjektivität und soziale Ordnung basieren in Freuds Modell letztlich auf der kulturellen Formierung und Unterdrückung der infantilen Sexualität, wobei sich der ehemals äußere Zwang im „Über-Ich“ als Instanz verinnerlichter kultureller Gebote und Normen als Selbstzwang fortschreibt, aber er sieht auch, dass der kulturelle Druck gesellschaftliche Integration und Individualität erzeugt. Zentral ist für ihn jedoch der widersprüchliche Charakter der Enkulturation, der in Eriksons Rekurs auf die psychoanalytische Kulturtheorie signifikanterweise keine Rolle spielt.⁴⁰ Weder Eriksons Beschreibung des „Ichs“ als zwischen „Masse“ und „Es“ marginalisierter Instanz, noch seine Gleichsetzung von „Masse“ und Pöbel sind der Freudschen Psychoanalyse adäquat. Denn zum einen wehrt sich Freud explizit gegen eine fälschliche Hypostasierung der Ohnmacht des „Ichs“ und hebt hervor, dass das „Ich“ gegenüber „Es“ und „Über-Ich“ in der „Verdrängung [...] seine Macht nach beiden Richtungen“ betätigt und sich das dynamische Verhältnis von „Es“ und „Ich“ außerdem auch nicht als „Kampf“ zweier getrennter Instanzen begreifen ließe (Freud, 1926 [1925]: 240 u. 241ff.). Zum anderen setzt sich Freud in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* durch seine Untersuchung „stabiler Massen“ am Beispiel von Kirche und Heer, denen er mit McDougal positive Leistungen attestiert, deutlich von Le Bon ab (Freud, 1921: 77ff.). Mario Erdheim hat daher mit Recht die Massenpsychologie Freuds als Theorie sozialer Institutionen und gesellschaftlicher Integration interpretiert (vgl.: Erdheim, 1984: 188ff.). Doch Erikson geht es nicht um die getreue Berücksichtigung der Freudschen Kulturtheorie, sondern um die theoretische Beschreibung einer Möglichkeit konfliktloser Integration und die ist mit Freud nicht zu

⁴⁰ „Das artspezifische – und warum es nicht so nennen: anthropologische – Dilemma, das von Freud ins Zentrum gerückt [...] wird, besteht darin, daß Zivilisation (im minimalistischen Sinne menschlichen Zusammenlebens überhaupt) notwendig auf individuellem Triebverzicht aufgebaut ist, daß Zivilisation die Menschen nicht glücklich macht, und daß es doch kein vorzivilisatorisches Glück gibt“ (Stender, 1996: 55f.).

haben.⁴¹ Um dies leisten zu können, bringt Erikson den positiven Begriff der „Gruppenidentität“ gegen seine Interpretation der Freudschen Massenpsychologie in Stellung, durch den allerdings die in Freuds Massenpsychologie vorliegende trennscharfe Unterscheidung zur Völkerpsychologie wieder aufgehoben wird.

Freuds angeblich beschränkter Blick auf die individuelle Regression in der Masse, soll durch einen positiven Bezug auf soziale Gruppen umgangen werden. Als Ausgangspunkt für die Einführung des Begriffs der „Gruppenidentität“ wählt er seine Erfahrungen in scheinbar statischen Gemeinwesen, die er in Indianerreservaten vorzufinden meint: „Ich möchte zuerst einmal den Begriff der Gruppenidentität durch einen Blick auf die von Mekeel und mir selbst vor einigen Jahren gemachten anthropologischen Beobachtungen illustrieren“ (Erikson, 1946a: 15). Am Paradigma von traditionsgeleiteten Stammesgesellschaften entwirft er Sozialisation als „die Art und Weise, wie eine Gruppe ihre grundlegenden Formen der Organisierung von Erfahrungen (wir nannten das die ›Gruppenidentität‹) an die ersten rein körperlichen Erlebnisse des Säuglings und, durch sie, an die Anfänge seines Ichs übermittelt“ (ebd.). Das Studium sogenannter „primitiver Gesellschaften“ ist für Erikson deshalb von paradigmatischer Bedeutung, weil sich hier „die Erziehung der Kinder [...] innerhalb eines übersichtlichen ökonomischen Systems und angesichts eines kleinen, unveränderlichen Vorrats an sozialen Leitbildern vollzieht“ (ebd.).⁴² Erikson ist also der Meinung, dass sich an den von ihm als statisch eingestuften traditionellen Gemeinwesen der sogenannten „Primitiven“ die Entsprechung von kulturellen Werten und Verhaltensweisen mit Erziehungsformen und Subjektstrukturen besonders gut studieren lässt, da diese Normen eindeutig, relativ begrenzt und in sich eindeutig sind.⁴³ Er verfolgt damit eine Herangehensweise, die versucht aus der Erforschung scheinbar relativ überschaubarer traditionsgeleiteter Stammesgesellschaften Rückschlüsse auf gesellschaftliche Phänomene der amerikanischen Gesellschaft seiner Zeit zu ziehen.⁴⁴ Hier wird

⁴¹ Ich komme unten auf diesen Aspekt zurück.

⁴² Dass Erikson seine Untersuchungen in den Indianerreservaten in den USA der 30er Jahre als Feldforschung an „primitiven“ Stammesgesellschaften versteht, betont auch Elrod: „Mit dem Hinweis auf ›das übersichtliche ökonomische System‹ bezieht Erikson sich auf eine frühere Arbeit über ‚Kindheit und Überlieferung bei zwei amerikanischen Indianerstämmen‘, die hauptsächlich von der Jagd und dem Fischfang gelebt haben. Diese zwei Stämme stehen bei Erikson exemplarisch für primitive Gesellschaften“ (Elrod, 1978: 28).

⁴³ Wer sich für diese Gesellschaften interessiert, deren Struktur Erikson hier idealtypisch aus seinen Erfahrungen in Reservaten analysieren möchte, stellt allerdings schnell fest, dass diese auch ihre Geschichte haben, in der sich Überlieferung und soziale Ordnung verändern. Was sie jedoch nicht auszeichnet – und insofern hat Eriksons Vergleich seine Berechtigung – ist die kapitalistischen Gesellschaften immantente expansive Dynamik.

⁴⁴ Es ist wahrscheinlich, dass Erikson dieses Vorgehen durch seine Kontakte mit den damals führenden Kulturanthropologen (u.a. Ruth Benedict, Margaret Mead) kennengelernt hat (vgl.: Niethammer, : 287) Vgl. zu diesem Forschungsansatz auch: (Mead, Margaret, 1972: 9), (Mitscherlich-Nielsen, 1978: 245). Insofern kann Erikson sagen, dass er mit dieser Perspektive „dem traditionellen Vorgehen der modernen Forschung [folgt], die sich in den Randgebieten unserer komplizierten, erwachsenen Welt nach einer vereinfachten

deutlich, dass Erikson die vom Subjekt ausgehende klinische Praxis als Leitlinie der psychoanalytischen Theoriebildung verlässt. Im Vergleich zur Freud'schen Psychoanalyse findet eine doppelte Modifizierung statt:

Erstens grenzt sich Erikson mit der Betonung einer schon frühkindlichen Übernahme einer Gruppenidentität von der zentralen Bedeutung des Ödipuskomplexes als psychoanalytischem Fundamentalparadigma der Kulturstiftung ab.⁴⁵ „Statt die ödipale Dreier-Situation als unveränderliches Schema für alles irrationale menschliche Verhalten zu nehmen, bemühen wir uns um eine genauere Spezifität durch Erforschung der Wege, auf welchen die Gesellschaft auf die Struktur der Familie einwirkt“ (Erikson, 1946a: 14). Er geht davon aus, dass kulturelle Gebote sehr früh auf die Struktur der Persönlichkeit einwirken, was die Relevanz der ödipalen Situation als Schlüsselkomplex für die Verinnerlichung kultureller Normen zumindest relativiert. Damit verschwindet bei Erikson jedoch sowohl die für die psychoanalytische Kulturanalyse wesentliche Frage nach der gesellschaftlichen Bearbeitung des unbewussten Schuldgefühls – wie überhaupt bei ihm die Tendenz besteht, die unbewusste Konfliktdynamik zu übergehen – als auch die analytische Relevanz der familiären Vermittlung als eigenständigem Bereich. Weitgehend ungebrochen durch eine nach Maßgabe der Psychoanalyse niemals vollständig unter die gesellschaftlich vorherrschenden normativen Imperative zu subsumierende familiäre Sozialisation wird von ihm der direkte Einfluss der „Gruppenidentität“ im schon frühkindlichen Stadium als wesentlich unterstellt.

Zweitens tritt an die Stelle einer Kulturanalyse vom „Seelenende der Welt“, die den Zusammenhang von Kultur und Tribschicksalen aus der Perspektive individueller Innerlichkeit thematisiert,⁴⁶ mit dem Begriff der „Gruppenidentität“ ein kulturalistischer Bezugsrahmen, der eine neue Vermittlungsebene zwischen Individuum und Gesellschaft schiebt. Das Problem der „Umerziehung“ der Sioux, zu dessen Erforschung und Beschreibung Erikson seine Feldforschung unternahm, stellt sich ihm als Kulturkonflikt zwischen den qua „Gruppenidentität“ erworbenen Verhaltensmustern auf Seiten der Individuen und den gesellschaftlichen Erwartungen und Normen der modernen amerikanischen Gesellschaft dar. „Wir beschrieben, wie in einem Sektor der ‚Umerziehung‘ der amerikanischen

Darstellung jener Gesetze umsieht, nach denen der Mensch lebt“ (Erikson, 1950: 107). Diese Vorgehensweise kann Erikson nur deshalb als gerechtfertigt erscheinen, weil er von einer positiven Vorstellung der anthropologischen Konstitution des Menschen an sich ausgeht.

⁴⁵ Am Beginn der gesellschaftlichen Institutionen genauso wie in der Schlüsselstelle der individuellen Enkulturation steht die kulturschaffende Funktion des Ödipuskomplexes. So lautet Freuds Fazit in *Totem und Tabu*: „So möchte ich denn zum Schlusse dieser mit äußerster Verkürzung geführten Untersuchung das Ergebnis aussprechen, daß im Ödipuskomplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen“ (Freud, 1912/13: 439).

⁴⁶ Vgl. z. B.: (Lorenzer et al., 1994: 9).

Indianer die historische Identität des Sioux-Stammes, nämlich die des – längst ausgestorbenen – Büffeljägers, der beruflichen und Klassen-Identität seines Umerziehers direkt entgegengesetzt ist“ (Erikson, 1946a: 15). Erfahrungsmuster, individuelle Strukturen und herrschende gesellschaftliche Normen fallen in solchen Situationen auseinander. Im Falle einer permanenten Konfrontation und unter den Bedingungen einer geschichtlich unmöglich gewordenen „Gruppenidentität“ – wie bei den Sioux – komme es daher zu pathologischen Reaktionsbildungen.⁴⁷ Das Entscheidende für Erikson ist hierbei: Es handelt sich nicht um ein rein psychisches Problem, sondern die spezifische Form des Konflikts lässt sich nur unter Berücksichtigung von gesellschaftlichen und historischen Gesichtspunkten – und das bedeutet für ihn nur durch eine theoretische Einbeziehung kollektiver und damit überindividueller Sinnzusammenhänge – erklären. Der Psychoanalytiker wird damit zum Kulturosoziologen, der individuell verinnerlichte Normen mit gesellschaftlicher Realität abgleichen muss. Dabei erscheint es nicht als zufällig, dass Erikson ein Beispiel wählt, in dem es um die Auflösung von überlieferter Tradition und deren Überführung in „culture“ geht. Der gesellschaftlich induzierte Zerfall traditionsfundierter Sinnzusammenhänge, der eine neue Anpassungsleistung an ein gesellschaftlich funktionales Set von Verhaltensweisen und damit neue Handlungsorientierungen nötig macht, betrifft nicht nur die Sioux in ihrem Reservat. Hier lässt sich nur in verschärfter Weise beobachten, was für Erikson eine allgemeine Erfahrung der Immigration in die USA darstellt: Die Auflösung der „feudalen“, „patriarchalischen“ und „bäuerlichen Identitäten“ der Einwanderer und die Notwendigkeit, aber auch die Chance, sich in eine Gesellschaft zu integrieren, in der Herkunft und Tradition zur individuellen Zivilreligion werden.

Im formalen Konzept der „Identität“ ist es allerdings egal, ob es sich um „Kultur“ oder „culture“ handelt. „Ich-Identität“ und „Gruppenidentität“ decken beides ab, da es in erster Linie darum geht den Prozess der Transformation selber beschreiben und erklären zu können. Erforderlich scheint aus dieser Perspektive ein Ansatz, der das Verhältnis von subjektiver Struktur, bzw. sozialisatorisch erworbenen Verhaltens- und Erfahrungsmustern und gesellschaftlich-normativem Bezugshorizont kategorial und theoretisch erfassen kann.

⁴⁷ Erikson zufolge zeigt sich die Problematik einer mangelhaften „Regulierung, die gleichzeitige Veränderungen im Organismus, in Umwelt und Ich beherrschen sollte“ (Erikson, 1946a: 26), als Kampf um eine noch nicht erreichte oder zu fragile „Ich-Identität“. Analog zu seiner Analyse der psychischen Störungen bei den Sioux und Yurok, versucht er die Symptome, die von neurotischer Rebellion, epileptischen Anfällen bis zu Hysterischen Haltungskrisen reichen, als individuelle Reaktionsweisen auf eine als schmerzlich erfahrene Diskontinuität von Ich-Organisation und sozialen Leitbildern zu dechiffrieren. Erikson rechnet dabei mit der unbewussten familiären Tradierung von „kollektiver Identität“. So hätte sich die neurotische Störung eines deutschen Jungen, der mit seinen Eltern vor dem Faschismus in die USA geflohen war, erst in dem Moment gelegt, als dessen Ausrichtung der Ich-Organisation auf die „Imago des Militärs [...], die zur Gruppenidentität so vieler Europäer gehört und für das deutsche Bewußtsein die Bedeutung einer der wenigen durch und durch deutschen und hochentwickelten Identitäten besitzt“ (Erikson, 1946a: 24), durch seinen Eintritt in die Armee mit der realen Lebenssituation zur Deckung gekommen sei.

Die Folge davon ist jedoch, dass sich die Ebene des sozialpsychologisch zu erklärenden Konflikts von derjenigen der Triebdynamik des Individuums, die die Vermittlung von unbewusster Wunschrealität und gesellschaftlicher Norm zum Gegenstand hat, zur Thematisierung des Verhältnisses zwischen subjektiver Struktur, die nun als einheitliche Bezugsgröße erscheint, und ebenfalls als konsistent angenommenen „Gruppenidentitäten“ verlagert. In den Kategorien selbst geht die Dynamik verloren.

Eriksons Einführung der positiven Bestimmung „Gruppenidentität“ und sein Verlassen des traditionellen analytischen Settings als genuinem Ort psychoanalytischer Theoriebildung durch die Einbeziehung kulturanthropologischer Forschungsansätze wird durch seine Hinwendung zur Ich-Psychologie ergänzt.⁴⁸ Hier meint Erikson eine theoretische Entwicklung vorzufinden, die mit seiner Freudkritik übereinstimmt. Seiner Meinung nach „müssen die Ich-Begriffe eine Lücke schließen“ (Erikson, 1946a: 18), die darin bestehe, dass es im Rahmen der Freudschen Triebdynamik nicht ausreichend gelingt „den Zustand relativen Gleichgewichts [...] zu bestimmen; wenn wir uns fragen, was einen Indianer kennzeichnet, der nichts weiter tut, als daß er eben Indianer ist, welcher seine Alltagsarbeit besorgt, dann fehlt uns für unsere Beschreibung ein passender Bezugsrahmen“ (Erikson, 1946a: 19f.).⁴⁹ Neben der veränderten Konfliktkonzeption ist es hier wiederum Eriksons Forderung nach einer positiven Bestimmung von Enkulturation, mit der die Einbeziehung der Ich-Psychologie begründet wird. Erikson greift dabei vor allem auf Heinz Hartmanns „konfliktfreie Sphäre des Ichs“ und Herman Nunbergs „synthetische Funktion des Ichs“ zurück.⁵⁰ Ins Zentrum seiner Untersuchungen rückt daher das „Ich“, mit der Tendenz dieses zu autonomisieren. Die Ich-Begriffe, die Erikson nun einführt, sind „Ich-Synthese“ und „Ich-Identität“. Als genuine Leistung der Synthesearbeit des nun von unbewussten

⁴⁸ Dabei stützt sich Erikson, der seine Lehranalyse 1933 in Wien bei Anna Freud beendete, auf theoretische Entwicklungen in der Psychoanalyse nach Freud; vor allem auf Anna Freuds *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1937), Heinz Hartmanns *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem* (1939) und Herman Nunbergs *Ich-Stärke und Ich-Schwäche* (1939).

⁴⁹ „Die Notwendigkeit, das relative Gleichgewicht zwischen den verschiedenen ›Seelenzuständen‹ zu definieren, wurde während des Krieges akut, und zwar bei der Beurteilung der moralischen Haltung von Soldaten. Ich hatte Gelegenheit, Beobachtungen in einem besonders extremen Milieu zu machen, nämlich dem Leben in Unterseebooten“ (Erikson, 1946a: 20).

⁵⁰ „Hartmann – wahrscheinlich der wichtigste unter den freudianischen Ich-Psychologen – löste das Ich, bzw. einen Teil des Ichs, aus den unbewußten und libidinösen Triebkräften heraus und sprach von einer ›konfliktfreien Ich-Sphäre‹“ (Jacoby, 1978: 62). Man hat versucht aus dieser Konzeption eine neue Basis für sozialpsychologische Arbeiten zu gewinnen, indem man das Ich-Stärkende dieser sekundären Autonomie des „Ichs“ hervorgehoben hat. Danach kann die Ich-Autonomie als Kompromiss zwischen unbewussten Wünschen und gesellschaftlichem Rollenhandeln aufgefasst werden: Die individuelle Abwehr stimmt dann mit gesellschaftlich akzeptierten Mustern überein und stärkt das Realitätsprinzip. So z.B. bei: (Bettelheim et al., 1964). Allerdings „besteht die Gefahr dieser ich-psychologischen Weiterentwicklung der Psychoanalyse darin, das Ich zwar nun nicht mehr auf seinen monadologisch begriffenen Konflikt, wohl aber auf eine bloß soziologische ›Identität‹ zu reduzieren, deren Beziehungen zum Abgewehrten unter dem Eindruck der Bedeutung des Anschlusses an die Soziologie vernachlässigt werden“ (Horn, 1971: 108f.). Zur Kritik vgl. auch: (Adorno, 1952: 20) u. (Horn et al., 1978).

Konflikten weitgehend freien „Ichs“ beschreibt er eine Form der reduktionistischen Aufteilung: Das „Ich“ versuche fortlaufend sowohl das stärkste negative wie auch das bedeutendste positive Idealbild in sich aufzunehmen, um „die ganze Bilderwelt [...] in einfache Alternativen aufzuteilen“ (Erikson, 1946a: 28). Im Kern geht es dabei um eine psychische Leistung und deren Lokalisierung im „Ich“, die – in Anlehnung an Hartmans Konzept der sekundären Autonomie – eine strukturelle Übereinstimmung mit den Gruppenidentitäten aufweisen soll. „Die synthetische Funktion des Ichs ist ständig an der Arbeit die Fragmente und offenen Fragen der gesamten Kindheitsidentifikationen unter eine stets kleinere Zahl von Bildern und Gestalten zu subsumieren. Es benutzt dabei nicht nur historische Leitbilder, sondern verwendet auch ganz individuelle Methoden der Verdichtung und Verbildlichung, die für die Produkte der kollektiven Bilderwelt typisch sind“ (Erikson, 1946a: 29). Wichtig ist hierbei vor allem, ob die Verbindung dieser individuellen Wahrnehmungsreduktion durchs „Ich“ mit den kollektiven Leitbildern, d.i. der „Gruppenidentität“, übereinstimmt. Denn nur, wenn dies der Fall ist, stellt sich subjektiv ein genuines Gefühl vom Zusammenhang mit der Gruppe her, das Erikson als „Ich-Identität“ bestimmt: „Aus der Wahrnehmung, daß seine individuelle Weise, Erfahrungen zu verarbeiten (seine Ich-Synthese), eine erfolgreiche Variante einer Gruppenidentität ist und im Einklang mit der Raum-Zeit und dem Lebensplan der Gruppe steht, muß das heranwachsende Kind ein belebendes Realitätsgefühl ableiten können. [...] Dieses Selbstgefühl ist keineswegs nur eine narzißtische Bestätigung der infantilen Omnipotenz (die wäre billiger zu haben); es erstarkt vielmehr zu der Überzeugung, daß das Ich wesentliche Schritte in Richtung auf eine greifbare kollektive Zukunft zu machen lernt und sich zu einem definierten Ich innerhalb einer sozialen Realität entwickelt. Dieses Gefühl möchte ich Ich-Identität nennen“ (Erikson, 1946a: 17f.).

Das Verhältnis von „Gruppenidentität“, Ich-Synthese und „Ich-Identität“ stellt sich nun wie folgt dar: Unter „Gruppenidentität“ lassen sich ex objectivo die für eine kulturelle Gruppe spezifischen und institutionell verankerten Werte, Normen und Verhaltensmuster bezeichnen, die durch transgenerationelle Weitergabe qua Erziehung einen konsistenten Traditionszusammenhang bilden. Die individuell jeweils spezifischen Bedürfnis-, Verhaltens- und Erfahrungsstrukturen (individuelle Ich-Synthesen) sind dadurch kulturell präformiert, sie bilden nur einen kulturell bestimmten kleinen Kreis möglicher menschlicher Subjektstrukturen ab. Und dieses Entsprechungsverhältnis hat, so Erikson, seinen Ort im subjektiven Erleben als Gefühl der „Ich-Identität“, das im Wesentlichen das Gefühl sozialer Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gruppe ist und damit zugleich die Basis subjektiver Handlungs- und Realitätssicherheit bildet. Anders gesagt: Die „Gruppenidentität“ liefert den Kreis gesellschaftlich anerkannter Verhaltensweisen, die der

Herausbildung von personaler „Identität“ dienen und diese in Ihrer Ausprägung bestimmen und begrenzen. Wenn dies gelingt, entsteht laut Erikson „Ich-Identität“ als ein Gefühl persönlicher Kontinuität, Kohärenz und gesellschaftlicher Anerkennung. „Gruppenidentität“ kann daher als notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der „Ich-Identität“ angesehen werden, da sie den lebensgeschichtlich immer schon vorgängigen Bezugsrahmen für deren Erwerb liefert. Die Übernahme von „Gruppenidentitäten“ ist dabei nicht nur sozialisatorisch unausweichlich und sorgt für eine notwendige Orientierungsleistung des Subjekts, das bei Nichtübereinstimmung mit den kollektiven Idealbildern droht psychisch zu erkranken, sondern ist darüber hinaus auch der psychischen Arbeit des „Ichs“ angemessen, das zur Realitätsbewältigung bemüht ist sämtliche Wahrnehmungen unter möglichst eindeutige Alternativen zu subsumieren, wobei wiederum die kulturell vorgegebenen positiven und negativen Leitbilder eine strukturierende Funktion übernehmen. Im Kern besetzt der Identitätsbegriff bei Erikson damit die Stelle der theoretischen Vermittlung von Individuum und Gesellschaft. Die Herausbildung von „Ich-Identität“ wird letztlich zum „adjustment“ ans vorgefundene Allgemeine. Eindeutigkeit und konfliktfreie Übereinstimmung werden schon vor jedem Inhalt als normative Notwendigkeit unterstellt. Eriksons Theorie betont den Menschen als Sozialcharakter, wobei die individuellen Kosten dieser Anpassungsleistung nicht länger ins Gewicht fallen. Dieses Ineinandergreifen von Kultur und Subjektivität wird begrifflich durch die zweifache Verwendung von Identität in personaler und kultureller Hinsicht ausgedrückt und mit den selben Bestimmungen versehen: „So ist Ich-Identität unter diesem subjektiven Aspekt das Gewährwerden der Tatsache, daß in den synthetisierenden Methoden des Ichs eine Gleichheit und Kontinuität herrscht und daß diese Methoden wirksam dazu dienen, die eigene Gleichheit und Kontinuität auch in den Augen der Anderen zu gewährleisten.“ (Erikson, 1946a: 18)⁵¹ Konstruiert wird dadurch ein Entsprechungsverhältnis zwischen der Tätigkeit der Ich-Instanz, den individuell einsozialisierten Verhaltensmustern und der gruppenspezifischen Organisationsform einer kollektiven Lebenspraxis, das den Schwerpunkt der theoretischen Analyse von der inneren Konflikt- und Triebdynamik zu einem soziokulturellen Analogieverhältnis von „Gruppen“- und „Ich-Identität“ verschiebt. Am Ende der Reformulierung der Freudschen Kultur- und Metatheorie steht damit bei Erikson eine formalistisch argumentierende Entsprechungstheorie, in welcher der Identitätsbegriff normativ die Notwendigkeit innerer und gesellschaftlicher Konsistenz und Kontinuität impliziert, die jedoch von jeglicher inhaltlichen Bestimmung entleert sind. In

⁵¹ Deutlicher wird Erikson hier in einem späteren Text: „Wir haben es mit einem Prozeß zu tun, der im Kern des Individuums ›lokalisiert‹ ist und doch auch im Kern seiner gemeinschaftlichen Kultur, ein Prozeß, der faktisch die Identität dieser beiden Identitäten begründet“ (Erikson, 1968b: 18).

dieser Hinsicht liegt seiner Konzeption ein auf anthropologische Grundannahmen rekurrendes Entwicklungsmodell zugrunde. „Identität“ als positiver Gegenbegriff zu Masse und „Über-Ich“ ist nun derart abstrakt, dass er sich auf die unterschiedlichsten gesellschaftlichen und individuellen Konstellationen anwenden lässt. Die von Erikson geforderte Positivität erschöpft sich im Erhalten eines inhaltslosen konfliktfreien Zustands. Dieser besteht nur darin, dass die „beschränkte Anzahl sozial bedeutungsvoller Modelle“ (Erikson, 1946a: 22), die der Bildung der „Ich-Identität“ den Rahmen vorgeben, „zugleich die Erfordernisse der Reifungsphase erfüllen, in der sich der Organismus befindet, und der Art und Weise entsprechen, wie das Ich seine Synthesen zu finden pflegt“ (ebd.). Diesen Zustand zu erreichen und zu kultivieren ist, laut Erikson, sowohl das Ziel der Subjektwerdung wie auch von jeglicher Kultur und stellt letztlich auch das Bestreben der therapeutischen Arbeit dar: „Was aber der Unterseebootmatrose an Bord, der Indianer bei der Arbeit und das heranwachsende Kind mit allen Menschen gemeinsam haben, die sich mit dem, was sie tun, und wo sie es tun, eins fühlen, entspricht jenem ›Mittelzustand‹, den wir unseren Kindern wünschen möchten, wenn sie älter werden, und den wir unseren Patienten wünschen [...]. Wir erkennen diesen Zustand daran, daß das Spiel freier, die Gesundheit strahlend, das Geschlechtsleben reifer und die Arbeit sinnvoller geworden ist“ (Erikson, 1946a: 21). Historisch und gesellschaftlich veränderte Sozialisationsbedingungen können auf dieser formalen Ebene keinen Eingang in die Bestimmungen gelungener Persönlichkeitsentwicklung finden. Insofern trifft Lorenzers Kritik an der formalen Inhaltslosigkeit der Theorie von Erikson: „In der Eriksonschen Erläuterung freilich ist der Begriff ›Identität‹ [...] an der Brechungsstelle einer erklärenden Psychologie und einer formalen Soziologie untergebracht, wobei er beide Male im Feld nomothetischer Wissenschaft verbleibt. Die gesellschaftliche Realität ist diesem Begriff ›Identität‹ äußerlich. [...] Psychoanalyse wird festgelegt auf die Ahistorizität einer allgemeinen Psychologie“ (Lorenzer, 1973: 81f.).

Die Kehrseite dieses formalisierten Entsprechungsverhältnisses ist jedoch dessen kulturalistische Konkretion. Nicht nur wird Identität als universalistische Kategorie am Paradigma kultureller Differenz eingeführt, sondern als ethnisch vorgestellte gesellschaftliche Stereotypisierungen gelten Erikson als konstitutive Elemente einer „Gruppenidentität“, da seiner Ansicht nach „unbewußte Assoziationen von nationalen ethnischen mit moralischen und sexuellen Alternativen [...] ein notwendiger Bestandteil jeder Gruppenbildung“ sind (Erikson, 1946a: 28). Mit dieser kulturalistisch-ethnisierenden Perspektive versucht Erikson mit einem Problem zurechtzukommen, das eine vom individuellen Triebchicksal ausgehende Psychoanalyse alleine nicht klären kann: Die Frage nach der subjektiven Relevanz und Funktionalität gesellschaftlich bereitliegender, bzw. kollektiver

Schemata. Denn „die dynamische Innerlichkeit birgt keine Welten, selbst keine unbewußten, die nicht gesellschaftlich vermittelt wären. In den Schründen der Lebensgeschichte ›wesen‹ keine Bilder vom Feind (und auch keine anderen archetypischen), die nicht im Verlauf des Sozialisationsprozesses dorthin verbracht worden wären“ (Horn, 1971: 95). Keine allein psychoanalytisch argumentierende Theorie kann z.B. erklären, wieso gerade bestimmte gesellschaftliche Gruppen gehasste und diskriminierte Kollektivobjekte werden und andere nicht. Woher kommt das gesellschaftliche Imago vom „kleinen, verschrumpelten, schmutzigen Juden“ (Erikson, 1946a: 27)? Außerdem kann sie deren politische Wirkmächtigkeit, überhaupt deren gesellschaftsgeschichtliche Entstehungsgründe nicht erfassen. Eriksons Einführung des Begriffs „Gruppenidentität“ kann man daher als Versuch begreifen einer Dimension gesellschaftlicher Objektivität theoretisch Rechnung zu tragen, die im subjektiven Selbstverständnis regelmäßig eine wichtige Rolle spielt, deren Herkunft aber im Rahmen psychoanalytischer Triebtheorie kaum begriffen werden kann.

Es macht die Qualität von Eriksons Arbeit aus, dass er für diese Frage nach der Genese kollektiver Schemata erneut eine theoretische Antwort sucht. Doch das von ihm an die Stelle der kultur- und massentheoretischen Überlegungen Freuds gerückte Verhältnis von „Ich“- und „Gruppenidentität“ scheitert an der Frage nach dem Vermittlungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft. Zu offensichtlich ist in seinem Ansatz eine Distanzlosigkeit angelegt, die nicht erkennen lässt, wie das Individuum im Prozess der Sozialisation die Fähigkeit erwerben kann mit divergierenden Erwartungen und Normen zurechtzukommen. Zumal auch in Eriksons Fassung einer „Gruppenidentität“ der Aspekt einer gesellschaftlich integrativen Funktion vor einer inhaltlichen oder reflexiven Bestimmung dominiert. Seine Identitätstheorie ist insofern integrationistisch, als sich dort bei der Frage nach der Autonomie des Individuums und seiner Fähigkeit sich kritisch-reflexiv zu gesellschaftlichen Normen zu verhalten eine auffällige Lücke zeigt.

Auch wenn Erikson sicherlich keine vollkommen starre Charakterstruktur als wünschenswertes Ziel vor Augen hatte, so betont er doch die Notwendigkeit einer individuellen Integration durch die lediglich als unproblematische Übernahme begriffene Adaption einer „Gruppenidentität“.⁵² Diese Annahme einer individuell notwendigen Aneignung gruppenspezifischer Verhaltensweisen dispensiert ihn davon, das Problem der Vermittlung von Kultur im Individuum dynamisch zu fassen, womit gleichzeitig – durch seine Verortung dieser Prozesse in der sogenannten Ich-Synthese – die lebensgeschichtlichen Konflikte dieser Integrationsleistung unterschlagen werden. Erikson „gilt sein kultureller Bezugs-

⁵² Vgl. auch: (Erikson, 1946a: 15).

rahmen, ihm gelten die von ihm angetroffenen unauffälligen Gleichgewichte zwischen Trieb und Gesellschaft gleichsam als ‚kostenlos‘ und deshalb als wertvoll“ (Horn et al., 1978: 11). Das hat unmittelbar damit zu tun, dass er von dem Antagonismus von Trieb und Gesellschaft, der Freuds kulturtheoretische Schriften bestimmt, nichts mehr wissen will. Es ist Freuds zentrale These, „daß sich jede Kultur auf Zwang und Triebverzicht aufbauen muß. [...] Man hat, meine ich, mit der Tatsache zu rechnen, daß bei allen Menschen destruktive, also antisoziale und antikulturelle Tendenzen vorhanden sind und daß diese bei einer großen Anzahl von Personen stark genug sind, um ihr Verhalten in der menschlichen Gesellschaft zu bestimmen“ (Freud, 1927: 141).⁵³ Der Kern von Eriksons Kritik richtet sich dabei gegen die psychoanalytische Einsicht in die Qualität unbewusster Wunschwirklichkeit, wie sie die psychoanalytische Untersuchung des Traums paradigmatisch entschlüsselt hat. Dort zeigt sich, so Freud, dass „das tiefste Wesen des Menschen in Triebregungen besteht, die elementarer Natur, bei allen Menschen gleichartig sind und auf die Befriedigung gewisser ursprünglicher Bedürfnisse zielen. Diese Triebregungen sind an sich weder gut noch böse. [...] Zuzugeben ist, daß alle die Regungen, welche von der Gesellschaft als böse verpönt werden – nehmen wir als Vertretung derselben die eigensüchtigen und die grausamen – sich unter diesen primitiven befinden“ (Freud, 1915: 41). Soziale Ordnung und „Kultureignung“ der Menschen basierten daher zum großen Teil auf der gesellschaftlichen Unterdrückung dieser „primitiven“ Triebregungen. Die Sittlichkeit des Kulturmenschen ist gesellschaftliches Produkt – menscheitsgeschichtlich sowie individuell erworben durch einen Prozess, in dem sich die Angst vor Liebesverlust, Autorität und Gewalt in Selbstzwang umgesetzt hat. Was auf diese Weise unterdrückt und kulturell abgewehrt wird, ist damit jedoch nicht verschwunden. Die provozierende Erkenntnis der Psychoanalyse besteht gerade darin, dass sich die gesellschaftlich tabuierten Triebregungen unbewusst am Leben erhalten. „Man kann den [...] Sachverhalt nicht anders beschreiben als durch die Behauptung, daß jede frühere Entwicklungsstufe neben der späteren, die aus ihr geworden ist, erhalten bleibt; [...] das primitive Seelische ist im vollsten Sinne unvergänglich“ (Freud, 1915: 45). Unter der zivilisierten Fassade der gesellschaftlich geforderten Sittlichkeit führen starke antisoziale, destruktive und elementare Triebwünsche eine unbewusste Fortexistenz,⁵⁴ in der Freud aufgrund einer

⁵³ In dieser These drückt sich bei Freud durchaus eine Reflexion auf das gesellschaftsgeschichtliche Problem seiner Zeit aus: Den ersten Weltkrieg. Das massenhafte Töten und Sterben auf den Schlachtfeldern wird bei Freud während des Krieges zum Ausgangspunkt eines erneuten Nachdenkens über das Verhältnis zwischen Kultur und Aggression. Vgl.: (Claussen, 1995b: 34), (Gay, 1987: 387ff.). „Dieser Pessimismus hat sich in der Geschichte seither grausam bewahrheitet; die politische Hoffnung auf eine Abwendung der destruktiven Kräfte wurde grundsätzlich enttäuscht“ (Schmid-Noerr, 1987: 676).

⁵⁴ Freud rechnet vor allem mit Inzest, Mordlust und Kannibalismus (vgl.: Freud, 1927: 144).

besonderen Fähigkeit der seelischen Entwicklung zur Regression eine latente Bedrohung der Gesellschaft, eine virtuelle Kulturfeindschaft erkennt.

In der Vereinseitigung des Identitätsmodells wird diese Dimension „primitiver“ Wunschrealität verharmlost. Erikson verfährt insofern rationalistisch, als er das „Ich“ von der Vermittlung mit nicht restringierten Leidenschaften abtrennt und dieser Instanz die Notwendigkeit einer konfliktfreien „Identität“ zuschreibt. Diese Verselbstständigung des „Ichs“ gegenüber dem „Es“ wird besonders in Eriksons Fassung der zweiten Topik Freuds deutlich. Erikson führt aus, dass das, was der Psychoanalytiker „als Es, Ich und Über-Ich bezeichnet, nicht streng abgeteilte Kammern innerhalb der Kapsel einer Lebensgeschichte sind. Sie spiegeln vielmehr drei wesentliche Prozesse wider, deren gegenseitige Abhängigkeit die Form des menschlichen Verhaltens bestimmt. Diese sind: 1) der Prozeß der Organisation des menschlichen Körpers innerhalb der Raum-Zeit eines Lebenszyklus (Evolution, Epigenese, Libidoentwicklung usw.). 2) der Prozeß der Organisierung der Erfahrung durch die Ich-Synthese (Ich-Raum-Zeit; Ich-Abwehrmechanismen; Ich-Identität usw.). 3) der Prozeß der sozialen Organisation der Ich-Organismen in geographisch-historischen Einheiten (kollektive Raum-Zeit; kollektiver Lebensplan, Produktionsethos usw.)“ (Erikson, 1946a: 52f.). Diese Widerspiegelungstheorie ignoriert die eigene Logik sowohl der „Ich“- wie auch der „Über-Ich“-Bildung. An die Stelle einer innerpsychischen Konflikt- bzw. Triebdynamik tritt eine Prozesslogik voneinander getrennter Bereiche, die auch hier wieder lediglich als formales Entsprechungsverhältnis aufgefasst wird. Erikson ordnet hier dem „Es“ eine rein leibhafte Dimension libidinöser und körperlicher Entwicklung zu und konzipiert das „Über-Ich“ als getreues Abbild gesellschaftlicher Anforderungen und Normen. Entsprechend wird nun das „Ich“ zum Inbegriff von Integration, Subjektivität und Persönlichkeitsbildung. Kurz: Erikson verdinglicht die Instanzen der zweiten Topik. Hierin liegt die Basis seiner Illusion einer problemlosen Einheit und Konfliktfreiheit des „Ichs“, die psychoanalytisch nicht zu haben ist: „Das Individuum ist nun für uns ein psychisches Es, unerkant und unbewußt, diesem sitzt das Ich oberflächlich auf, aus dem W-System [Wahrnehmungs-System] als Kern entwickelt. Streben wir nach graphischer Darstellung, so werden wir hinzufügen, das Ich umhüllt das Es nicht ganz, sondern nur insoweit das System W dessen [des Ichs] Oberfläche bildet, also etwa so wie die Keimscheibe dem Ei aufsitzt. Das Ich ist vom Es nicht scharf getrennt, es fließt nach unten hin mit ihm zusammen“ (Freud, 1923: 292). Das „Es“ ist das primäre Prinzip, das „Ich“ das lebensgeschichtlich durch Objektbesetzungen und Identifizierungen erworbene, sekundäre. Indem Erikson die genetische Beziehung von „Es“, und „Über-Ich“ verfehlt, entgeht ihm die mit der Freudschen Rückführung des „Ichs“ auf das „Es“ verbundene Aporie kultureller Integration und vernünftiger Beherrschbarkeit menschlicher

Leidenschaften.⁵⁵ Erikson stellt das Moment der Natur im Subjekt zwar nicht in Abrede, aber er verfehlt mit seinem Modell der Ich-Autonomie, die sich durch gleichsam organisch konzipierende Prozesse konstituieren soll, die psychoanalytische Erfahrung des Nichtidentischen im Subjekt. Obwohl nach wie vor der Libidoentwicklung ein selbstständiges Moment zugestanden wird, unterläuft dieser Ansatz, der zwischen Trieb und gesellschaftlichen Normen eine Vermittlungsinstanz konfliktfreier Ich-Synthese einschiebt, die Radikalität der Freudschen Triebtheorie: „Die Aporie, daß dieser Gegenstand [der Psychoanalyse] sowohl ein ›natürlicher‹ als auch ein ›sozial hergestellter‹ ist [...]: dieses Grundproblem [...] wird nun auf eigentümliche Weise suspensiert. Die Verbindung von biologischen Prozessen und Gesellschaft ist im schlechten Sinne aufgehoben in einem Ich-Begriff, der durch Hartmanns ›konfliktfreie Sphäre‹ jene Autonomie erhalten hat, die das Subjekt von seinem Grund in biologisch-materiellen Prozessen ablöst“ (Lorenzer, 1973: 81). In Eriksons Fassung einer kulturalistisch determinierten „Ich-Identität“ liegt damit eine Überschätzung des „Ichs“, die „die psychoanalytisch namhaft gemachte Aporie der ›Mündigkeit‹“ (Stender, 1996: 57) ignoriert. Seine Kritik an einer naturalisierend-spekulativen triebtheoretischen Basis führt zu einer Reformulierung, die den Gehalt der psychoanalytischen Thesen entscheidend verkürzt, anstatt ihn zu dechiffrieren.⁵⁶

Die Konsequenzen zeigen sich besonders deutlich bei Eriksons Behandlung einer „negativen Identität“. Hier schleicht sich die abgewehrte triebtheoretische Dimension in die Phänomenologie des kollektiven Ressentiments unreflektiert wieder ein. Die Annahme von unbewussten negativen „Identitäten“ wird von Erikson unter Rekurs auf seine therapeutischen Erfahrungen in der Analyse Erwachsener eingeführt, bei denen sich ein unbewusstes Fortdauern von Identifizierungen mit bestimmten „Gruppenidentitäten“ beobachten ließe. Daher schließt er auf eine „historische Verankerung der Symptome“ (Erikson, 1946a: 27). Es zeige sich beim Auftauchen von „negativen Identitäten“, dass „die historischen Leitbilder, die zur Zeit der infantilen Identitätskrisen bestanden, in spezifischen Übertragungen und Widerständen zutage[treten]“ (Erikson, 1946a: 26). Durch die Analyse der Widerstände gelangt Erikson zu der Annahme, dass neben den positiven kulturellen Leitbildern immer auch „negative Identitäten“ existierten, die kulturell präformiert seien. Denn regelmäßig könne man beobachten, dass sich die Krisen der Identitätsfindung und Erhaltung aus einer Verbindung individueller psychischer Konflikte

⁵⁵ „Wir werden die Natur nie vollkommen beherrschen, unser Organismus, selbst ein Stück dieser Natur, wird immer ein vergängliches, in Anpassung und Leistung beschränktes Gebilde bleiben“ (Freud, 1930 [1929]: 217).

⁵⁶ „Die Triebtheorie unverkürzt heute zur Geltung zu bringen, setzt voraus, sie zu dechiffrieren. Ihre Widersprüche sind dabei nicht von vornherein als theoretische Fehler auszumerzen, sondern als Reflexion in sich ›widersprüchlicher‹ Sachverhalte zu interpretieren, als Aufnahme von Einsichten in eine Theorie, mit der sie nicht immer vereinbar sind“ (Schmid-Noerr, 1987: 680).

und den Imagines gegensätzlicher Leitbilder ergäben. „In unserer Kultur ist es üblich, daß die unbewußt negative Identität (das Bild, dem ähnlich zu sein das Ich am meisten fürchtet) sich aus Bildern eines mißhandelten (kastrierten) Körpers, einer ethnisch fremden Gruppe und einer ausgebeuteten Minderheit zusammensetzt“ (Erikson, 1946a: 28). Diese negativen „Gruppenidentitäten“ hält er für „immer vorhanden“ (ebd.), da das „Ich“ in seiner Synthesearbeit fortlaufend versucht, sowohl das stärkste negative, als auch das bedeutendste positive Idealbild in sich aufzunehmen. Diese Form der reduktionistischen Aufteilung rechnet Erikson zur genuinen Leistung der „synthetischen Funktion des Ichs“. Er ist sich allerdings darüber im Klaren, dass es sich hierbei um soziale Konstruktionen, bzw. gesellschaftlich erzeugte und variierende Formen von kollektiven Stereotypen handelt, die immer auch die aktuellen Herrschaftsverhältnisse aufnehmen und transportieren.⁵⁷ Erikson erkennt diese Bilder als Vorurteile, die aufgrund ihrer Wahrnehmung restringierenden Folgen einen „reaktionären Einfluß“ (Erikson, 1946a: 28) ausüben könnten. Doch die Konsequenz aus seiner Verortung der Entstehung dieser Strukturen in der psychischen Arbeit des „Ichs“ ist, dass sich ihm die Existenz unbewusster Stereotypisierungen als Notwendigkeit darstellt: „Unbewußte Assoziationen von nationalen ethnischen mit moralischen und sexuellen Alternativen sind ein notwendiger Bestandteil jeder Gruppenbildung“ (ebd.).⁵⁸

Offensichtlich stößt Erikson hier auf affektiv besetzte Klischees, die eine individuelle Angstabwehr durch Abspaltung, Verschiebung und Verdichtung auf ein gehasstes Kollektiv erreichen. Aber diese Stereotypen selbst sind nicht Gegenstand einer Untersuchung, sondern bloß Teil einer Phänomenologie, die als notwendig vorausgesetzt wird. Hier zeigt sich eine doppelte Lücke in seinem Vorgehen: Weder das subjektive, noch das gesellschaftliche Moment im Konstitutionsprozess einer Konsensbildung über Ersatzsymbole lässt sich mit seinen Mitteln angeben. Nach beiden Richtungen setzt Eriksons Ansatz eine simplifizierende Antwort gegen die zu analysierende Frage: Auf der Seite des klischeevermittelt angepassten Individuums, wird aufgrund der von ihm hergestellten Analogie von Ich-Synthese und kollektivem Leitbild die Genese der subjektiven Ressentimentbereitschaft ausgeblendet. Durch seine Vernachlässigung der

⁵⁷ Vgl. auch (Erikson, 1974: 40): „Um sich selbst zu definieren, braucht die neue Identität die die *unten* sind, die an ihrem Platz bleiben, die eingesperrt oder sogar beseitigt werden müssen. Um einem neuen Selbst gemäß zu leben, braucht der Mensch etwas schlechthin anderes, das am unteren Ende der sozialen Skala jene negative Identität repräsentiert, die jeder Mensch und jede Gruppe als Inbegriff all dessen in sich tragen, was sie nicht sein dürfen.“ Ein Umstand, den Erikson zwar mit Bedauern, aber als Tatsache notiert.

⁵⁸ Erikson exemplifiziert dies vor allem an der Entgegensetzung vom Juden und Deutschen – „einem Idealtyp (deutsch, hochgewachsen, phallisch) und einem negativen Leitbild (jüdisch, gnomhaft, kastriert, weiblich)“ (Erikson, 1946a: 27) – und an der „Sklaven-Identität“ von Afro-Amerikanern (vgl.: Erikson, 1946a: 26ff. u. 38f.).

unbewussten Konfliktdynamik kann die Qualität des qua „negativem Leitbild“ Abgewehrten nicht weiter thematisiert werden. Das ist die Konsequenz aus seiner Verlagerung des Konflikts auf die Ebene einer Entsprechung von subjektiv übernommenen Leitbildern und „Gruppenidentität“. Seine Identitätskonstruktion kann von sozial bedingten Triebkonflikten nichts mehr wissen, die doch in seiner Beschreibung „negativer Identität“ als angstmindernder Ressentimentstruktur immanent sind. Statt dessen gibt Erikson mit seiner Annahme einer per se reduktionistischen, positiv-negativ aufspaltenden Leistung der Ich-Synthese die individuelle Klischeebildung als unumgängliche psychische Normalität aus. Dass nun die Anpassung an gesellschaftlich tradierte und herrschaftsfunktionale Stereotypen, in denen die individuelle Angstbewältigung konformistisch organisiert wird, als positive Übereinstimmung und wünschenswerte „Ich-Identität“ erscheint, ist der Preis für diese theoretische Entschärfung des xenophober Feindbildstrukturen.

Ähnlich abgeschnitten wird auch die Seite der objektiven gesellschaftlichen Konstitutionsgeschichte. Durch die Feststellung, dass unbewusste Leitbilder, die sich an ethnische, sexuelle und normative Differenzvorstellungen binden, mit Notwendigkeit zur Gruppenbildung gehören, entfällt für Erikson die Aufgabe, diese hinsichtlich ihrer Rationalität oder Irrationalität zu qualifizieren. So werden imaginierte Kollektive, die sich über eine Externalisierung der Abwehr konstituieren, zum factum brutum einer Sozialpsychologie, die doch den Psychoanalytiker gerade durch diesen offensichtlich projektiven Mechanismus beunruhigen müssten.

Mit seinem Identitätsmodell ist Erikson angetreten, um ein dynamisches Verhältnis zu erfassen, dass in der amerikanischen Gesellschaft paradigmatisch erfahrbar ist: Die Auflösung traditionsbestimmter Normen und Vorstellungen und deren Überführung in ein verändertes Verhältnis von Subjektivität und Herkunft. „Identität“ ist die wissenschaftliche Kategorie, die eine neue Erfahrung kollektiver Subjektivität erklärbar machen soll. Doch Erikson scheitert an der formalen Ausrichtung und der Positivität seiner Konzeption. Er entwirft eine positive Vergesellschaftungstheorie, die Kultur, Gruppe und Psyche scheinbar widerspruchlos ordnet, weil sie sowohl von unbewusster Triebkonstitution als auch Gesellschaft im eigentlichen Sinn abstrahiert. Daher durchschaut Erikson weder die sozialen Integrationsmechanismen und Institutionen, in denen Herkunftsmomente in einer „nicht-nationalen Nation“ (Kallen) weiterhin ihren Ort und ihre Funktion besitzen, noch die Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Abhängigkeits- und Vermittlungsprozesse, die eine subjektive Identifikation mit ideologischen Klischees attraktiv und funktional werden lassen. Sein entsprechungslogischer Ansatz basiert auf einer Simplifizierung des Vermittlungsverhältnisses von Individuum und Gesellschaft. „Identität“ ist eine verdinglichte Kategorie, die voraussetzt, was erst zu begreifen wäre. In ihr verschwindet die

Genese gesellschaftlicher Stereotypen ebenso wie die des „Ichs“, das sich mit ihnen identifizieren soll. Eriksons Identitätskonstruktion stellt daher selber her, was nach seiner Theorie die „synthetische Funktion des Ichs“ leisten soll: Eine reduktionistische Aufteilung der Welt in einfache und eindeutige Alternativen. Die „Identitäten“ gehören nun kulturellen Gruppen, in die sich die Menschen qua erforderlicher Anpassungsleistung und bei Strafe psychischer Erkrankung einzuordnen haben.

Aber gerade diese Komplexitätsreduktion gesellschaftlicher Wirklichkeit macht Eriksons Modell derartig adaptionsfähig und attraktiv. Zusammen mit der formalen Abstraktheit von „Identität“ und deren gleichzeitig attestierter Universalität durch anthropologische Verankerung als menschliche Notwendigkeit, sorgt sie dafür, dass „Identität“ allseitig verwendbar wird. Wer Gruppen und den ihnen zugerechneten Mitgliedern „Identität“ zuordnen kann, muss von Gesellschaft nichts wissen. Der Konstruktion von „Identität“ selber kommt daher potentiell zu, was nach Eriksons Theorie erst die Leistung von „Identität“ in der Wirklichkeit ist: Sie stiftet Sinn, Legitimität und soziale Zugehörigkeit in einer Welt undurchschaubarer Abhängigkeit und gesellschaftlicher Heterogenität.

Als Eriksons Identitätsbegriff in den 60er Jahren zusammen mit anderen sozialwissenschaftlichen Strömungen, die in der Zwischenzeit die Terminologie adaptiert haben, in der Bundesrepublik verstärkt rezipiert wird, ist der Zusammenhang zwischen seiner spezifischen Erfahrung in den USA und der neuen Begrifflichkeit verloren gegangen. Unter den Bedingungen von „Bildungsnotstand“ und neuen Jugendbewegungen wird die kulturelle Dimension von „Identität“ abgeschnitten und Erikson fast ausschließlich als Sozialisationstheoretiker wahrgenommen. Geblieben ist nur die Kritik an seiner zu formal und ableitungslogisch operierenden Theorie. Deren Etablierung in der anglo-amerikanischen Sozialwissenschaft sorgt hier für den Schein eines gängigen und allgemeinen Modells von „Ich-Identität“, an das sich kritisch anschließen lasse. Es ist der Arbeit von Lutz Niethammer zu verdanken, dass der Zusammenhang von Individuum und Kollektiv in der Entstehungsgeschichte des Identitätsbegriffs wieder zum Vorschein gekommen ist. Aber auch er übersieht, wie im Folgenden gezeigt wird, dass „Identität“ als neuer Begriff in einer neuen Welt seine Karriere angetreten hat.

Exkurs: Eine begriffsgeschichtliche Legende?

In seiner umfangreichen Untersuchung der gegenwärtigen Konjunktur kollektiver Identitätskategorien geht es Lutz Niethammer wesentlich darum zu klären, in welchen Zusammenhängen und aus welchen Gründen die Transformation des Identitätsbegriffs von einer

analytischen Kategorie zu einem sozialwissenschaftlichen und sozialpsychologischen Schlüsselbegriff stattfand und welche Funktion die Vorstellung „kollektiver Identität“ hierfür hatte. Der Rekurs auf einschlägige begriffsgeschichtliche Untersuchungen zeigt hierzu, so Niethammer, dass es auf diese Fragen in Deutschland eine etablierte Auskunft gibt: „Identität ist in das soziale Denken zuerst nach dem zweiten Weltkrieg in Amerika eingeführt worden, und dabei ging es um individuelle Identität. Als diese aus psychoanalytischen und sozialanthropologischen Quellen etabliert war, entstanden unterschiedliche Konzepte kollektiver Identität aus kritischen Syntheseleistungen politischer Philosophen, die sich auf die Schultern der Riesen ihrer Disziplin stellten und Hegel aktualisierten“ (Niethammer, 2000: 56). Dies ist allerdings, so seine These, eine „mittlerweile schon kanonische begriffsgeschichtliche Legende“ (ebd.). Niethammer führt für seine These drei Gründe an: Erstens hat es in den USA bereits zu Beginn der sechziger Jahre auf breiter Front eine Verschiebung in der Verwendung des Identitätsbegriffs von der Problematik individueller Identität zur Thematisierung von Kollektiven gegeben. Zweitens lässt sich zeigen, dass in der Entstehungsgeschichte subjektive „Identität“ mit der Annahme „kollektiver Identität“ zusammenhängt. Aber drittens, und darauf kommt es Niethammer an, greift selbst diese Berücksichtigung der US-amerikanischen Entstehungszusammenhänge noch zu kurz. Er ist im Gegensatz zu den einschlägigen Untersuchungen zur Geschichte des modernen Identitätsbegriffs der Ansicht, dass „die Spuren kollektiver Identität nach Europa und in die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg zurück[führen], und zwar zu Intellektuellen erstrangiger Produktivität“ (Niethammer, 2000: 64f.). Der Hauptteil seiner Untersuchung widmet sich nun einer Spurensuche nach „kollektiver Identität“ bei Carl Schmitt, Georg Lukács, Carl G. Jung, Sigmund Freud, Maurice Halbwachs und Aldous Huxley, bei denen sich laut Niethammer erste Verwendungen von „Identität“ als Kollektivkategorie finden lassen.⁵⁹

Die theoretische Absicherung dieses Rekonstruktionsversuchs liefert die Untersuchung des Freiburger Altgermanisten Uwe Pörksen über „Plasiktwörter“ (Pörksen, 1988). „Plasikwörter“ sind nach Pörksen vormals wissenschaftssprachliche Termini, die nun in der öffentlichen Medien- und Expertensprache als universell einsetzbare Chiffren fungieren. Diese „konnotativen Stereotypen“ sind deshalb so breit verwendbar, weil sie weitgehend inhaltslos bleiben und sich stattdessen über normative Konnotationen und in ihrer Funktion als scheinbar wissenschaftliche Begrifflichkeit etablierten. Dies führe zu einer paradoxen Gleichzeitigkeit von Unter- und Überbestimmung. Im Falle von kollektiven Identitätszu-

⁵⁹ Da Erikson zwar wichtig ist, aber sich nicht gut in Niethammers These von der eigentlich europäischen Erfindung „kollektiver Identität“ fügt, wird er in Form eines Exkurses von den anderen Autoren abgehoben.

schreibungen, die als Paradebeispiel einer solchen Stereotypisierung angesehen werden können, lässt sich diese Wirkungsweise daran ablesen, dass zum einen die Besonderheit und Unterschiedlichkeit der Phänomene und deren Geschichte wie auch die Partialität ihrer Ähnlichkeiten unter der Identitätsbehauptung verschwinden, zum anderen aber gerade dadurch eine Homogenisierung sozialer Sachverhalte erzeugt wird, wo sie nicht vorhanden ist.⁶⁰

Aus dieser Struktur kollektiver Identitätszuschreibungen, das sieht Niethammer richtig, ergeben sich in deren politischer Verwendung Gefahren, vor denen nur gewarnt werden kann: An die Stelle einer realitätsgerechten Beschreibung oder Erklärung gesellschaftlicher Sachverhalte, tritt die irrationale Vorstellung eines homogenen Kollektivs, das Reinheit und damit Ausgrenzung nach Außen verlangt. Sobald sich „inhaltlich bestimmte Identitätsansprüche mit Herrschaft verbinden oder untereinander in Konflikt geraten, stiften sie Dissenz und werden in einem Sog der Objektivierung ihres Wesens und einen Kampf um Einschluß und Ausschluß gerissen, für deren Eskalation es im Prinzip aus sich heraus [...] keine Grenze gibt“ (Niethammer, 2000: 39). Ihrer Form nach tendieren Vorstellungen „kollektiver Identität“ dazu aus sozialen Interessenskonflikten, die im Bereich politischer Auseinandersetzung zu regeln wären, unhintergehbare Differenzen zu machen, die sich scheinbar nur noch über den gewaltsamen Ausschluss des Nichtidentischen lösen lassen.

Die Frage ist jedoch nun auch für Niethammer, weshalb sich solche Chiffren, trotz ihrer inhaltlichen Unterbestimmtheit und Inadäquatheit überhaupt halten und etablieren können. Zur Erklärung greift er auch in diesem Punkt wieder auf Pörksens Theorie der „Plastikwörter“ zurück. Für diesen besteht die allgemeine Wirkung dieser inhaltsleeren Fungibilität in einem „futuristischen und imperativischen Index“ (Pörksen, 1988: 120), der implizit fordere, dass die durch „Plastikwörter“ bezeichneten Phänomene dem falschen Namen entsprechen sollen. Deshalb, so Pörksen, erweckt „ihre unendliche Allgemeinheit [...] den Eindruck eine Lücke zu füllen, befriedigen sie ein Bedürfnis, das vorher nicht bestand. Mit anderen Worten: sie wecken es“ (ebd.). Dieser Beschreibung schließt sich Niethammer bezüglich der Wirkung und aktuellen Konjunktur kollektiver Identitätskategorien ausdrücklich an: „Der Begriff geht dem Bedürfnis, das er schafft, voraus. Wenn wir seine Rolle im Meinungsmarkt verstehen wollen, dürfen wir nicht vorschnell nach den Bedürfnissen derer fragen, deren Nachfrage ihm einen Boom verschafft, sondern wir werden uns um seine Vordenker, intellektuelle Angebotsstrategen, die sie waren, kümmern müssen“ (Niethammer, 2000: 38). Abzulehnen sei daher eine Vorgehensweise, die

⁶⁰ Vgl.: (Niethammer, 2000: 35ff.).

lediglich die gegenwärtige Präsenz von „Identität“ in Politik und Massenmedien berücksichtigt. Mit der Untersuchung einer Begriffsverwendung „in allzu vielen gegenwärtigen Zeitungskommentaren, Talk-Shows und den Medien der Politik würde man sich aber die Sache zu leicht machen. Journalisten wie Politiker haben nun mal wenig Zeit und müssen sich mit der Anwendung der kurrenten Software zufrieden geben. Warum dies jedoch auch immer mehr Vertreter der Kultur- und Sozialwissenschaften tun, ist die eigentliche Frage“ (Niethammer, 2000: 25f.).

Diese Annahme stützt und strukturiert nun Niethammers Vorgehensweise. Wenn die aktuelle Verwendung und Konjunktur von „Identität“ sekundär ist, da dieser Begriff einerseits die Bedürfnisse, die er heute befriedigt, erst geweckt haben soll, andererseits ihm diese Funktion von Beginn an innewohnt, dann kommt alles darauf an die ersten Akteure auszumachen, die von „Identität“ in kollektiver Hinsicht sprachen und zu klären, ob sich bereits bei diesen die Implikationen des aktuellen Gebrauchs entdecken lassen. „Begriffsgeschichtlich – und das heißt bei einen ›konnotativen Stereotyp‹ oder Plastikwort vor allem wortgeschichtlich – führen mich die Spuren kollektiver Identität nach Europa und in die Jahre nach dem ersten Weltkrieg zurück, und zwar zu Intellektuellen erstrangiger Produktivität. [...] Und wenn es – mit Pörksen – richtig sein sollte, daß kollektive Identitätsformeln wie alle Plastikwörter nicht aus Massenbedürfnissen entstanden sind, sondern erst massenhafte Bedürfnisse geweckt haben, so müssen wir uns jetzt diesen Vordenkern zuwenden und herauszufinden versuchen, was sie bewogen hat, in diesen semantischen Nebel zu greifen“ (Niethammer, 2000: 64f.). In diesem Rückgriff auf Pörkens Theorie der „Plastikwörter“ handelt sich Niethammer zwei falsche Voraussetzungen ein, die dazu führen, dass ihm der Versuch, die „heimlichen Quellen einer unheimlichen Konjunktur“ (Niethammer, 2000) zu klären, entgleitet. Dies ist erstens seine Überzeugung, dass der Begriff „Identität“ die Bedürfnisse zunächst schaffe, die er anschließend massenhaft befriedige. Und zweitens die Reduktion der Untersuchung auf eine Wortgeschichte von Identitätsverwendungen in kollektivierender Hinsicht.

Mit der ersten Voraussetzung von einer bedürfnisgenerierenden Funktion verkennt Niethammer die Struktur moderner ideologischer Chiffren, die er dadurch idealistisch überschätzt. Denn die Wünsche und Bedürfnisse, für welche die aktuelle Vorstellung von „Identitäten“ eine kompensatorische Funktionalität besitzt, sind offensichtlich grundsätzlicher und älter, als die politische und massenmediale Etablierung des neuen Stichworts. Richtig ist daran jedoch, dass Niethammer auf die Verbindung von subjektiven Bedürfnissen und offizieller Sprache kommt und darin einen entscheidenden Faktor für die Etablierung des Identitätsbegriffs trotz inhaltlicher Unklarheit erblickt. „Identität“ klärt die Fragen von sozialer Zugehörigkeit, sorgt für Sinn und Eindeutigkeit in undurchschaute

Verhältnissen von gesellschaftlicher Abhängigkeit und eigener Lebensgeschichte. Es ist eine Chiffre, für die komplizierte Vermittlung von Subjektivität, Herkunft und Herrschaft. Allerdings verhält es sich umgekehrt: „Kollektive Identität“ ist ein neues, scheinbar wissenschaftlich neutrales Etikett, das die Bedürfnisse, die in Verhältnissen abstrakter und widersprüchlicher Vergesellschaftung und gesellschaftlich produzierter Unbewusstheit ihre grundsätzliche Bedingungen haben, unter spezifischen Aktualisierungsbedingungen neu formiert.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass Niethammer sich in diesem Punkt in Widersprüche verstrickt. Er kann letztlich nicht erklären wie eine Durchsetzung von „kollektiver Identität“ möglich sein soll, ohne auf die bestrittene gesellschaftsgeschichtliche Fundierung von Bedürfnisstrukturen zu verweisen. Niethammer selbst konstatiert nach seiner Untersuchung der „intellektuellen Angebotsstrategen“, die gemäß der These von der Bedürfniserzeugung das Wort samt Bedürfnissen in die Welt gesetzt haben sollen, das Gegenteil. Letzten Endes wird nun doch die Verbreitung kollektiver Identitätskategorien mit einer Durchsetzung der gesellschaftlichen Erfahrung von Traditionsverlust, Zerfall sinnhafter Ordnung und daraus resultierenden subjektiven Bedürfnissen nach Kompensation in unmittelbaren Zusammenhang gebracht. „Identität“ hat, so Niethammer, vor allem „im Sog sozialer Angst, kultureller Sinnsucht und politischer Letztbegründung von Ausgrenzung“ (Niethammer, 2000: 468) ihre Ursachen. Die Konjunktur des Identitätsbegriffs wird von Niethammer nun durch die Verallgemeinerung dieser gesellschaftlichen Bedingungen erklärt: Seine Untersuchung der Autoren der Zwischenkriegszeit habe zeigen können, dass der Verlust selbstverständlicher Gewissheiten, Halt und Sinn für die „Erfindung“ des modernen Begriffs zentral sei: „Bei den Erfindern kollektiver Identität geht es durchweg um ein Substitut für Traditionen, deren Integrationskraft [...] durch den Untergang des alten Europas schubartig nachgelassen zu haben schien“ (Niethammer, 2000: 419). Im Anschluss daran wird die Verbreitung des Identitätsbegriffs auf die massenhafte Durchsetzung solcher grundlegender gesellschaftlicher Erfahrung zurückgeführt. Die heutige Verwendung des Begriffs könne „die Fortexistenz seiner Entstehungsbedingungen anzeigen, genauer: ihre gesellschaftliche Ausbreitung. [...] Vielleicht hat die Sensibilität unserer Autoren in den akuten Spannungen nach dem Ersten Weltkrieg nur früher das Bedürfnis nach einer solchen emphatischen Verbergungsformel empfunden“ (Niethammer, 2000: 447). Identitätspolitische Sinnstiftungen als kulturelle Kompensation sind daher anscheinend doch an bestimmte gesellschaftliche Bedingungen gebunden.

Und ebenso erweist sich die zweite mit Pörksen angenommene Voraussetzung, dass eine Analyse, die auf das Wort „Identität“ setzt, zur Klärung ihrer aktuellen Erfolgsgeschichte beitragen könnte, als Einfallstor für Verwechslungen und Ungenauigkeiten. Auf der Suche

nach den intellektuellen Vordenkern im Europa nach dem Ersten Weltkrieg wird die Rekonstruktion der Begriffsgeschichte zur Wortgeschichte, da einer kollektiven Verwendung von „Identität“ immer schon die Bedeutung und Funktion innewohnen soll, die gegenwärtig zum Tragen komme: „Vielmehr legte ich philosophische Scheuklappen an und folgte [...] meiner Identität-Spur, hatte ich doch keinen anderen Anhaltspunkt als das Wort; denn das Wort war ja das einzige, was die vielen unterschiedlichen Bedeutungszusammenhänge verband und was die Möglichkeiten ihrer Konjunktur in der Gegenwart ausmachte“ (Niethammer, 2000: 72). Durch die identifizierend am Wort orientierte Vorgehensweise Niethammers droht seine Untersuchung „kollektiver Identität“ selbst geschichtslos zu werden. Was nun für die Analyse sekundär wird, ist die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Funktions- und Bedeutungswandels in der Konzeption und in der politischen Bedeutung kollektiver Identitätskonstruktionen selbst. Da in der Anwendung von „Identität“ auf Gruppen oder Gesellschaften immer die gleiche allgemeine Problematik vorliegen soll, werden die gesellschaftsgeschichtlich differenten Kontexte und Konnotationen – ist das Wort in dieser Bedeutung erst einmal in der Welt – zu weitgehend akzidentiellen Umständen. Dies entspricht Niethammers These, dass „Denkkonzepte das Unausgesprochene ihrer Entstehungsbedingungen zumindest in einer Art Latenz mit sich tragen. Ihr Erfolg trägt einen Index mit sich, der auf Problemlagen, aus denen sie hervorgegangen sind, zurückverweist“ (Niethammer, 2000: 446).

Unter dieser Perspektive scheint Alles mit Jedem zusammenzuhängen: Die Warnung Kofi Annans von ethnisch ausgerichteten Identitätspolitikern kann mit der bei Firmen und Konzernen verbreiteten Einführung von Papieren zur „corporate identity“ zusammen gebracht werden, wissenschaftliche Texte, die mit „Identität“ arbeiten, werden mit Gruppierungen in einen Kontext gestellt, die „Identitätspolitik“ betreiben, Texte von amerikanischen Autoren werden mit denjenigen von deutschen verglichen und die zeitlichen und gesellschaftlichen Unterschiede marginalisiert.⁶¹ Vor allem aber kann Niethammer nur auf seine These kommen, dass die „Erfindung kollektiver Identität“ auf europäische Autoren nach dem Ersten Weltkrieg zurückgeht, obwohl sich so gut wie keine Belege finden lassen, die für eine Übernahme von deren Identitätsbegrifflichkeit sprechen. Die Annahme diese würden „Identität“ im modernen Sinn verwenden ist allerdings auch darüber hinaus recht fragwürdig. In Niethammers Erörterung rächt sich die identifizierende Orientierung am Wort „Identität“: Der Gebrauch dieses Begriffs, steht er nur im Zusammenhang mit „Volk“ oder „Klasse“, erscheint ihm schon als mystifizierende Konstruktion einer „Gruppenidentität“, wie sein Kapitel über Lukács zeigt. Oder geht es in

⁶¹ Vgl. besonders das erste Kapitel *After Identity* (Niethammer, 2000: 9ff.).

Geschichte und Klassenbewußtsein von Lukács, wo das Proletariat als „das identische Subjekt-Objekt“ der Revolution konstruiert wird, um „die Externalisierung und Vernichtung der inneren Differenz“ (Niethammer, 2000: 448)? Geht es Lukács um eine „Homogenität [...] des Proletariats“ (ebd.), so dass es gerechtfertigt ist von der Herstellung einer „proletarischen Identität“ (Niethammer, 2000: 458) zu sprechen?⁶² Und ist die ebenfalls auf Hegel zurückgehende Verwendung von „Identität“ bei Schmitt als „demokratische Identität“ (Niethammer, 2000: 458) zu interpretieren? Und worin unterscheidet sich dann noch Hegels „Identität“ als Versöhnung von Allgemeinen und Besonderen im Staat als Wirklichkeit der Stittlichen Idee von „kollektiver Identität“?

Aber auch bei der Untersuchung der anderen Autoren, die Niethammers These einer Erfindung „kollektiver Identität“ in Europa nach dem Ersten Weltkrieg belegen sollen, ist die Beweislage – vorsichtig ausgedrückt – eher schwach. Selbst die umfangreichen Recherchen Niethammers haben im Falle Freuds, Jungs, und Huxleys nicht mehr als jeweils eine einzige Textstelle zu Tage fördern können, in der ein Gebrauch von „Identität“ in kollektivierender Hinsicht ablesbar sein soll.⁶³ Und für Halbwachs muss selbst Niethammer zugeben, dass dieser „überwiegend noch ›Kontinuität‹ und ›Tradition‹“ (ebd.) verwendet, wo es sich Niethammer zufolge thematisch um „soziale Identität“ handeln soll. Bei Huxley stützt sich die gesamte Argumentation auf die Parole des Weltstaats in *Brave New World* „Community, Identity, Stability“, bei Jung auf eine Kapitelüberschrift „Kollektividentität“ eines 1916 gehaltenen Vortrags *Das Unbewußte und seine Inhalte*. Bei Jung taucht „Identität“ allerdings im weiteren Text nicht mehr auf und die Überschrift wurde im Zuge der Überarbeitung ebenso wie das ganze zugehörige Kapitel gestrichen. Bei Freud bezieht sich Niethammer auf eine erst posthum 1941 veröffentlichte *Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith*, in der Freud von einer „klare Bewußtheit der inneren Identität“ (Freud, 1926 [1941]: 52) spricht.⁶⁴

⁶² Diese Beschreibung scheint eine übertriebene Bewertung des Identitätsbegriffs bei Lukács aus heutiger Perspektive zu sein. Die Wendung vom „identischen Subjekt-Objekt“ als das sich das Proletariat als Klasse im geschichtlichen Prozess realisieren sollte, thematisiert keine phantasmatische Reinheitsvorstellung wie Niethammer unterstellt, sondern ist eine Verhältnisbestimmung. Ohne Klassenbewusstsein, so Lukács, ist eine proletarische Revolution undenkbar. Aber die bewusstseinsmäßigen Bedingungen der revolutionären Praxis, entspringen für ihn mit logischer Notwendigkeit aus den Konsequenzen der Verdinglichung des Proletariats unter kapitalistischen Verhältnissen (vgl.: Lukács, 1923: 151ff.). Genau diese, wie auch immer idealistisch als notwendige Bewusstwerdung konstruierte, Verhältnisbestimmung vom Proletariat als objektiv durch die Stellung zum Kapital bestimmter Klasse und dessen Prozess zu einer „Klasse für sich“ zu werden, drückt sich in der Bestimmung vom „identischen Subjekt-Objekt“ aus. Eine Annahme, wie Lukács rückblickend schreibt, „die rein im Hegelischen Geist erfolgte“ (Lukács, 1967: 24).

⁶³ Vgl.: (Niethammer, 2000: 177, 239, 369).

⁶⁴ Niethammer zitiert in seinem Freudkapitel noch eine weitere Textstelle aus einem bei Jones veröffentlichten Brief an Ferenczi, die er als „andere zentrale Stelle im Streit um ethnisch-kulturelle Differenzen [...], an der Freud ein Hinweis auf eine Identität unterläuft“ (Niethammer, 2000: 245) wertet: „Besondere arische und jüdische Wissenschaft dürfe es aber nicht geben. Diese Resultate müßten identische sein und nur die Darstellung könne variieren“ (Brief an Ferenczi, 8.6.1913; zit. n. ebd.). Es ist jedoch offensichtlich, dass es

Aber selbst, wenn man hier mit Niethammers Interpretation mitgeht, lässt sich dennoch keine rezeptionsgeschichtliche Wirkung für die sozialwissenschaftliche Etablierung von „Identität“ aufzeigen, die von diesen Autoren ausgeht. Im Gegenteil: Niethammer weist selbst darauf hin, dass die Schriften von Halbwachs „erst seit Ende der 60er Jahre wieder von einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit wahrgenommen“ (Niethammer, 2000: 314) wurden, zu einem Zeitpunkt also, als kollektive Identitätszuschreibungen in den USA längst wissenschaftlich und politisch in der Diskussion waren. Außerdem stammen die entscheidenden Zitate aus dem Nachlass von Halbwachs: Das erst 1950 herausgegebene Fragment *Das kollektive Gedächtnis* ist damit ebenfalls später erschienen als Eriksons Konzept der „Gruppenidentität“. Mindestens genauso unbekannt ist die Kapitelüberschrift von Jung, deren Auffindung einen erheblichen Aufwand bedeutet haben muss, da sich der unveröffentlichte Vortrag noch nicht einmal in der Taschenbuchausgabe der *Gesammelten Werke* findet, sondern nur bekannt wurde, weil das Manuskript in der gebundenen Ausgabe der *Gesammelten Werke* von 1961 aus dem Nachlass veröffentlicht wurde – also ebenfalls wesentlich nach der Etablierung von „Identität“ in den USA. Demgegenüber ist Huxleys *Brave New World* (1932) nicht nur schnell sehr bekannt gewesen, sondern wurde als Gesellschaftsdiagnose auch von wissenschaftlicher Seite diskutiert.⁶⁵ Allerdings fehlt bei Niethammer jeglicher Hinweis darauf, dass „Identität“ als satirische Reprise auf die Parolen der französischen Revolution im Sinne der modernen Bedeutung „kollektiver Identität“ interpretiert oder rezipiert wurde. Darüber hinaus widerspricht die Tatsache, dass die negative Gesellschaftsutopie der *New World* auf Huxleys amerikanischer Erfahrung basiert,⁶⁶ Niethammers These, die Genese kollektiver Identitätszuschreibungen stehe im Zusammenhang mit der Situation in Europa nach 1918. Und Freuds Ansprache, auf die Erikson wiederholt als Anregung für seine Einführung von

sich hierbei keinesfalls um „Gruppenidentitäten“, sondern um das wissenschaftliche Ideal der Eindeutigkeit handelt: „Es ist nun einmal so, daß die Wahrheit nicht tolerant sein kann, keine Kompromisse und Einschränkungen zuläßt“ (Freud, 1933 [1932]: 588).

⁶⁵ Zum Beispiel im Rahmen eines 1942 in Los Angeles vom emigrierten Frankfurter *Institut für Sozialforschung* durchgeführten *Seminar über die Theorie der Bedürfnisse*. Teilnehmer waren u.a. Horkheimer, Adorno, Pollok, Herbert Marcuse, Ludwig Marcuse, Brecht, Anders und Eisler (Max Horkheimer, 1942).

⁶⁶ Darauf verweisen nicht nur der Titel und die Zeitrechnung des Romans (a.F. = nach Ford), sondern Niethammer selbst betont die Bedeutung von Huxleys Armerikareise für die Entwicklung und Konzeption von *Brave New World* und referiert damit den allgemeinen literaturwissenschaftlichen Forschungsstand (Niethammer, 2000: 381ff.). Vgl. auch (Adorno, 1951: 97f.). An dieser Stelle interpretiert Adorno auch die Parolen des Weltstaats und Niethammers Suchbegriff „Identität“: „Identity [definiert] die Auslöschung der individuellen Differenzen, bis in den biologischen Grund hinein“ (ebd.: 100). Insofern wäre „Identität“ nicht als gesellschaftliche Produktion homogener „Gruppenidentitäten“ im Sinne Niethammers zu verstehen, sondern als zynische Variante der idealistisch spekulativen Vorstellung der Versöhnung als Einheit von Geist und Natur, Individuum und Gesellschaft. Identität bezeichnet demzufolge das substantielle Zusammenfallen der Menschen, deren Produktion und Reproduktion qua conditioning und cloning technisch erzeugt wird, mit der Weltgesellschaft, zu der jegliche Differenz eingezogen ist.

„Identität“ verweist, konnte Erikson noch nicht kennen, als er den Begriff bereits verwendete.⁶⁷

Aufgrund dieser dürftigen Beweislage greift Niethammer zur Plausibilisierung seiner zentralen These auf eine Argumentation ad hominem zurück. Er ist der Ansicht, dass aus einer Diagnose des Zustandekommens der neuen Identitätsbegriffe „die subjektiven Projektionen der Beobachter nicht herausgetrennt werden“ (Niethammer, 2000: 422) können und verweist auf lebensgeschichtliche Krisen der Autoren.⁶⁸ Er diagnostiziert einen „religiösen Phantomschmerz“ (Niethammer, 2000: 427), der durch die leeren Formeln kollektiver Identität kompensiert werden solle.⁶⁹ Als Grund für die „Erfindung“ von „kollektiver Identität“, so muss Niethammer verstanden werden, spielten anscheinend doch individuelle Bedürfnisse und unbewusste Wünsche eine zentrale Rolle. Deren Einführung in die Untersuchung durch seinen psychologisierenden Zugriff auf die genannten Autoren ergänzt die letztlich doch konstatierte zentrale Bedeutung einer bestimmten gesellschaftlichen und historischen Situation. Verweist für Niethammer die Formelhaftigkeit von „Identität“ auf ihren Konstruktcharakter, so die Wunschrealität der Autoren und deren Verarbeitung des Untergangs der bürgerlichen Welt auf die kompensatorische Funktion der Identitätskategorien. Aber Niethammers Beschreibung der subjektiven Konstitution der angeblichen Stichwortgeber wirkt oftmals unglaubwürdig und übertrieben.⁷⁰ Seine Rückführung der Identitätskonjunktur auf eine Verallgemeinerung des internen Zusammenhangs von gesellschaftlicher Enttraditionalisierung und subjektiven Sinnkrisen ist insgesamt zu modellhaft und zu unhistorisch. Die gesellschaftsgeschichtlichen Differenzen und unterschiedlichen theoretischen Kontexte werden sekundär. Sie dienen nur noch als relativ beliebiges Material, an dem die Kritik immer aufs Neue durchgespielt wird. Hier

⁶⁷ Dies habe ich bereits gezeigt. Vgl. oben FN 18.

⁶⁸ So erfährt der Leser Schmitts Probleme mit seiner katholischen Sozialisation. Im Falle Lukács' geht es um „die Veräußerlichung ungewöhnlich zugespitzter persönlicher Identitätskonflikte in eine Theorie kollektiver Identität“ (Niethammer, 2000: 130) aufgrund des „Klassenverrats“ an seiner aristokratischen Herkunft. Niethammer geht auf Jungs Schaffenskrise und seine problematische Beziehung zu Freud ausführlich ein, sieht bei Freud eine untergründige Ambivalenz in der Frage jüdischer Assimilation sowie im Verhältnis zum Vater, bei Halbwachs eine übersteigerte Abwehr gegenüber seinem ehemaligen Lehrer Bergson und beschreibt die Schocks der Indien- und Amerikareise und deren Auswirkungen auf Huxley.

⁶⁹ Jung stoße auf Identität, als er auf „der Höhe seiner eigenen Krise [ist], in der sich bei ihm Gnosis, Kulturdarwinismus und Introspektion zum Erfahrungsraum und Erwartungshorizont einer neuen Religion zusammenschieben“ (Niethammer, 2000: 427). Schmitt ersetze die Heilserwartung und Legitimation der katholischen Religion durch den homogenen Nationalismus als mythischer Ersatzreligiösität. Lukács entwickle mit seiner Konstruktion vom identischen Subjekt-Objekt einen „messianischen Leitbegriff“, so dass in seinem Fall „an der unbewußten Absicht als Reformator einer politischen Religion zu wirken, kein Zweifel sein“ kann (Niethammer, 2000: 430f.). Bei Freud setze eine „Re-Identifikation mit seiner seelischen Konstruktion als Jude“ (ebd.) ein. Halbwachs war schließlich Religionssoziologe und Huxley belehre über den „religiösen Bedarf der postreligiösen Moderne“ (Niethammer, 2000: 433).

⁷⁰ So z.B. im Falle Freuds, der laut Niethammer „Identität“ nur verwendet habe, „als er sich sicher sein konnte, nach «innen» zu sprechen und offenbar seiner Gefühle nicht Herr war“ (Niethammer, 2000: 432). Die fragliche Stelle in der Ansprache an die *Brüder des Bundes* hatte Freud allerdings schriftlich verfasst und konnte sie aufgrund einer Krankheit nicht selbst vortragen.

zeigt sich, dass eine wortgeschichtliche Rekonstruktion, ausgehend von der Überzeugung, dass der Rede von „kollektiven Identitäten“ bereits von Anfang an der gleiche Plastikwortcharakter zukommt, zu einer zirkulären Argumentation führt: „Identität“ besitzt bei Niethammer bereits bei seiner „Erfindung“ die Funktionen und Konnotationen, die es als massenmediales Schlagwort auch aktuell auszeichnen. Die gegenwärtige Konjunktur wird als Wiederkehr und Ausweitung eines angeblich für „kollektive Identität“ immer schon konstitutiven Zusammenhangs begriffen und das kann nicht überzeugen. Durch diese Vorgehensweise unterliegt die Rekonstruktion einer tendenziellen Zwangsaktualisierung im Licht der aktuellen Verwendung und Bedeutung „kollektiver Identität“ nach 1989.⁷¹

Niethammers Suche nach der Genese „kollektiver Identität“ in der europäischen Zwischenkriegszeit führt in die falsche Richtung. Sein Versuch die gängigen Interpretationen durch den Nachweis zu widerlegen, dass Identität als kollektivierende Chiffre schon bei unterschiedlichsten Theoretikern in Europa Verwendung fand, kann überdies die Frage nicht klären, wieso sich kollektive Identitätszuschreibungen zuerst in den USA der 50er Jahre wissenschaftlich und in den 60ern auch politisch und massenmedial durchgesetzt haben und eben nicht in Europa. Niethammer verpasst mit seiner identifizierend ausgerichteten Suche nach dem Begriff das Neue an Eriksons Bestimmung. Es ist die amerikanische Erfahrung, die Eriksons Identitätsmodell seine spezifische Funktionalität verleiht. Um die Transformation dieses Identitätsbegriffs von einer wissenschaftlichen Kategorie zum politischen Schlagwort zu begreifen, muss man jedoch gerade den gesellschaftlichen Funktions- und Bedeutungswandel in der Konzeption und in der politischen Bedeutung kollektiver Identitätskonstruktionen berücksichtigen, die für die Rezeptionsgeschichte des Begriffs in der Bundesrepublik ausschlaggebend sind.

Und doch trifft die These einer „begriffsgeschichtlichen Legende“ von Niethammer etwas Richtiges: „Identität“ wird tatsächlich in der sozialwissenschaftlichen Rezeption in der

⁷¹ Und auch Niethammer scheint die Schwächen seiner Argumentation zu ahnen. In dem zentralen Kapitel *Wiederkehr und Latenz*, in dem es eigentlich um die Bedeutung der europäischen Autoren für die Erfolgsgeschichte von „Identität“ nach dem Zweiten Weltkrieg geht, wird vor allem Eriksons Begriffsverwendung eine multiplikatorische Bedeutung zugestanden (vgl.: Niethammer, 2000: 469ff.). Seine Untersuchung zerfällt nach diesem Kapitel in zwei Teile. Denn im folgenden Abschnitt seiner Arbeit betrachtet er durchaus differenziert die Kontexte, welche die Identitätssemantik in den USA, Europa und besonders in Deutschland voneinander unterscheiden und deren politische Relevanz bestimmen (vgl.: Niethammer, 2000: 471ff.). Doch signifikanter Weise verschwindet gerade hier die Frage nach einer Abhängigkeit oder Prägung dieser Erfolgsgeschichte „kollektiver Identität“ durch die von Niethammer so ausführlich bemühten „intellektuellen Stichwortgeber“ der Zwischenkriegszeit – bis auf eine einzige pauschale Stelle, bei der es um die theoretische „Wiederentdeckung“ von Lukács, Schmitt und Freud durch die Neue Linke geht (Niethammer, 2000: 478f.). Auch hier bleibt Niethammer einen Nachweis schuldig, dass nicht nur Lukács, Schmitt und Freud rezipiert wurden, sondern gerade deren angeblich kollektive Identitätsbegriffe, die nach seiner These für die aktuelle Begrifflichkeit „kollektiver Identität“ relevant sein sollen. Wie eine weiterführende Analyse der deutschen Arbeiten jedoch zeigt, geht die Einbeziehung von „Identität“ in die Sozialwissenschaften eindeutig auf die Auseinandersetzung mit amerikanischen Theoretikern zurück (vgl. Kapitel 2).

Bundesrepublik zunächst vor allem in Hinsicht auf die Subjektkonstitution und innerhalb sozialisationstheoretischer Überlegungen verwendet. Der in der amerikanischen Diskussion entscheidende Bezug auf kulturelle Differenz, Gruppe und soziale Zugehörigkeit wird dadurch, was auch Niethammer sieht, abgeschnitten und von den einschlägigen Begriffsgeschichten ignoriert.

Nicht nur Niethammer entgeht die neue Qualität des Identitätsbegriffs, die es erlaubt „culture“ in einer Nation zu thematisieren, deren Grundlage nationaler Einheit die politische Abstraktion darstellt. Dieser Zusammenhang ist zwar für den Siegeszug der Kategorie in den USA wesentlich, aber zur bundesrepublikanischen Version von „Identität“ gehört von Anfang an das Vergessen um diesen Zusammenhang. Dies wird im folgenden Kapitel zu zeigen sein.

2. Sozialisation und „Ich-Identität“: Die deutsche Rezeption

„Das Thema ‚Identität‘ hat Identitätsschwierigkeiten: die gegenwärtig inflationäre Entwicklung seiner Diskussion bringt nicht nur Ergebnisse, sondern auch Verwirrungen.“

Odo Marquard (Marquard, 1979 [1976]: 347)

Die Bestandsaufnahme von Odo Marquard, als beim achten Kolloquium über *Poetik und Hermeneutik* 1976 die Teilnehmer über „Identität“ diskutieren, unterstreicht die Etablierung der Identitätsbegrifflichkeit in verschiedensten geisteswissenschaftlichen Zusammenhängen der Bundesrepublik seit den 60er Jahren und lässt eine mit dieser Ausweitung korrespondierende Diffusion ihres Bedeutungsgehalts ahnen. Allerdings zieht Marquard nicht in Betracht, dass diese „Verwirrungen“ wesentlich mit der Ausblendung der gesellschaftlichen und historischen Unterschiede zwischen der Bundesrepublik und den USA bei der Rezeption dieses Begriffs zusammenhängen, sondern sucht Rat in der Philosophie. Bei seinem Ausflug in die philosophische Diskussion über „Identität“, der eigentlich helfen soll die Genealogie der aktuellen Diskussion zu klären, gerät Marquard jedoch in Schwierigkeiten. Er bilanziert, es sei erstaunlich, dass „das Erfolgswort ‚Identität‘ [...] aufhören konnte, philosophische Geltung zu haben“ (Marquard, 1979 [1976]: 353). Damit ist er nicht alleine.

Häufig verbinden deutsche Theoriegeschichten zur „Identität“ die Trennung zwischen philosophischer Tradition und aktueller Identitätskonjunktur mit dem Hinweis, dass mit dem neuen Begriff auch philosophische Fragen verhandelt werden, aber keine der „Identität“. Diese Ansicht formuliert prominent Dieter Henrich. Er hebt hervor, dass es zwar eine Konvergenz des sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffs mit philosophischen Fragestellungen gibt und auch philosophische Themen berührt seien, aber „nicht solche der philosophischen Theorie der Identität. [...] Zu dem populärsten Gebrauch der Rede von Identität [...] hat die Philosophie als solche direkt nichts beizutragen“ (Henrich, 1979: 136). Das liegt für Henrich in erster Linie daran, dass eine Verhältnisbestimmung nicht die gleiche logische Struktur aufweist wie eine Eigenschaft, die Personen zugesprochen wird: „Der sozialpsychologische Identitätsbegriff hat eine ganz andere logische Verfassung. Hier ist Identität eine komplexe Eigenschaft, die Personen von einem gewissen Lebensalter erwerben können“ (Henrich, 1979: 135). Unter dem neuen Problemtitel der „Identität“ führen diese Ansätze daher seiner Meinung nach Bestimmungen aus, die in der Philosophie „Autonomie“, „Charakter“ oder „Konstanz“ heißen (ebd.). Ebenso versuchen sowohl Annette Stross (Stross, 1991) als auch Thomas Pollak (Pollak, 1999) in ihren

Arbeiten zu zeigen, dass zwischen den Konzeptionen des „Selbst“ in der Philosophie und der psychologischen Bedeutung von „Identität“ ein Zusammenhang besteht.

Da nun aber „Identität“ und „Selbst“ nicht verwechselt werden dürfe, die Etablierung des aktuellen Begriffs durch Erikson aber weitgehend unstrittig ist und sich bei ihm keinerlei explizite Bezüge auf die philosophischen Tradition finden, wird gängigerweise abschließend doch konstatiert, dass man „Identität“ in der Philosophie von seinen aktuellen Verwendungen zu unterscheiden habe.⁷² Dass diese Suche einer Verbindung zwischen psychologischen Identitätsbegriff, der Tradition des deutschen Idealismus und der europäischen Aufklärung bei der Begriffsklärung nicht weiter hilft, lässt sich somit als allgemeines Ergebnis begriffsgeschichtlicher Untersuchungen festhalten. Daher grenzt letztlich auch Henrich philosophische Identitätstheorien vom gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Gebrauch des Begriffs ab und stellt fest, „daß der Zusammenhang zwischen genuin philosophischen Problemen und dem, was der in die psychologische Allerweltaufklärung eingesickerte Terminus ‚Identität‘ besagt, nur ganz indirekt ist“ (Henrich, 1979: 135). Damit korrespondiert sein Verweis auf die begriffliche Genese der gegenwärtigen Verwendung und Konjunktur von „Identität“, die in der Sozialpsychologie oder Rollentheorie zu finden sei. „Beachtet man diese Differenz nicht, so kommt in die Erörterungen unter dem Problemtitel ‚Identität‘ eine Konfusion, die wirklich heillos ist“ (Henrich, 1979: 136).

Doch ist „Identität“ das soziologische und sozialpsychologische Pendant zu „Selbst“, „Autonomie“ und „Charakter“? Es scheint eher so, dass auch die Versuche die neue Verwendung von „Identität“ in Abgrenzung zur philosophischen Tradition zu bestimmen, der Verengung auf individuelle „Identität“ unterliegen, die Niethammer entsprechend als Spezifikum der deutschen Begriffslegende bestimmt. Durch die Verkürzung der amerikanischen Identitätstheorien auf „Ich-Identität“ in der deutschen Rezeption, die Mitte der 60er Jahre verstärkt einsetzt, kann der Eindruck entstehen, „Identität“ ziele aufs Individuum und variere den philosophischen Begriff des „Selbst“. Aber der Identitätsbegriff hat nicht allein eine „andere logische Verfassung“, wie Henrich schreibt, er verdankt sich in erster Linie einer anderen gesellschaftlichen Erfahrung. Da eine theorieimmanent verfahrenende Rekonstruktion der Begriffsgeschichte jedoch nicht an diesen gesellschaftlich und historisch bedingten Transformationsprozess des Identitätsbegriffs heranreicht, geht genau diese Erfahrung verloren.

⁷² Vgl. hierzu z. B.: (Levita, 1971: 42f.), (Dubiel, 1976: 148ff.), (Beck, 1991: 15), (Straub, 1998), (Reese-Schäfer, 1999: 14ff.).

Im Folgenden wird gerade dieser wissenschaftlichen „Invention of Tradition“ (Hobsbawm / Ranger) in der Bundesrepublik zwischen den 60er und 70er Jahren und ihren Ursachen nachgegangen. Dabei lassen sich drei Bedingungen anführen, die für das sozialwissenschaftliche Vergessen des konstitutiven Zusammenhangs von „Gruppenidentität“ und „Ich-Identität“ in West-Deutschland sorgen: Erstens führt der in erster Linie theorieimmanent verfahrenende Zugang zu den amerikanischen Texten zu dieser Verkürzung. Da der Identitätsbegriff in den USA inzwischen fest etabliert ist, aber in unterschiedlichen theoretischen Ansätzen verwendet wird, scheint ein Bedarf an Systematisierung und theoretischer Klärung zu bestehen, dem durch theoretische Synthese begegnet wird. Zweitens erhält der Identitätsbegriff in der Bundesrepublik seine spezifische Form in der Sozialisationstheorie, welche die bildungspolitische Debatte der 60er Jahre theoretisch begleitet. Da es hier vor allem darum geht zu klären, welche Faktoren es dem Einzelnen ermöglichen sich von „bildungshemmenden“ Rollenvorbildern zu lösen, steht nun die Frage nach Autonomie- und Freiheitsgraden des Individuums im Zentrum der Identitätskonstruktionen. Daher wird drittens nicht hinreichend auf die gesellschaftsgeschichtliche Differenz zu den Vereinigten Staaten als Einwanderungsgesellschaft *sui generis* reflektiert. Die Unterschiedlichkeit der sozialwissenschaftlichen Gegenstandsbereiche, die mit „Identität“ theoretisch begriffen werden sollen, ist scheinbar sekundär und die inzwischen manifest politische Bedeutung von Identitätszuschreibungen in den USA wird nicht wahrgenommen. In diesem Bedingungsgefüge liegen die Gründe dafür, dass der Begriff „Gruppenidentität“ in die sozialwissenschaftliche Forschung in Deutschland zunächst so gut wie keinen Eingang findet.

Die – bis auf De Levitas *Der Begriff der Identität* – US-amerikanischen Werke, die in ihrer deutschen Übersetzung den Identitätsbegriff prominent in die bundesrepublikanische Sozialwissenschaft Ende der 60er Jahre einführen, sind in erster Linie in einer damals von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes herausgegebenen Reihe erschienen. Es sind dies (jeweils mit dem Erscheinungsjahr der deutschen Übersetzung): *Identität und Lebenszyklus* (1966) von Erik H. Erikson, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* (1967) von Erving Goffman, *Geist, Identität und Gesellschaft* (1968)⁷³ von George Herbert Mead, *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität* (1968) von Anselm L. Strauss und *Der Begriff der Identität* (1971)⁷⁴ von D. J. De Levita. Die Arbeiten von De Levita und Mead nehmen dabei eine Sonderstellung ein: De Levitas, da

⁷³ Im Original allerdings *Mind, Self and Society* (1934).

⁷⁴ Auch hier weicht der Titel der Übersetzung ab. Der englische Titel lautet: *The Concept of Identity* (1965).

seiner Theorie im amerikanischen Diskurs nicht die besondere Bedeutung zukommt, die sie für die bundesrepublikanische Debatte besitzt;⁷⁵ und *Mind, Self and Society* von Mead, weil in diesem Text der Begriff „self“ nicht nur im Titel, sondern durchgängig mit „Identität“ übersetzt worden ist, wohingegen „Identität“ im hier relevanten Sinn von Mead selbst nirgends verwendet wurde.⁷⁶ Daher fehlt die Schrift auch in den amerikanischen Theoriegeschichten zur „Identität“, obwohl dort darauf hingewiesen wird, dass in der Sozialpsychologie, im symbolischen Interaktionismus und der Rollentheorie, soweit sie von Mead ausgehen, der Begriff „Identität“ – und zwar vor allem über Nelson Foote's *Identity and Interpersonal Competence* (Foote et al., 1955) – bei Strauss, Goffman und Berger relevant wird: „Identity eventually gained an even more prominent place in the vocabulary of the school known as symbolic interactionists. [...] They did not at first use the word *identity* [...] because the founding fathers of the approach, Charles Horton Cooley and George Herbert Mead, had spoken instead of ›the self‹, and that continued to be the preferred term through the 1960s. By that time, however, identity had also become a stock technical term for symbolic interactionists. Erving Goffman and Peter L. Berger played

⁷⁵ Dies zeigt sich schon daran, dass weder Gleason noch Fearon in ihren begriffsgeschichtlichen Untersuchungen auf De Levita eingehen. Vgl. (Gleason, 1983), (Fearon, 1999). Nur Weigert bemerkt knapp: „This is an opaque and difficult mixture of exposition“ (Weigert, 1986: 13). Wichtiger für die Etablierung des Identitätsbegriffs in der amerikanischen Sozialwissenschaft sind dort *Invitation to Sociology* (Berger, 1963) von Peter Berger und *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Berger et al., 1969 [1966]) von Berger und Thomas Luckmann. Berger merkt zwar rückblickend an, dass der Begriff „Identität“ von Eriksons Arbeiten stammen könne (vgl.: Weigert, 1986: 16), aber „die irreführende Vorstellung einer ›kollektiven Identität‹“ (Berger et al., 1969 [1966]: 185), wie sie für Erikson konstitutiv ist, wird eindeutig zurückgewiesen. Dies ist nur ein Beispiel für die offensichtlichen Differenzen auch hinsichtlich der begriffsgeschichtlichen Bedeutung bestimmter Arbeiten, auf die in diesem Teil jedoch nicht näher eingegangen wird, da sich die Auswahl hier an der Wichtigkeit der einzelnen Schriften in der Bundesrepublik orientiert. Dass die Arbeiten von Erikson, Strauss, Goffman, Mead und De Levita für die Rezeption in West-Deutschland zentral sind und geradezu einen kanonischen Status haben, wird durch die bis heute in den unterschiedlichsten theoretischen Kontexten ständig wiederkehrenden Bezugnahmen auf diese Texte bestätigt. So z.B. bei: (Krappmann, 1969), (Habermas, 1968g; 1974a; b), (Dubiel, 1973; 1976), (Volmerg, 1978: 17ff.), (Weidenfeld, 1983b: 18ff.), (Wehler, 1988: 138ff.), (Belgrad, 1992: 12ff.), (Peter, 1995), (Reese-Schäfer, 1999: 14ff.), (Weller, 1999: 250), (Niethammer, 2000). Diese Liste ließe sich sicherlich verlängern.

⁷⁶ Ernst Tugendhat kritisiert die „grotesken Konsequenzen“ dieser Übersetzung und zeigt durch einen Textvergleich mit dem Original, dass sie „nicht nur einen terminologischen Fehlgriff enthält, sondern auch sonst so unzuverlässig ist, daß sie nicht zu gebrauchen ist“ (Tugendhat, 1979: 247). Und auch Habermas, der zunächst noch Mead bei der Aufzählung von Theorien zur „Ich-Identität“ erwähnt (vgl.: Habermas, 1974b: 67), distanziert sich später von dieser „mißlichen Übersetzung“ (Habermas, 1981b: 11 FN 1), bei der er als Herausgeber tätig war. In einer Nachbemerkung rechtfertigt der Übersetzer die Wahl des Identitätsbegriffs damit, dass „das Problem der Pluralbildung und eine zu enge Verwandtschaft mit dem [...] Nomen ›das Ich‹ [besteht]. Wenn hier Identität gewählt wurde, mehr noch im Sinne von sozialer als von personaler oder Ich-Identität (Erikson), so ist dies schon ein Vorgriff auf den heutigen Sprachgebrauch, auf eine aktuelle Problemlage“ (Mead, George Herbert, 1968 [1934]: 442). Deutlicher lässt sich eine verfälschende Zwangsaktualisierung wohl kaum eingestehen. Berücksichtigen muss man außerdem, dass mit *Mind, Self and Society* keine systematische Veröffentlichung über das Konzept des „Selbst“ bei Mead vorliegt. Der unabgeschlossener Charakter und die zum Teil nur fragmentarische Behandlung von „self“ im Text, beruhen auf dem Umstand, dass das Buch als nachträgliche Veröffentlichung zweier Mitschriften von Meads Vorlesung über Sozialpsychologie aus den Jahren 1927 und 1930 entstand.

important roles in popularizing this sociological understanding of identity“ (Gleason, 1983: 917).

Die Arbeiten bundesdeutscher Autoren, die maßgeblich für die theoretische Einführung des Begriffs in die Sozial- und Geisteswissenschaften sorgten, erschienen im gleichen Zeitraum wie die Übersetzungen und stützten sich in erster Linie auf die Rezeption dieser amerikanischen Literatur. Allerdings erschienen mehrere Artikel von Erikson schon seit Mitte der 50er Jahre in der Zeitschrift *Psyche*.⁷⁷ Außerdem hielt Erikson auf Veranlassung Alexander Mitscherlichs 1956 in der Bundesrepublik auf einer viel beachteten Konferenz, die anlässlich des hundertsten Geburtstags Freuds ausgerichtet wurde, einen Vortrag über *Trieb und Umwelt in der Kindheit*. Mitscherlich ist es auch, der zur ersten deutschsprachigen Ausgabe von *Kindheit und Gesellschaft*, die 1957 auf den Markt kommt, die Einleitung schreibt. Dort hebt er sowohl die zentrale Stellung von „Ich-Identität“ als Sozialisationskategorie hervor, als auch Eriksons Bemühungen um eine konzeptionelle Berücksichtigung unterschiedlicher kultureller und traditioneller Prägungen im Rahmen einer sozialpsychologischen Analyse.⁷⁸ Mitscherlich übernimmt Eriksons Identitätsbegriff aber auch für seine eigenen Arbeiten. Bereits in seinem Vortrag über *Pubertät und Tradition* auf dem 13. Deutschen Soziologentag von 1957 stützt er sich auf das Konzept der „Ich-Identität“ von Erikson (Mitscherlich, 1957b: 290ff.). Besonders wichtig dürfte danach die zentrale Verwendung des Begriffs in seinem Buch *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* von 1963 gewesen sein.⁷⁹ Hier kombiniert Mitscherlich außerdem die in erster Linie durch Ralf Dahrendorfs Arbeit *Homo Sociologicus* (Dahrendorf, 1958) in die westdeutsche Sozialwissenschaft eingeführte Rollentheorie der amerikanischen Soziologie mit „Identität“. Auch in dieser Schrift von Mitscherlich ist die neue Kategorie vor allem aufs Individuum bezogen (vgl.: Mitscherlich, 1963: 72ff., 264ff.), auch wenn er vereinzelt von einer „kollektiven Identität“ (Mitscherlich, 1963: 268) oder „Gruppenidentität“ (Mitscherlich, 1963: 321) spricht. Dabei lässt sich in dieser Arbeit

⁷⁷ 1953 erscheint *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit* (Erikson, 1953a; b); weitere Aufsätze folgen: 1954 *Das Traummuster der Psychoanalyse* (Erikson, 1954a); 1955 *Zu Sigmund Freud. The Origin of Psychoanalysis* (Erikson, 1955); 1956 *Das Problem der Identität* (Erikson, 1956b); 1959 *Identität und Entwurzelung in unserer Zeit* (Erikson, 1959a); 1966 *Die menschliche Stärke und der Zyklus der Generationen* (Erikson, 1966); 1968 *Die Ontogenese der Ritualisierung* (Erikson, 1968a) und schließlich 1973 *Autobiographisches zur Identitätskrise* (Erikson, 1973).

⁷⁸ „Das Zusammentreffen einer ungewohnten Beobachtungsmethode menschlichen Verhaltens, und zwar ursprünglich des Einzelmenschen, mit dem geschulteren Sozialbewußtsein Englands, mit dem sozialen ›Schmelztiegel‹ der Vereinigten Staaten, denen das Ansiedeln (Acculturation) im weitesten Sinne des Wortes eine soziale Grundaufgabe geblieben ist, gab der kontinentaleuropäisch-individualistisch konzipierten Psychoanalyse neue Problemstellungen auf. Und sie hat sich ihnen mit Achtung gebietendem Erfolg zugewandt. Dieses Buch ist ein Dokument dieser Leistung“ (Mitscherlich, 1957a: 254).

⁷⁹ Dies wäre z.B. für die Verwendung des Identitätsbegriffs bei Peter Brückner (Brückner, 1978a) oder der Auseinandersetzung von Alfred Lorenzer mit Erikson (Lorenzer, 1972) (Lorenzer, 1973: 74ff.) anzunehmen. Beide haben Mitscherlich bei der Abfassung des Buchs unterstützt (vgl.: Mitscherlich, 1963: 376).

auch schon diejenige Perspektive erkennen, die für nachfolgende Identitätskonzeptionen und -rezeptionen in der Bundesrepublik thematisch bestimmend wird: Wie in den 60er Jahren von so unterschiedlichen Sozialwissenschaftlern wie Arnold Gehlen, Helmut Schelsky, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer thematisiert, registriert auch Mitscherlich eine Transformation kapitalistischer Gesellschaften, die in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg erfahrbar wird: Er beobachtet einen Strukturwandel, dessen Verlauf einerseits zu einer Entwertung der väterlichen Autorität in der familiären Sozialisation und damit auch zu einem Anwachsen unmittelbar gesellschaftlicher Sozialisierungsfaktoren führt. Ähnlich wie vor ihm Horkheimer und Marcuse, hebt er hervor, dass innerhalb der Familie gesellschaftliche Normen und Sanktionen nicht einfach nur weitergegeben, sondern auch gebrochen werden und damit Dimensionen individueller Eigen- und Widerständigkeit gegenüber öffentlicher Macht ermöglichen.⁸⁰ Die zunehmende Dominanz außerfamiliärer Instanzen, welche die psychoanalytisch vor allem an die Autorität des Vaters gebundene Vermittlung des Realitätsprinzips durch gesellschaftliche Unmittelbarkeit ersetzt, begreift Mitscherlich daher nicht nur als mögliche Emanzipation von autoritären Bindungen, sondern auch als gesteigerten Anpassungsdruck, der sich in verstärkt konformistischen Einstellungen manifestiert. An Riesmann anknüpfend spricht er vom „other-directed“ Massenmenschen (vgl.: Mitscherlich, 1963: 185ff.). Damit koinzidiere eine gesteigerte technische Verfügung, Differenzierung und Spezialisierung, wodurch eine zunehmende Enttraditionalisierung weiter Lebensbereiche entstehe und es zum Verlust identifizierbarer Herrschaftsstrukturen, einer politischen Vaterlosigkeit, kommt.⁸¹ Diese Konstellation von „zweierlei Vaterlosig-

⁸⁰ „Die technologische Aufhebung des Individuums spiegelt sich im Abstieg der sozialen Funktion der Familie wider. Früher war es die Familie, die den Einzelnen, gut oder schlecht, aufzog und erzog; die herrschenden Regeln und Werte wurden persönlich übermittelt und durch persönliche Schicksale umgebildet. [...] Durch den Kampf mit Vater und Mutter als persönlicher Zielscheibe für Liebe und Aggression trat die jüngere Generation mit Impulsen, Ideen und Bedürfnissen in die Gesellschaft ein, die weitgehend *ihre eigenen* waren. [...] Nun aber, unter der Herrschaft ökonomischer, politischer und kultureller Monopole, scheint die Bildung des erwachsenen Über-Ichs das Stadium der Individualisierung zu überspringen. [...] Die unterdrückende Trieborganisation scheint *kollektiv*, und das Ich durch ein ganzes System extrafamiliärer Einrichtungen und deren Vertreter vorzeitig sozialisiert zu sein“ (Marcuse, 1955: 97f.). Vgl. auch: (Horkheimer, 1947: 120ff.).

⁸¹ Die Formulierungen, mit denen Mitscherlich die Konsequenzen dieser Transformation beschreibt, erinnern dabei Stellenweise an Gehlens These eines „Posthistoire“: „Die technisch–naturforschende Gesellschaft hat einen dialektischen Prozeß in Gang gesetzt. In ihm schreitet die Rationalisierung aller Handlungs-, Verwaltungs-, Forschungspraktiken stetig fort; zugleich werden diese rationalen Gebilde der Produktion, der Bürokratie, Gesetzgebung und so weiter für die Lebenserfahrungen des Einzelnen ebenso stetig >verfremdet<; er gehorcht unmittelbaren Weisungen und fragt sich, wer und ob jemand überhaupt die Rationalität dieser Prozesse zu integrieren vermag. Wahrscheinlich ist das in der Tat nur sehr bruchstückhaft möglich, weil das Zivilisationsgeschehen eine Größenordnung angenommen hat, in der es sich nach Art von Naturprozessen anonym reguliert“ (Mitscherlich, 1963: 98). Ähnlich diagnostiziert Gehlen komplexe „Superstrukturen“, die sich gegenüber den Menschen und ihren Handlungsmöglichkeiten verselbständigt hätten. Er spricht von einem „metahumanen Prozess“ (Gehlen, 1962: 209), der sich jenseits der menschlichen Verfügung und Erkennbarkeit abspielen würde: „Die industrielle Entwicklung hat die Welt mit einem Kosmos von

keit“ bringt für Mitscherlich in immer größerem Umfang Situationen hervor, die sich nicht mit Hilfe von autoritär verinnerlichten Rollenorientierungen bewältigen lassen. Die Ambivalenz der gesellschaftlichen Veränderungen liegt nach Mitscherlich gerade darin, dass diese Bedingungen zwar vom Individuum erfordern, „sich effektiver in diesen vielfältigen Unsicherheiten zu orientieren, ohne seine Identität leichterhand zu verlieren“ (Mitscherlich, 1963: 252), aber gleichzeitig die Voraussetzungen untergraben, die den sozialisatorischen Erwerb dieser Fähigkeit ermöglichen könnten. Die Frage ist daher, wie es gelingen kann eine „Kultur der Erziehung zur Selbständigkeit“ (Mitscherlich, 1963: 283) herzustellen, denn die Schwächung autoritärer Strukturen und Vorgaben führe aufgrund dieser Widersprüchlichkeit zu einem Anstieg regressiver Anpassungsleistungen und nicht zur Entfaltung der darin ebenfalls liegenden emanzipatorischen Möglichkeiten (vgl.: Mitscherlich, 1963: 368ff.).

Es ist diese Frage nach den Möglichkeiten und Voraussetzungen individueller Freiheits- und Autonomiedimensionen unter den Bedingungen eines transformierten Kapitalismus, die in den „klassischen“ Texten zu „Identität“ und Sozialisation in der Bundesrepublik im Zentrum steht. Die wichtigsten Arbeiten hierzu sind: Das Vorlesungsskript *Stichworte zur Theorie der Sozialisation* (1968) von Jürgen Habermas,⁸² *Soziologische Dimensionen der Identität* (1969) von Lothar Krappmann und Helmut Dubiels Dissertation über *Identität und Institution* (1973), aus dem auch sein Eintrag *Identität, Ich-Identität* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* entnommen ist.⁸³ Dieser eindeutige Bezug des neuen Begriffs auf Fragen der Sozialisation in der Bundesrepublik zeigt sich auch an dessen weiterer Verbreitung.

Anfang der 70er Jahre wird „Identität“ in Untersuchungen zur Bildungsreform und Reformpädagogik zentral. Wie Friedrich Schweitzer belegt, sind es vor allem Klaus Mollenhauers *Theorien zum Erziehungsprozeß* (1972), die Untersuchung seines Schülers Micha Brumlik *Der Symbolische Interaktionismus und seine pädagogische Bedeutung* (1973) und Franz Wellendorfs *Schulische Sozialisation und Identität* (1973), die hier für eine verbreitete Rezeption von „Identität“ als Schlüsselbegriff einer kommunikationstheoretisch ausgerichteten „emanzipatorischen Erziehungswissenschaft“ sorgten: „Für

Organisationen überzogen, deren funktionale Verwicklung die Grenzen der Berechenbarkeit wohl schon überschritten hat“ (Gehlen, 1957: 52). Die zunehmende Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenhangs reduziere die Menschen auf abstrakte Funktionsträger, die sich in immer spezialisierteren und hochgradig indirekten Verhältnissen bewegen müßten, die sich nicht mehr durchschauen ließen. Das bedeute aber auch das Ende von Politik im Sinne einer aktiven Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse – ein gesellschaftliches „Posthistoire“.

⁸² Der Text kursierte zunächst nur als Raubdruck und wurde dann 1973 in *Kultur und Kritik* von Habermas veröffentlicht.

⁸³ Dubiel behandelt dort die Ich-Identitätskonzeptionen von Mead, Strauss, Goffman und Habermas unter begriffsgeschichtlichem Aspekt.

Mollenhauer und Wellendorf – ebenso wie für zahlreiche andere Autoren – bildet ‚Identität‘ aber nicht einfach ein Ziel, das sich neben andere Erziehungsziele stellen ließe. ‚Identitätsbildung‘ gilt als pädagogische Grundaufgabe, an der sich die Erziehung im ganzen orientieren soll. ‚Identität‘ wird daher als Leitbegriff pädagogischer Theoriebildung angesehen, und die Tendenz zeichnet sich ab, Erziehung und Identitätsbildung miteinander gleichzusetzen“ (Schweitzer, 1985: 16). Dabei werden in der Pädagogik die sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien – in erster Linie von Krappmann und Habermas – übernommen. Auf eine eigenständige Variante pädagogischer Theoriebildung zu „Identität“ wird verzichtet, so dass von einem „pädagogischen Identitätsbegriff“ im engeren Sinn nicht gesprochen werden kann (Schweitzer, 1985: 22f., 71ff.).

Eine Schlüsselfunktion für die wissenschaftliche Rezeption und Popularisierung der Identitätsterminologie kommt Habermas zu, und zwar in mehrfacher Weise: Zum einen in seiner Funktion als Herausgeber der als kanonisch einzuschätzenden Texte der amerikanischen Sozialwissenschaften, über die der Begriff in die bundesdeutsche Diskussion eingeführt wird. Zum anderen als Mitarbeiter und Diskussionspartner von empirischen und theoretischen Untersuchungen, in denen „Identität“ eine zentrale Stellung besitzt. So ist er maßgeblich für das theoretische Konzept des von Ulrich Oevermann, Lothar Krappmann und Kurt Kreppner am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung in Berlin durchgeführten Großforschungsprojekts *Elternhaus und Schule* verantwortlich. In diesen unveröffentlichten *Vorüberlegungen zu einem Projekt ›Schulleistung und Elternhaus‹* von (1966) entwickelt Habermas seine ersten systematischen Überlegungen zur „Ich-Identität“ im Rahmen einer kritisch an Parsons anknüpfenden Rollentheorie (vgl.: Dubiel, 1973: 89ff.). Auch in einer Anmerkung zu seinem Skript *Stichworte zur Theorie der Sozialisation* verweist er ausdrücklich auf die Bedeutung der langjährigen Zusammenarbeit mit Oevermann (Habermas, 1968g: 118 FN 1). Ebenfalls der Entwicklung von theoretischen Vorüberlegungen zu einem empirischen Forschungsprojekt über Konflikt- und Apathiepotentiale unter Jugendlichen, das von Reiner Döbert und Gertrud Nunner-Winkler durchgeführt wurde, dienen die *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz* (1972), in denen „Identität“ eine wesentliche Bedeutung besitzt (vgl.: Habermas, 1972: 195). Auf diese Untersuchung kommt Habermas später in seinem Festvortrag zum 50jährigen Bestehen des Frankfurter *Instituts für Sozialforschung* unter dem Titel *Moralentwicklung und Ich-Identität* zurück (vgl.: Habermas, 1974b).

Doch seine Konzeption hat die Identitätskonstruktionen nicht nur bei Oevermann, Döbert und Nunner-Winkler,⁸⁴ sondern auch bei den theoretisch und systematisch bedeutenden

⁸⁴ Oevermann war Assistent von Habermas, Nunner-Winkler und Döbert wissenschaftliche Mitarbeiter.

Arbeiten von Dubiel und Krappmann bestimmt, die vor allem an die *Stichworte zur Theorie der Sozialisation* anknüpfen. In diesem Skript wird „Ich-Identität“ von Habermas im Rahmen einer Kritik an dem amerikanischen, vor allem von Parsons vertretenen rollentheoretischen Konzept der Sozialisation als soziologischer Grundbegriff eingeführt. Im Zentrum steht dabei der Vorwurf, dass diese Fassung der Sozialisationstheorie zu einseitig auf Anpassung und Integration abziele.

Der reduktionistische und affirmative Gehalt der Parsonsen Theorie ist allerdings von Adorno schon gut zehn Jahre früher kritisiert worden. Parsons, der Gesellschaft wie auch Persönlichkeit als Systeme zu fassen versucht, die sich mit Hilfe von Kategorien analysieren lassen sollen, die sowohl dem „personalen“ als auch dem „sozialen“ System zugehörig sind, erreicht dadurch eine Verbindung von Psychologie und Soziologie, welche die Differenz der Gegenstandsbereiche unterschlägt: „Die Vereinheitlichung von Psychologie und Gesellschaftslehre durch die Verwendung der gleichen Begriffe auf verschiedenen Abstraktionsebenen läuft inhaltlich notwendig auf Harmonisierung hinaus. Parsons zufolge gelingt etwa die stillschweigend und generell als positiv unterstellte Integration einer Gesellschaft, wenn deren funktionale Bedürfnisse – als objektiv soziales Moment – mit dem Schema des ›durchschnittlichen Überichs‹ übereinstimmt. Dieses Ineinanderpassen der Menschen und des Systems wird zur Norm erhoben“ (Adorno, 1955: 45).

Habermas jedoch hält explizit daran fest, dass „gegenüber dem Strukturmodell der Psychoanalyse [...] das Interaktionsmodell den Vorzug [hat], *intrapsychische Vorgänge* in terms von *Vorgängen sozialer Systeme* darzustellen“ (Habermas, 1968g: 157). Die Kritik des „Soziologismus“ der Parsonsen Rollentheorie richtet sich bei ihm gerade nicht gegen eine darin angelegte falsche Vereinheitlichung von Psychologie, Gesellschaftstheorie und Systemkategorien. Er versucht vielmehr der intergrationistischen Schiefelage durch eine Rückbindung der Rollen- und Handlungstheorie an eine Theorie der Umgangssprache und durch eine Einbeziehung von gesellschaftlicher Herrschaft und individueller Autonomie zu entgehen.⁸⁵ Um diese „Konformitätsvorurteile“ (Habermas, 1968g: 120) zu vermeiden und der Gefahr eines darin angelegten „Soziologismus“ (Habermas, 1968g: 124) zu entkommen, müsse man drei von der Rollentheorie bislang vernachlässigte Dimensionen berücksichtigen. Er setzt daher erstens dem „Integrationstheorem“ (Habermas, 1968g: 125), d.h. der Annahme, dass in Interaktionen auf der Basis institutionalisierter Werthaltungen in Rollen eine wechselseitige Übereinstimmung von Verhalten und

⁸⁵ Wie noch zu zeigen sein wird, führt diese Perpetuierung in der Ausblendung der *differenzia specifica* des psychoanalytischen Gegenstandsbereichs bei Habermas zu einer der Parsonsen analogen Harmonisierung im Konzept der „Ich-Identität“. Vgl. u. Kapitel 3.

Bedürfnisbefriedigung zu erwarten ist, das „Repressionstheorem“ (ebd.) entgegen. Dieses soll dem empirisch festzustellenden realen Missverhältnis zwischen gesellschaftlich etablierten Wertorientierungen und der Masse der interpretierten Bedürfnisse Rechnung tragen. Man muss, so Habermas, davon ausgehen, „daß vollständige Komplementarität der Erwartungen nur unter Zwang, auf der Basis fehlender Reziprozität, hergestellt werden kann“ (ebd.). Ebenso unhaltbar ist für ihn zweitens die These einer Entsprechung zwischen Rollendefinition und Rolleninterpretation. Dieses „Identitätstheorem“ (Habermas, 1968g: 126) unterschlägt die Notwendigkeit einer situativen Verständigung über gemeinsame Normen und den darin vorhandenen Interpretationsspielraum. Nur so ist es möglich, dass sich die Handelnden, während sie eine soziale Rolle übernehmen zugleich als unverwechselbare Individuen darstellen können. Da die Herstellung eines Konsens oder Kompromisses über die Rolleninterpretation in einer Interaktion außerdem vom Medium der Umgangssprache abhängig sei, in der die Bedeutung sprachlicher Äußerungen nicht objektiv feststehe, spricht Habermas von einer „gebrochenen Intersubjektivität“ (Habermas, 1968g: 126) als Grundlage einer möglichen Verständigung.⁸⁶ Es gilt somit ein „Diskrepanztheorem[]: eine vollständige Definition der Rolle, die die deckungsgleiche Interpretation aller Beteiligten präjudiziert, ist allein in verdinglichten, nämlich Selbstinterpretation ausschließenden Beziehungen zu realisieren“ (ebd.). Die dritte Revision von Habermas zielt auf das „Konformitätstheorem“ (ebd.) der Rollentheorie. Diese analytische Vorentscheidung setzt laut Habermas eine Kongruenz zwischen der institutionalisierten Werthaltung einer Rolle und dem entsprechenden Motiv voraus. Demgegenüber macht er geltend, dass „es vom Grad und von der Art der Internalisierung ab[hängt], wie das handelnde Subjekt selbst zu seinen Rolle sich verhält“ (Habermas, 1968g: 127). Erst die Berücksichtigung der von ihm in Anlehnung an Goffman als „Rollendistanz“ bezeichneten Differenz zwischen Rolle und Motivation lässt es demnach zu, dass eine reflexive Anwendung verinnerlichter Normen von konditionierten oder zwanghaften Reaktionsweisen unterschieden werden kann.

Ziel dieser Revisionsarbeit von Habermas ist es, „drei Dimensionen möglicher Freiheitsgrade des Handelns“ (ebd.) theoretisch zu bestimmen und auf individuelle Fähigkeiten zu beziehen. Es gehe darum, im Sozialisationsprozess diejenigen Qualifikationen zu erwerben, die diesen Freiheitsgraden entsprechen: „Frustrationstoleranz“, um der Diskrepanz zwischen Bedürfnis und Rolle gewachsen zu sein, eine „kontrollierte Selbstdarstellung“ zur Vermittlung zwischen Rollendefinition und –interpretation und

⁸⁶ Zur Annahme, dass die Umgangssprache eine individuelle Interpretation zugleich nötig und möglich macht vgl. (Habermas, 1967b: 259ff.).

schließlich eine „flexible Über-Ich-Formation“, die es erlauben soll, mit internalisierten Werten reflexiv umzugehen.⁸⁷ Zusammen eignen sich diese Kompetenzen, so Habermas, für eine soziologische Definition von „Ich-Identität“, welche die Fähigkeit bezeichnen soll individuellen Krisen durch Umstrukturierung zu begegnen. Eine solche „Ich-Identität“ hängt dann „von jenen Grundqualifikationen des Rollenspiels ab, die wir eingeführt haben: nämlich von der Fähigkeit Rollenambivalenzen bewusst zu ertragen, eine angemessene Repräsentation des Selbst zu finden und verinnerlichte Normen auf neue Lagen flexibel anzuwenden“ (Habermas, 1968g: 131).

Nicht zuletzt ist es dieser Versuch von Habermas, die unterschiedlichen Ansätze zu synthetisieren und für sein eigenes Theorieprojekt fruchtbar zu machen, der im Zusammenhang mit der zunehmenden wissenschaftlichen und politischen Bedeutung seiner Arbeiten dem Identitätsbegriff entscheidend zu seiner Akzeptanz und Durchsetzung verholfen hat.⁸⁸ Dies lässt sich vor allem anhand von Krappmanns *Soziologische Dimensionen der Identität* zeigen, die, soweit ich sehe, die erste Monographie über den Identitätsbegriff eines deutschen Autors ist. Diese Arbeit wird geradezu zum Standardwerk über „Ich-Identität“ und Sozialisation und stellt eine wichtige Referenz bei der Einführung des Begriffs in die deutsche Sozialwissenschaft dar. Darin weist Krappmann selbst an mehreren Stellen auf den unmittelbaren Bezug seiner Analyse zur theoretischen Zusammenarbeit mit Habermas und zum Forschungsprojekt *Elternhaus und Schule* hin (vgl.: Krappmann, 1969: 23, 200). und orientiert die Ausrichtung seiner Untersuchung in weiten Teilen an *Stichworte zur Theorie der Sozialisation*. Krappmanns Schrift lässt sich deshalb als Explikation und Weiterführung von Habermas' Vorlesungsskript begreifen.

In erster Linie ist es der von Habermas kritisch in Stellung gebrachte Begriff einer „Ich-Identität“, an den Krappmann anschließt. In seiner Kritik der rollentheoretischen Konzeptionen von „Ich-Identität“ werden sämtliche von Habermas vorgebrachten Argumente wieder aufgegriffen (vgl.: Krappmann, 1969: 97ff.). Allerdings entwickelt Krappmann seine zentrale theoretische Vorstellung von einer notwendigen „Identitätsbalance“ in erster Linie im Anschluss an Arbeiten des amerikanischen „Interaktionismus“ (Mead, Goffman, Strauss) und nicht in Auseinandersetzung mit Parsons.⁸⁹ Insgesamt

⁸⁷ Vgl.: (Habermas, 1968g: 128).

⁸⁸ Sein Bestreben einer kritischen Systematisierung von amerikanischen Ansätzen findet sich schon in *Stichworte zur Theorie der Sozialisation*, die fast ausschließlich eine Rezeption des US-amerikanischen Diskussionsstands darstellen.

⁸⁹ Vgl.: (Krappmann, 1969: 70ff.). Auch Habermas spricht – Goffmans Analyse aufgreifend – von einer notwendigen Vermittlungsleistung des Subjekts zwischen sozialen Ansprüchen und individuellen Handlungsmustern, die er als „Balance“ bezeichnet: „Ich-Identität kann dann als Balance zwischen der Aufrechterhaltung beider Identitäten, der persönlichen und der sozialen, aufgefaßt werden“ (Habermas, 1968g: 131).

bemüht er sich sowohl um eine Erweiterung der Habermasschen Kritik als auch um deren breitere theoretische Fundierung. Aber in der Ausrichtung seiner Untersuchung sowie in der Einschätzung der theoretischen Bedeutung des Identitätsbegriffs für die Sozialwissenschaften zeigt sich die grundsätzliche Übereinstimmung mit der Position von Habermas. Wie dieser sieht Krappmann die Relevanz des Identitätskonzepts in der Möglichkeit kognitive und motivationale Orientierungen des Individuums mit einer Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse verbinden zu können, da es deren Vermittlung als Vorgang im System sozialen Handelns, d.h. als Interaktionsprozess zu fassen vermöge (vgl.: Krappmann, 1969: 209f.).⁹⁰ Vor allem aber geht es auch Krappmann im Wesentlichen darum – und zwar ebenfalls durch die theoretische Rückbindung der „Ich-Identität“ an die Dimension umgangssprachlicher Kommunikation und den Verweis auf eine faktische Uneinheitlichkeit gesellschaftlicher Verhaltensvorstellungen – mit seinem Identitätskonzept die emanzipativen Spielräume in Interaktionsprozessen herauszuarbeiten. Erst die Annahme einer „balancierten Identität“ kann seiner Auffassung zufolge zeigen, „auf welche besondere Weise das Individuum in verschiedenartigen Situationen eine Balance zwischen widersprüchlichen Erwartungen, zwischen den Anforderungen der anderen und eigenen Bedürfnissen sowie zwischen dem Verlangen nach Darstellung dessen, worin es sich von anderen unterscheidet, und der Notwendigkeit, die Anerkennung der anderen für seine Identität zu finden, gehalten hat“ (Krappmann, 1969: 9). Der gegenüber rollentheoretischen und sozialpsychologischen Entwürfen zur „Ich-Identität“ erhobene Vorwurf einer einseitig auf Anpassung und Integration abzielenden Theorie, die gesellschaftliche Heterogenität wie auch individuelle Spontaneität nicht angemessen berücksichtigt, wird dabei von Krappmann positiv gewendet. Gerade diese unberücksichtigt gebliebenen Dimensionen verbürgen seiner Meinung nach die Chance individueller Kritikfähigkeit und beinhalten ein Potential zur Veränderung gesellschaftlicher Verhaltenserwartungen. Anstatt in den Abweichungen vom idealtypischen Modell des Rollenhandelns die Ursachen für Devianz, Anomie und gesellschaftliche Instabilität zu erblicken, erscheinen sie aus der Perspektive einer konsequenten theoretischen Einbeziehung der Inkonsistenz gesellschaftlicher Normensysteme und der Widersprüchlichkeit unterschiedlicher Handlungskontexte einerseits sowie der „gebrochenen“ Intersubjektivität umgangssprachlicher Verständigung andererseits als mögliche Äußerungen individuellen Widerstands gegen gesellschaftliche Repressivität. Die Grundannahmen des Rollenmodells könnten daher, so Krappmann, „nur als extreme Grenzfälle von Interaktion verstanden werden. [...] Die Annahmen bestimmen folglich nicht den

⁹⁰ Hinsichtlich der Bedeutung dieser Punkte für Habermas vgl.: (Habermas, 1968g: 119f., 154ff.).

„Idealfall‘ erfolgreicher Interaktion, sondern einen sozialpathologischen Zustand“ (Krappmann, 1969: 115). Sowohl die vollständige Anpassung an gesellschaftliche Verhaltenserwartungen, wie auch deren rigide Ablehnung zur Bewahrung der eigenen Besonderheit, würden die gelingende Teilnahme an Interaktionsprozessen verunmöglichen. „Identitätsbalance“ stellt daher für Krappmann ein „strukturelles Erfordernis“ (Krappmann, 1969: 35) jeglichen kommunikativen Handelns dar.⁹¹ Der Begriff „Ich-Identität“, der in Abgrenzung zu den „Konformitätsannahmen“ des herkömmlichen Rollenmodells eingeführt wird, thematisiert mithin auch für Krappmann die möglichen Freiheitsgrade individuellen Verhaltens: „Mit der Identitätskategorie sollen daher auch die Möglichkeiten des Individuums erfaßt werden, Autonomie gegenüber sozialen Zwängen zu bewahren“ (Krappmann, 1969: 12).

Ebenso wie Krappmanns Schlüsseltext zur „Ich-Identität“ ist auch Dubiels *Identität und Institution* in der analytischen Ausrichtung stark an Habermas orientiert. Auch hier wird „Ich-Identität“ in Auseinandersetzung mit der Rollentheorie hergeleitet (vgl.: Dubiel, 1973: 12f.). Zwar wird diese Kritik nicht wie bei Habermas an Parsons, sondern an Dahrendorfs *Homo Sociologicus* expliziert, aber die Argumentation verläuft in der gleichen Richtung. Im Zentrum der Kritik steht die Unmittelbarkeit, mit der Dubiel zufolge in dieser Theorie Individuum und Rolle in gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen zusammenzufallen scheinen, so dass Individualität im emphatischen Sinn den Subjekten nur noch durch die Fiktion eines von gesellschaftlichen Normen und Ansprüchen befreiten Bereichs zukommen kann. Konstatiert wird daher vor allem ein Mangel an gelungener Vermittlung: Dahrendorf interpretiere „die Person so substantialistisch“ (Dubiel, 1973: 12), dass sie sich ihrer „Identität“ nur noch „in der Abstraktion von aller Verstricktheit in den Bereich des Phänomenalen“ (ebd.) vergewissern könne. Analog zu den Thesen von Habermas aus den *Stichworten* ist auch Dubiel der Ansicht, dass eine angemessene Fassung von „Ich-Identität“ die Spielräume theoretisch und kategorial einbeziehen muss, die sich sowohl durch die Unterschiedlichkeit von Verhaltenserwartungen wie auch aufgrund von deren „Organisation“ im Zuge der Lebensgeschichte in den Subjekten ergeben. Denn die Menschen in nicht vollkommen repressiv strukturierten Verhältnissen hätten durchaus die Chance sich kritisch und flexibel gegenüber den institutionalisierten Rollenzumutungen zu verhalten. Anstatt jedoch diese Leistung zu berücksichtigen, beschreibt die Rollentheorie laut Dubiel Verhalten in sozialen Handlungszusammenhängen

⁹¹ Allerdings verleiht Krappmann mit der Annahme, dass eine balancierte „Ich-Identität“ ein „strukturelles Erfordernis“ jeglichen kommunikativen Handelns darstelle, seinem Identitätsbegriff eine gleichsam anthropologische Dimension, die quer zur historischen und gesellschaftlichen Beschränkung steht, die Habermas dem Geltungsbereich eines emanzipatorischen Begriffs von „Ich-Identität“ zuweist. Vgl.: (Habermas, 1968g).

wie es „nur in pathologischen Grenzfällen“ (Dubiel, 1973: 13) vorkommt.⁹² Für ihn ergibt sich daher „das im folgenden diskutierte Problem der Ich-Identität gerade aus jenen Aporien der Rollentheorie“ (ebd.).

Dies ist allerdings eine Einschätzung, die weit eher von Dubiels Anknüpfung an die Rezeptionsarbeit von Habermas geprägt ist, als von der Kenntnis der Entstehungsgeschichte des sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffs. Der allgemeine Charakter von Dubiels Feststellung, dass das Problem der „Ich-Identität“ aus den Aporien der Rollentheorie entstanden sei, verdeckt, dass diese Reihenfolge höchstens für die deutsche Sozialwissenschaft vor allem jedoch für Habermas, Krappmann und seine eigene Auseinandersetzung zutrifft. Wie gezeigt, wird „Identität“ zunächst in den USA und erst nach der Etablierung durch Erikson im Rahmen rollentheoretischer Überlegungen übernommen. Der neue Begriff verdankt seine Durchsetzung wesentlich der mit ihm verknüpften Thematisierung kultureller Differenz in den Vereinigten Staaten, und nicht der immanenten Kritik theoretischer „Aporien“. Da er jedoch in seinem Lexikoneintrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* diese Stilisierung wiederholt, nach der sich die Theorie der „Ich-Identität“ durch die kritische Weiterführung rollentheoretischer Konzepte ergeben habe (vgl.: Dubiel, 1976), trägt Dubiel entscheidend zum Vergessen der amerikanischen Erfahrung in der bundesrepublikanischen Wissenschaft bei. Zwar stellt Dubiel auch anerkennend fest, dass sich „um die deutsche Rezeption und Systematisierung der nahezu ausschließlich in den USA entwickelten Konzepte von I.-Id [Ich-Identität] [...] J. Habermas verdient gemacht“ habe (Dubiel, 1976: 150),⁹³ aber weder die konstitutive Beziehung von „Ich-Identität“ zu „Gruppenidentität“, noch die gesellschaftsgeschichtliche Transformation des Identitätsbegriffs in der Bundesrepublik werden berücksichtigt. Daher entsteht der Schein, als sei „Identität“ in sozialwissenschaftlichen Theorien von Anfang an lediglich als „Ich-Identität“ konzipiert und die deutsche Theorieentwicklung verkörpere hier nun den aktuellen Stand. So wird zwar einerseits mit diesem Versuch durch eine rein systematisch verfahrenende Theoriearbeit Anschluss an die Entwicklungen amerikanischer Sozialforschung zu bekommen der Grundstein für die „begriffsgeschichtliche Legende“ (Niethammer, 2000) gelegt, aber andererseits wird gerade in diesen Texten von Dubiel, Krappman und Habermas das zentrale Anliegen besonders deutlich, das die Rezeption von „Ich-Identität“ in der Bundesrepublik der 60er und Anfang der 70er Jahre bestimmt. Durch die Kritik an integrationistischen Konzeptionen sollen die individuellen Fähigkeiten zur

⁹² So auch Habermas: Die Vorannahmen der Rollentheorie unterstellten analytisch einen „Normalfall eingespielter Interaktion, der in Wahrheit ein pathologischer Grenzfall ist“ (Habermas, 1968g: 127).

⁹³ Vgl. auch: (Dubiel, 1973: 18).

kritischen Distanz gegenüber gesellschaftlichen Anforderungen, Mündigkeit und Emanzipation in den Vordergrund der theoretischen Überlegungen gerückt werden. Dies ist allerdings kein Spezifikum des auf Habermas zurückgehenden Begriffs von „Ich-Identität“. Schon am Beginn der bundesdeutschen Sozialisationsforschung, der durch den von Wurzbacher herausgegebenen Sammelband *Der Mensch als soziales und personales Wesen* (1963) markiert wird (vgl. z.B. Veith, 1996: 24f.), steht die Ablehnung einer „Überlastung des Sozialisationsbegriffs mit anpassungsmechanistischen Vorstellungen“ (Wurzbacher, 1963: 5) in der anglo-amerikanischen Theoriebildung. Der Aspekt einer „Freiheit innerhalb und gegenüber der sozialen Abhängigkeit“ (Wurzbacher, 1963: 10) bleibe dort weitgehend unberücksichtigt. Diese von Wurzbacher formulierte Themenstellung wird in der Folge innerhalb der sich etablierenden deutschen Sozialisationsforschung paradigmatisch (vgl.: Walter, 1973a: 23ff.). Dabei sind jedoch die Gründe für die Veränderungen, die innerhalb der deutschen Sozialwissenschaft zu einer verstärkten Ausrichtung auf Sozialisation führte, selbst kaum behandelt worden. Bei der Sichtung der sozialisationstheoretischen Literatur in Hinblick auf ein gegenstandskonstitutives Bewusstsein von der Genese ihres Untersuchungsfelds, stellt Alfred Krovoza fest, dass sich hier „allenfalls verstreute Hinweise“ (Krovoza, 1976: 30f.) finden lassen, welche die verstärkte wissenschaftliche Zuwendung zu Fragen der Sozialisationstheorie mit einer bestimmten gesellschaftlichen Realität plausibel machen. Immerhin finden sich solche Hinweise auf die Verbindung der einsetzenden Sozialisationsforschung und neuen gesellschaftlichen Interessenlagen bei z. B. bei Heinz Walter (Walter, 1973b) und in der neueren Literatur bei Hermann Veith (Veith, 1996). Hier wird die breit einsetzende Rezeption der anglo-amerikanischen Sozialisationsforschung vor allem mit den von Georg Picht mit dem Schlagwort der „Bildungskatastrophe“ bezeichneten Veränderungen bei den Anforderungen an die Qualifikationsstruktur der Arbeitskraft in der Bundesrepublik der 60er Jahre in Verbindung gebracht. Vor allem Picht und Dahrendorf haben für eine breite öffentliche Aufmerksamkeit dieser Thematik gesorgt. Dabei dominiert allerdings ein vor allem auf bildungspolitische und wissenschaftliche Vermittlungen zielendes Erklärungsschema, dass die manifest ökonomischen Bedingungen der Bildungs- und Sozialisationsdebatte weitgehend in den Hintergrund treten lässt. Insofern behält Krovozas Feststellung ihre Gültigkeit, dass „der Zusammenhang von allgemeinen Bedingungen der Kapitalverwertung, bildungsökonomischer Problemlage, Sozialisationsforschung und der auf ihrer

Grundlage entwickelten bildungspolitischen Strategien im Rahmen der Sozialisationsforschung unthematisch bleibt“ (Krovoza, 1976: 30).⁹⁴

Es schien angesichts von weitreichenden technischen Innovationen, Vollbeschäftigung und besonders nach der Erfahrung der Rezession 1966/67 naheliegend, Maßnahmen zur Gewährleistung und Steigerung der Arbeitsproduktivität zu fordern, die in erster Linie auf eine Anhebung und Ausweitung der Qualifikationsstruktur zielen sollten. „Bildungsnotstand heißt wirtschaftlicher Notstand. Der bisherige wirtschaftliche Aufschwung wird ein rasches Ende nehmen, wenn uns die qualifizierten Nachwuchskräfte fehlen, ohne die im technischen Zeitalter kein Produktionssystem etwas leisten kann“ (Picht, 1964: 17). Unterstützt wurde diese Annahme besonders durch vergleichende Untersuchungen mit anderen Industrienationen ((Edding, 1963); (OECD, 1963)). Diese statistischen Vergleiche zeigen einen deutlichen Rückstand der Bundesrepublik beim Anteil der Abiturienten und Hochschulabsolventen eines Jahrgangs und offenbaren somit ein „Output-Defizit“ des deutschen Schul- und Ausbildungswesens der 60er Jahre. Befürchtet wurde daher, dass der durchschnittliche Bildungsstand und damit auch die durchschnittlichen Leistungsqualifikationen der Mehrheit der Bevölkerung für lange Zeit hinter diejenigen der anderen Länder zurückbleiben werde und die BRD gegenüber der internationalen Konkurrenz schwer benachteilige. Dieser düsteren Prognose sollte zunächst durch „Ausschöpfung von Begabungsreserven“ begegnet werden, die in Regionen geringer „Bildungsdichte“ und in sozialen Milieus, die im weiterführenden Schulsystem unterrepräsentiert waren, verortet wurden. Es folgte eine großangelegte Bildungswerbungskampagne, die jedoch an einem statischen Begabungskonzept und den herrschenden Leistungsnormen der Schule orientiert blieb.⁹⁵ Sie scheiterte aufgrund unerwarteter Schwierigkeiten bei der Integration der zum höheren Schulbesuch ermunterten Jugendlichen ins Bildungssystem, die auf die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Einbeziehung von Sozialisationsfaktoren verweisen:

⁹⁴ Dies gilt auch für die Arbeit von Veith, in der explizit die Einbeziehung der gesellschaftshistorischen Bedingungen zur Erklärung der weitgehend heterogenen Forschungslage innerhalb der Sozialisationstheorie Berücksichtigung finden soll. Trotz seiner „zentralen These, daß die Maßstäbe, die zur Beurteilung der Qualität einer Theorie herangezogen werden, wesentlich von *außerwissenschaftlichen Faktoren* abhängig sind“ (Veith, 1996: 27), erweist sich seine Herangehensweise als vor allem idealistisch und psychologisierend. So vermutet er die „außerwissenschaftlichen Faktoren“, die zur breitgeteilten Ablehnung der auf Integration abzielenden anglo-amerikanischen Ansätze und zur Betonung eines individuellen Widerstandspotentials in der deutschen Diskussion führten, nicht etwa im Zusammenhang mit einer differenten gesellschaftlichen Situation, sondern ist der Meinung, dass diese Kritik vor allem deshalb überzeugen konnte, „weil sie für die diffuse sozio-emotionale Empfindungslage der Deutschen ein plausibles Rationalisierungsmuster anbieten konnte“ (Veith, 1996: 31). Eine zusammenfassende Darstellung der gesellschaftlichen und ökonomischen Schwierigkeiten, die sich mit der Bildungsdebatte der 60er Jahre verbinden, findet sich in der Konzeption der deutschen Teilstudie für das vom Feltrinelli-Archiv in Mailand geplante Vorhaben einer komparativen Untersuchung der Protestbewegung in verschiedenen europäischen Ländern (Brückner u. a., 1973 [1981]: 303ff.).

⁹⁵ Vgl.: (Walter, 1973a: 30).

„Die unberücksichtigten Faktoren im Rahmen des Versuchs einer technokratischen Problembewältigung waren soziale Faktoren; fehlende Kenntnis einer bestimmten sozialen Umgebung, die für den Schüler Lerngeschichte bedeutet hatte und zugleich jeden Tag neu präsent war. Um eine Beschreibung dieser sozialen Faktoren wie ihrer Konsequenzen bemüht sich die Sozialisationsforschung. Um ihr Studium kommt offensichtlich auch eine ausschließlich bildungsökonomische Kalkulation nicht herum“ (Walter, 1973a: 30). Die Folge davon war die faktische Ablösung der bis dahin vorherrschenden „traditionalistischen“, auf biologische Begabungsvorstellungen rekurrierenden bildungspolitischen Vorstellungen. Statt dessen wurde nun die soziale Abhängigkeit und Entwicklungsfähigkeit individueller Lernprozesse hervorgehoben und zum zentralen Gegenstand der Sozialisationsforschung gemacht. „Qualifikationsprozesse hemmende und retardierende Faktoren waren zu ermitteln und nach Möglichkeit auszuschalten. In diesem Zusammenhang erlangte die Sozialisationsvariable Schichtzugehörigkeit große Bedeutung, wie eine Vielzahl von Untersuchungen beweist. Programme ›kompensatorischer Erziehung‹ wurden entwickelt, die spezifische Benachteiligungen auszugleichen versprachen“ (Krovoza, 1976: 32).⁹⁶ Damit erklärt sich die Fokussierung auf das Individuum und dessen Möglichkeiten in der bundesdeutschen Bildungsdebatte. Durch entsprechende Sozialisations- und Bildungsbedingungen, so die Hoffnung, war es einerseits möglich dem anwachsenden ökonomischen Druck auf den Ausbildungssektor zu begegnen, indem man mit der Schließung der „qualifikatorischen Lücke“ die Arbeitsproduktivität entscheidend erhöhen konnte. Andererseits schien unter den Bedingungen einer sogenannten „nivellierten“ Gesellschaft, deren Struktur sich nicht länger durch Klassengegensätze beschreiben lässt,⁹⁷ der soziale Status und damit auch der Spielraum an „persönlicher Freiheit“ weitgehend von der erreichten Bildungsqualifikation abhängig. Die Ausweitung individueller Bildungs-

⁹⁶ Im Mittelpunkt der empirischen Untersuchungen steht daher vor allem „die Bildungsabstinenz der Arbeiter“ (Grimm, 1966). Die Erklärungen orientieren sich zentral am Zusammenspiel von familiärer und schulischer Sozialisation. Ausgegangen wurde von der These, dass die Sozialisationserfahrungen von Kindern aus den „unteren Schichten“ zu weiten Teilen im offenen Widerspruch zu schulischen Lernbedingungen stehen. Diese Diskrepanz wird maßgeblich für die Integrations- und Lernschwierigkeiten von Kindern, die einen weiterführenden Bildungsweg eingeschlagen haben, verantwortlich gemacht.

⁹⁷ Diese Position wird in der deutschen Soziologie der 60er Jahre prominent von Arnold Gehlen vertreten. Er ist der Überzeugung, dass die moderne Welt so durch und durch von der Entfaltung der technischen Entwicklung bestimmt ist, dass der Klassengegensatz in den modernen Industrienationen aufgehört habe bestimmend zu wirken: „So mußte das alte Modell gesellschaftlicher Klassen in dem Augenblick unbrauchbar werden, da für die wirtschaftliche Stellung des einzelnen nicht mehr der Besitz ausschlaggebend war“ (Gehlen, 1961: 130). Dies sei heute allerdings der Fall, da „der gesellschaftliche Aufstieg spätestens in der Kindergeneration praktisch bloß noch Sache eines Entschlusses“ (ebd.) sei (vgl. dazu auch: Gehlen, 1962; 1965). Diese These vom Ende der Klassengesellschaft durch die industrielle Entwicklung spielt in der deutschen Soziologie der 60er Jahre eine bedeutende Rolle. In der spätkapitalistischen Gesellschaft der Bundesrepublik lässt sich das Bewusstsein sozialer Zugehörigkeit nicht länger entsprechenden „Klassen“ zuordnen, obwohl nach wie vor die Unterschiede in der Stellung zu den Produktionsmitteln bestehen (vgl.: Adorno, 1968a: 354f.).

möglichkeiten konnte so gleichzeitig als emanzipatorischer Fortschritt erscheinen. Zum Schlagwort für diese Bemühungen einer Umstrukturierung des Ausbildungssektors wird daher die „Herstellung von Chancengleichheit“: „In der modernen ›Leistungsgesellschaft‹ heißt soziale Gerechtigkeit nichts anderes als gerechte Verteilung der Bildungschancen; denn von den Bildungschancen hängen der soziale Aufstieg und die Verteilung des Einkommens ab. Das Einkommen spielt aber heute eine viel größere Rolle als jenes Lieblingsthema der Ideologen, das Eigentum“ (Picht, 1964: 31).

Offensichtlich sind die Bedingungen, die in der Bundesrepublik zur Etablierung der Sozialisationsforschung und damit kurze Zeit später auch zur breiten Rezeption und Kritik amerikanischer Identitätstheorien führten, von der Realität der amerikanischen Gesellschaft der 30er und 40er Jahre verschieden, die dort eine neue Begrifflichkeit für den veränderten Zusammenhang von „culture“ und Integration nötig werden lassen. Ähnlich wie bei der Frage nach dem Verhältnis der einsetzenden deutschen Sozialisationsforschung zu den spezifischen gesellschaftlichen Interessenlagen Mitte der 60er Jahre lassen sich auch hier „verstreute Hinweise“ finden, welche die unterschiedliche Ausrichtung, in erster Linie aber den integrationistischen Zug der amerikanischen Theorien mit gesellschaftlichen Differenzen in Zusammenhang bringen. So hält beispielsweise schon Wurzbacher anmerkend fest: „Der Begriff der Sozialisation ist amerikanischen Ursprungs. Die mit ihm angesprochenen Zusammenhänge zwischen Gesellschaft, Kultur und Person haben in der amerikanischen Wissenschaft seit langem besondere Beachtung und Erforschung gefunden. Als Immigrationsgesellschaft hat die amerikanische wie wohl keine andere Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Kulturherkunft aufzuweisen, aus denen sich Konflikte und schwerwiegende soziale Probleme ergaben“ (Wurzbacher, 1963: 3). Mit der Hervorhebung von Einwanderung und kultureller Differenz hat Wurzbacher in der Tat – wenn auch recht allgemein – die entscheidenden Faktoren im Zusammenhang von gesellschaftlicher Situation und sozialwissenschaftlicher Forschung benannt. Soweit in der deutschen Sozialisationsforschung überhaupt auf solche Vermittlungen reflektiert wird, bilden Verweise auf die USA als Einwanderungsgesellschaft den Erklärungshorizont für die „oversocialized conception of man“ in der amerikanischen Soziologie und Sozialpsychologie.⁹⁸

⁹⁸ In typischer Weise wird dies von Dieter Geulen formuliert: „Bedenkt man, daß die entscheidenden Vorarbeiten zur Sozialisationsforschung in den 30er und 40er Jahren in den Vereinigten Staaten entstanden sind und bedenkt man die dortige historische Situation – vor allem die ethnische Heterogenität –, so läßt sich die Vermutung nicht abweisen, daß die typischen Sozialisationsziele, nämlich Verinnerlichung der herrschenden Werte und Normen, Konformität, Moralität, Ausprägung der den herrschenden Geschlechtsrollendefinitionen entsprechenden Verhaltensweisen, Leistungsmotivation und – via negationis – Delinquenz und Aggressivität, in der ideologischen Funktion zusammenlaufen, eine heterogene Population auch in der psychischen Dimension in das stahlhart vorgegebene System zu integrieren. [...] Handeln stellt

Ansätze zu einer vergleichbaren Reflexion auf die mit der nachholenden Rezeption amerikanischer Ansätze und deren Anpassung an bildungspolitische Erfordernisse in der Bundesrepublik verbundene Bedeutungs- und Gegenstandstransformation im Identitätsbegriff hat es allerdings nicht gegeben. Allerdings zeigt sich, dass sich die Etablierung von „Ich-Identität“ in der deutschen Sozialwissenschaft im Rahmen der einsetzenden Sozialisationsforschung vollzieht und dabei maßgeblich über die theoretische Revisionsarbeit von Habermas vermittelt ist. Hierbei wird sowohl von diesem selbst als auch in den entscheidend auf seinen Identitätsbegriff zurückgreifenden empirischen Studien versucht schichtspezifische Ursachen von Lern- und Sozialisationsdefiziten aufzuzeigen. Für dieses Vorhaben wird die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten zentral, die es zulassen sich von Rollenerwartungen zu lösen und Sozialisationserfahrungen zu überwinden, die im Widerspruch zu den Anforderungen der weiterführenden Bildungsinstitutionen stehen. So erklärt sich die Kritik am Integrationismus amerikanischer Rollentheorie, die mit dem Versuch verbunden wird, einen emphatisch an Emanzipation, Mündigkeit und individueller Autonomie orientierten Begriff von „Ich-Identität“ einzuführen, der diesen Zielsetzungen entspricht. Die identitätstheoretische Sozialisationskonzeption von Habermas erweist sich so als genuiner Teil der deutschen Bildungsforschung der 60er Jahre. Auch daher bleibt die damit einhergehende Ablösung des Begriffs „Identität“ von seiner kollektiven Verwendungsweise unthematisch.

Indirekt wird dieser Sachverhalt insofern deutlich, als die politische Bedeutung kollektiver Identitätszuschreibungen, die in den USA Ende der 60er Jahre unübersehbar geworden ist, in der bundesrepublikanischen Sozialwissenschaft keinerlei Berücksichtigung findet. Unmittelbarer zeigt sich der gleiche Sachverhalt in der Rezeption amerikanischer Primärtexte zu „Identität“. Hier geht die konstitutive Verbindung dieses neuen Begriffs mit der gesellschaftlichen Realität ethnischer Heterogenität in den USA verloren. Dass hingegen in allen zentralen Referenztexten, nicht nur, wie bereits gezeigt wurde, von Erikson, sondern auch von De Levita (a), Goffman (b) und Strauss (c) ein Zusammenhang von „identity“ und „cultural groups“ behandelt wird, lässt sich kurz verdeutlichen:⁹⁹

sich in dieser Konzeption dar als blindes Befolgen verinnerlichter Normen, die zu Rollen gebündelt sind“ (Geulen, 1973: 97). Ähnlich auch: (Walter, 1973a: 23f.).

⁹⁹ Eine Analyse des Buchs von Mead *Geist, Identität und Gesellschaft* unter diesem Gesichtspunkt bietet sich nicht an, weil Mead den Begriff Identität bzw. identity überhaupt nicht verwendet (s.o. FN 76). Dennoch ließe sich auch für diesen Text zeigen, dass Mead hier die Schwierigkeiten innergesellschaftlicher nationaler Differenzen, die durch eine nationale Etikettierung der Einwanderer in den USA entstand, und deren mögliche Integration durch eine universalistisch orientierte Lösungsstrategie verhandelt. „Man kann sagen, die Erreichung dieser funktionalen Differenzierung und gesellschaftlichen Teilnahme im vollsten Ausmaß sei ein der menschlichen Gemeinschaft vorgegebenes Ideal. Sein gegenwärtiges Stadium drückt sich im Demokratieideal aus“ (Mead, George Herbert, 1968 [1934]: 375). Dieses an formaler Differenzierung und universalistischen Regeln ausgerichtete Gesellschaftsideal als Ziel menschlicher Entwicklung wird dabei scharf von exklusiven nationalistischen Bestrebungen abgegrenzt. Für Mead gehören sie einer vergangenen

(a) So findet sich selbst bei De Levita, der seine Untersuchung des Identitätsbegriffs anstrengt, um den Begriff für die Beurteilung individueller Pathologien in der psychiatrischen Praxis nutzbar machen zu können, die Verwendung von „Identität“ zur kollektiven Zuschreibung im Abschnitt über „jüdische Identität“ und Assimilation als „Identitätsverlust“ (Levita, 1971: 237ff.). Dort heißt es: „Jude zu sein, ist eine Identität“ (ebd.). Seine Überlegungen dazu decken sich weitgehend mit denen von Erikson in seiner „Bemerkung über das Judentum“ getroffenen Bestimmungen (vgl.: Erikson, 1950: 347ff.).

(b) Goffman entfaltet seine Untersuchung zu sozialen Formen von „Identität“ anhand der Situation von gesellschaftlich stigmatisierten Personen. Ein solches Stigma erzeugt seiner Ansicht nach „eine besondere Diskrepanz zwischen virtueller und aktueller sozialer Identität“ (Goffman, 1967: 11).¹⁰⁰ Wobei unter „sozialer Identität“ allgemein die in einer Gesellschaft existenten und u.a. in Rollen institutionalisierten Erwartungshaltungen bezeichnet werden. Mit „virtueller sozialer Identität“ soll sodann der Sachverhalt betont werden, dass diese gesellschaftlich herrschenden Klassifikationen und Erwartungen im Interaktionsprozess zunächst nicht bewusst zugewiesen werden. Erst die erfahrene Nichtentsprechung oder Nichterfüllung dieser Antizipationen durch den Abgleich mit den tatsächlichen Eigenschaften und Attributen des Individuum – in Goffmans Worten seiner „aktualen sozialen Identität“ (ebd.) – führt zur Stigmatisierung. Dies gilt besonders, wenn die unerwartete Eigenschaft in ihrer diskreditierenden Wirkung sehr extensiv ist. Die Rezeption dieser Arbeit fokussiert vor allem auf das von Goffman herausgearbeitete

Form menschlicher Vergesellschaftung an. Er leitet Konkurrenz, Überlegenheitsgefühl und Hass gegenüber Anderen genauso wie das Bedürfnis sich mit einer starken Gemeinschaft zu identifizieren aus einem darwinistisch konzipierten „Überleben des Stärkeren“ ab (vgl. ebd.: 251ff.), das er durch die Ausweitung des Prinzips rationaler Verständigung durch kommunikative Praxis abgelöst sieht. „Ein großer Unterschied besteht in der Art, in der die mit der Identität verknüpften Werte in den beiden zur Diskussion stehenden gesellschaftlichen Organisationsformen auftreten. In einem Fall verwirklicht man sich in den persönlichen Beziehungen, die sich aus der eigenen Überlegenheit über andere oder der Gruppenüberlegenheit über andere Gruppen ableiten; im anderen Fall vertraut man auf die intelligente Ausfüllung bestimmter gesellschaftlicher Funktionen und die Verwirklichung der eigenen Identität durch die damit verbundene Tätigkeit“ (ebd.: 364). Zumindest in der deutschen Übersetzung gibt es also auch hier eine Verbindung zum Identitätsbegriff. Eine Berücksichtigung dieser Kritik an nationalistischer Beschränkung durch ein an kommunikativer Praxis aufgerichtetes Integrationsideal und der ebenfalls an sprachliche Interaktion zurückgebundenen Konzeption des „self“, d.h. „Identität“, findet jedoch in der deutschen Rezeption nicht statt. Meads Arbeiten wurden hier, vor allem im Anschluss an Dubiel und Krappmann, fast ausschließlich unter kommunikationstheoretischen Aspekten interpretiert. „Letztlich wurden von Mead nur einzelne Begriffe übernommen, die vom Zusammenhang seines Werkes abgelöst waren und die nicht mehr erkennen ließen, auf welche Fragen und Problemstellungen sie bei Mead selbst bezogen waren“ (Schweitzer, 1985: 25). Ignoriert wurden dabei, so Schweitzer, in erster Linie die ethische und gesellschaftstheoretische Dimension bei Mead, welche wiederum – das wäre zu ergänzen – gerade den Bezug zur USA als Einwanderungsgesellschaft deutlich werden lassen.

¹⁰⁰ Dabei unterscheidet er neben „aktualer“ und „virtueller sozialer Identität“ noch zwischen „Ich-Identität“ und „personaler Identität“: „Ich-Identität“ wird in Bezug auf Erikson als nur vom Individuum selbst erfahrbare Dimension der subjektiven Empfindung seiner Situation und Eigenart gefasst, die er gegenüber zugeschriebenen „Identitäten“ (personale und soziale) abgrenzt (Goffman, 1967: 132ff.). „Personale Identität“ hält die Unverwechselbarkeit des Individuums als körperlich und aufgrund einmaliger Kombination lebensgeschichtlicher Daten einzigartigem fest. Mit diesem Begriff orientiert sich Goffman an erkennungsdienstlichen Methoden der Identifizierung (Goffman, 1967: 74ff.).

„Stigmamanagement“ und dessen Ausweitung auf die alltägliche Selbstdarstellung von „normalen“ Individuen. Zentral ist hierfür die Beobachtung, dass sich für „Stigmatisierte“ in der Interaktion mit „Normalen“ die Vorspiegelung von Normalität anbietet, diese „phantom normalcy“ jedoch auch zur Aufrechterhaltung jeglicher Interaktion dient, da es auch dem „Normalen“ kaum gelingen kann allen normierten und stereotypisierten Klassifikation zu genügen. Die von Goffman vorgenommene Ausweitung des Stigma-begriffs auf kulturelle Differenz geht aber in der deutschen Rezeption verloren. Ein typisches Beispiel dafür ist Dubiels Zusammenfassung von Goffmans Identitätskonzept, in der als „Stigmatisierte“ lediglich „Zuchthäusler, Homosexuelle, Blinde, Krüppel, etc.“ (Dubiel, 1973: 21) aufgeführt werden.¹⁰¹ Für Goffman bilden allerdings „die phylogenetischen Stigmata von Rasse, Nation und Religion“ (Goffman, 1967: 12) eine eigene Kategorie. Denn schließlich gibt es – in den USA deutlich sichtbar – „innerhalb der Stadt vollkommen ausgebildete ethnische, rassische oder religiöse Wohngemeinschaften mit einer hohen Konzentration stammesmäßig stigmatisierter Personen“ (Goffman, 1967: 34). Und daher finden sich auch etliche Beispiele, in denen „Juden“, „Neger“ und „Japaner“ in ihrer „Stigmatisierung“ Blinden und anderen körperlich Behinderten Menschen gleichgeordnet werden. Offensichtlich wird hier von Goffman die Kategorie der „sozialen Identität“ auf ethnische bzw. kulturelle Differenz bezogen, der Identitätsbegriff mithin zur kollektiven Zuschreibung verwendet. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn auch er von „jüdischer Identität“ (Goffman, 1967: 78) spricht.

(c) Ähnliches lässt sich auch für den Text von Strauss *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität* zeigen. Krappmann (Krappmann, 1969: 44ff.) wie auch Dubiel (Dubiel, 1973: 20f.) reduzieren den Ansatz von Strauss ebenfalls in typischer Weise auf eine Theorie individueller Identitätsbildungsprozesse. Dargestellt wird Strauss einzig unter dem Aspekt einer subjektiven Aufrechterhaltung von „Ich-Identität“ in Interaktionen. So heißt es bei Dubiel zum Gegenstand der Straussschen Analyse: „Dem Diktum des ‚to take the role of the other‘ gemäß vollzieht sich die Selbsteinschätzung einer Person nicht unabhängig von den Partnern, mit denen man interagiert. [...] Aus jener Prämisse ergibt sich die Notwendigkeit, die Konstitution *personaler Identität* in Interaktionsprozessen zu untersuchen“ (Dubiel, 1973: 20, Herv. S. Siems). Strauss selber setzt allerdings einen anderen Schwerpunkt. Schon im Vorwort, in dem er seine Verwendung des „mehrdeutigen, diffusen Terminus“ (Strauss, 1968: 7) der „Identität“ verteidigt, wird die bisherige Forschung über Selbst, Ego und Persönlichkeit kritisiert, „da in diesen Arbeiten der Einfluß der sozialen Organisation so sehr unterschätzt, ihre Rolle so unzureichend begriffen wird“

¹⁰¹ Dies gilt genauso auch für Krappmanns Rezeption: (Krappmann, 1969: 71, 73ff.).

(Strauss, 1968: 9). Vorrangiges Ziel seiner Arbeit ist also nicht, wie Dubiel meint, die Herstellung „personaler Identität“ in Interaktionsprozessen zu untersuchen, sondern vielmehr die Bedeutung kulturell unterschiedlicher Gruppen zu analysieren. Es geht um die symbolische Vermittlung kultureller Differenz, deren Rolle im subjektiven Selbstverständnis und ebenso um die Frage, wie die Konsequenzen aus den hieraus resultierenden Bindungen zu konzeptualisieren sind. Strauss lehnt es daher explizit ab, „ein Problem zu behandeln, mit dem sich Psychologen und Psychiater zentral beschäftigen – nämlich Struktur oder Organisation der Persönlichkeit. [...] Aber ich möchte in der Hauptsache Wege der Theoriebildung und empirischen Forschung über die sozialen Prozesse aufzeigen, aus denen Identität [...] entsteht: über die symbolischen und *kulturellen Grundlagen* ihrer Struktur“ (Strauss, 1968: 11, Herv. S. Siems).¹⁰² Wie bei Goffman findet sich deshalb auch hier ein häufiger Rekurs auf „Japaner“, „Juden“ und „Schwarze“ und die Bedeutung von Herkunft und Tradition für Migranten in den USA. Behandelt werden dabei so unterschiedliche Bereiche wie Essgewohnheiten, „die für ihre ethnische Gruppe charakteristisch sind“ (Strauss, 1968: 157), genauso wie „die Diskrepanz zwischen den Söhnen von Einwanderern und den Erben längerer amerikanischer Abstammung“ (Strauss, 1968: 181). Alle Beispiele dieser Art dienen dazu zu verdeutlichen, dass in der symbolischen Interaktion der „Gruppenmitgliedschaft“ eine zentrale Rolle zukommt. Daher ist es für Strauss wesentlich „den Umstand hervorzuheben, daß persönliche Identität mit Gruppenidentität, die selbst auf einer historischen Vergangenheit beruht, vermischt ist“ (Strauss, 1968: 188). Eine Rezeption, die dieses Anliegen nicht zur Kenntnis nimmt, verfehlt daher nicht nur einen zentralen Gehalt von *Spiegel und Masken*, sondern verfällt dem Straussschen Verdikt der wissenschaftlichen Blindheit: „Eine Sozialpsychologie, die Geschichte nicht in den Mittelpunkt stellt, ist eine blinde Psychologie. Ein Interesse an

¹⁰² Daher verwundert es, dass Strauss die Identitätstheorie von Erikson kritisiert. Seiner Meinung nach hat Erikson „sein Interesse auf Kinder und ihren unmittelbaren Übergang ins Erwachsenenalter beschränkt“ (Strauss, 1968: 95) und damit weder der Bedeutung kultureller Tradition, noch der Tatsache des auch nach der Adoleszenz ungeschlossenen Charakters „persönlicher Identität“ und dessen Abhängigkeit von sozialen Strukturen Rechnung tragen können. Dies ist eine erstaunliche Fehleinschätzung des Erkenntnisinteresses von Erikson, das sich hinsichtlich der Forderung nach Einbeziehung kultureller Differenzen in die Sozialpsychologie durchaus stark mit dem von Strauss berührt. Allerdings scheint sich dieses Missverständnis in der heutigen Diskussion über „kollektive Identität“ verbreitet zu haben. So referiert David Hollinger in seiner Übersicht über die amerikanischen Identitätsdebatten von 1970 bis 1995 als gängige Überzeugung, dass die meisten Sozialwissenschaftler „in the mid-century decades had dealt with identity as a matter of individual psychology rather than of collective experience and consciousness“ (Hollinger, 1997: 336). Eine Einschätzung, die auch für das 2001 abgehaltene *Symposium on Social Identity* zutrifft. Keiner der Beiträge geht überhaupt auf Eriksons Identitätskonzept oder die amerikanische Nationalcharakterforschung ein. Dafür wird im Eröffnungsvortrag herausgestellt, dieses Symposium „focuses strictly on *social* identity rather than on individual or person-based identities“, wobei Erikson explizit als Vertreter einer rein subjektorientierten Theorie angeführt wird (Sigel, 2001: 112).

persönlichen Stilen, Strategien und Karrieren – kurz, an persönlichen Identitäten – verlangt ein paralleles Interesse an gemeinsamen oder kollektiven Identitäten“ (Strauss, 1968: 190). Auffällig ist dabei, dass die in diesen Texten hervorstechenden Bezugnahmen auf jüdische Besonderheiten, „Stigmata“ oder Assimilationsschwierigkeiten keinerlei Beachtung finden. Für den Wegfall jüdischer Beispiele in der Rezeption von Goffman und Strauss, die sich in erster Linie auf beobachtbare Differenzen in Alltagssituationen beziehen, liegen zwei Gründe nahe, die mit der Judenverfolgung und -vernichtung im deutschen Nationalsozialismus zusammenhängen: Dies ist erstens das Fehlen einer vergleichbaren gesellschaftlichen Realität. Während in den USA die sozialwissenschaftliche Erforschung kultureller Differenzen und Integrationsstrategien am Beispiel jüdischer Migranten seit der massenhaften Emigration osteuropäischer Juden zur Zeit der letzten großen Einwanderungswelle geradezu ein klassisch zu nennendes sozialwissenschaftliches Untersuchungsfeld darstellt,¹⁰³ existiert in der Bundesrepublik nach der nationalsozialistischen Vernichtung der europäischen Juden keine ähnlich öffentliche Präsenz jüdischen Lebens. Zweitens ist es gerade wegen der projektiven Herstellung der Juden im Nationalsozialismus „als einer Gruppe, die praktisch wie theoretisch den Vernichtungswillen auf sich zieht“ (Horkheimer et al., 1944 [1947]: 197), kaum möglich von jüdischer Differenz zu reden, ohne an die nationalsozialistische Zurichtung zum Objekt der Tötung zu erinnern. Die Rede von einer identifizierbaren „jüdischen Identität“ lässt sich in Deutschland nicht mit anderen Formen migrationsbedingter Unterschiedlichkeit gleichordnen. Sie ist untrennbar mit der antisemitischen Praxis der Nationalsozialisten verbunden. Allerdings ist damit noch nicht geklärt, weshalb auch die zentral mit dem Identitätsbegriff arbeitenden Interpretationen des Judenhasses und des deutschen Faschismus von Erikson und De Levita in der Rezeption dieser Autoren überhaupt keine Erwähnung finden.¹⁰⁴

¹⁰³ Und das zur Zeit der „new ethnicity“ wieder verstärkt in den Vordergrund tritt. Vgl. etwa: (Gans, 1979).

¹⁰⁴ Dies muss besonders verwundern, wenn man der Annahme Veiths folgt, dass „das historisch-biographische Aufklärungsinteresse einer autoritätskritischer werdenden Jugend“ (Veith, 1996: 26) über das „mensenverachtende[] System des Faschismus“ (ebd.) einen bedeutsamen „kulturpolitische[n] Motivkomplex[]“ (ebd.) für die einsetzende Sozialisationsdebatte in der Bundesrepublik darstellt. Dies scheint jedoch sehr viel indirekter der Fall gewesen zu sein, als es Veiths Formulierung nahelegt. Die Abkehr vom integrationistischen Zug in der amerikanischen Theoriebildung und die emphatische Betonung eines emanzipatorischen Potentials von Bildungsprozessen, lässt sich, wie an anderer Stelle gezeigt wurde, weit eher als Konsequenz aus der gesellschaftlichen und ökonomischen Dimension der deutschen Bildungsdebatte verstehen. Für eine geringere Bedeutung der Protestbewegung spricht auch, dass sich die spezifisch emanzipatorische Ausrichtung schon wesentlich früher durchgesetzt hat. Auch fehlen entsprechende Belege bei Veith, die eine konkretes Aufgreifen des Nationalsozialismus in der deutschen Sozialisationsforschung nachweisen könnten. Bestes Beispiel dafür, dass sich auch dann keine inhaltlichen Bezüge zum Nationalsozialismus finden, wenn dies durch die rezipierte Primärliteratur naheliegt, ist auch hier wieder Krappmanns Untersuchung. In seiner Kritik von Erikson und De Levita findet sich kein Hinweis auf die zumindest für Eriksons Schriften wesentliche Problematik „jüdischer Identität“ und „nationalsozialistischer Weltanschauung“ (vgl.: Krappmann, 1969: 89ff.). In der deutschen Literatur zum Identitätsbegriff ist mir nur Niethammer bekannt, der als einziger nicht nur darauf hinweist, dass *Kindheit und Gesellschaft* „von Fragen

Besonders erstaunlich ist, dass Eriksons expliziter Versuch der massenhaften Attraktivität nationalsozialistischer Propaganda sozialpsychologisch nachzugehen, von den an einem auf individuelle Mündigkeit und Autonomie zielenden Begriff von „Ich-Identität“ interessierten Autoren ignoriert wird. Hier hätte man vor allem von Mitscherlich und Habermas eine kritische Auseinandersetzung erwartet, da sich beide nicht nur an Eriksons Identitätstheorie orientieren, sondern sich auch politisch in der Kritik des im Nachkriegsdeutschland vorherrschenden kulturellen Kompromisses zwischen faschistischer Vergangenheit und demokratischer Gegenwart treffen. Neben der in erster Linie anzuführenden Bildungsdebatte, welche die identitätstheoretische Rezeption bestimmt, ist es plausibel anzunehmen, dass die Abschnitte über Nationalsozialismus und Judentum bei Erikson und De Levita auch deswegen ausgeklammert bleiben, weil deren Analysen maßgeblich auf der kritisierten Annahme eines Entsprechungsverhältnis von „Gruppenidentität“ und „Ich-Identität“ basieren. Hinzu kommt, dass die Kritik dieser Konformitätshypothese grundsätzlich abstrakt systematisch angelegt ist, so dass im Unterschied zu den wesentlich stärker mit empirischen Beispielen arbeitenden amerikanischen Texten die Beziehung auf gesellschaftsgeschichtliche Realität in den deutlich theorieimmanent verfahrenen bundesdeutschen Ansätzen weitgehend marginal bleibt.

Für die Umarbeitung des Identitätsbegriffs in der sozialwissenschaftlichen Rezeption der Bundesrepublik ergibt sich daraus folgendes Bild: Die ersten Arbeiten, in denen dem Begriff „Identität“ eine wesentliche Funktion zukommt, erscheinen ab Mitte der 50er Jahre in der von Mitscherlich herausgegebenen Fachzeitschrift *Psyche* und stammen von Erikson selbst. Für eine Etablierung des Terminus konnten sie jedoch nicht sorgen. Dies erreichte erst Habermas. Die auf ihn zurückgehende Einarbeitung des Begriffs in die breit einsetzende deutsche Sozialisationsforschung der 60er Jahre, mit der wissenschaftlich auf die von Picht massenmedial wirksam als „Bildungskatastrophe“ apostrophierte Krisensituation reagiert wurde, erweist sich für die Dominanz der Kategorie „Ich-Identität“ als zentral. Diese Verschiebung in der sozialwissenschaftlichen Forschungsperspektive führte auch zur unbegriffenen und unbeachteten Transformation des Identitätsbegriffs.

Transformation bedeutet dabei jedoch nicht, dass der Begriff „Identität“ in allen entscheidenden Dimensionen neu bestimmt wurde. Das zeigen sowohl die durchgängige Orientierung an der „interaktionistischen“ Konzeption von „Identität“, als auch die breite Übernahme von terminologischen Unterscheidungen aus den amerikanischen Ansätzen in

jüdischer Identität gleichsam eingerahmt“ (Niethammer, 2000: 307) wird, sondern auch der Darstellung von „jüdischer Identität“ und Hitler-Deutschland bei Erikson einen eigenen Abschnitt widmet (ebd.: 307ff.).

die deutschen Theoriebildungen.¹⁰⁵ Und gleiches lässt sich auch bei stärker inhaltlichen Momenten nachweisen. So etablierte sich etwa die auf Erikson zurückgehende Grundannahme, dass „Ich-Identität“ als Ergebnis einer Folge von Reifungskrisen in einem kumulativen Lernprozess begriffen werden könne: Da es immer wieder zu identitätsbedrohenden Belastungssituationen kommen könne, die eine Umstrukturierung oder Neuorientierung der „Ich-Identität“ erforderlich machen, wird von einem tendenziell unabgeschlossenen Charakter der „Ich-Identität“ ausgegangen.¹⁰⁶ Aber dass für die Durchsetzung der Identitätsbegrifflichkeit in den USA das Phänomen ethnischer Segregation bei gleichzeitig massiver Technologisierung und Urbanisierung zentral ist, wird nicht wahrgenommen. Was daher fehlt ist eine theoretische Vermittlung von „Ich-Identität“ und „Gruppenidentität“. Die Analyse „subjektiver Kollektivität“ (Anderson) spielt keine Rolle. Statt gesellschaftlicher Integration „kultureller Identitäten“ geht es in der Bundesrepublik von den 60er Jahren bis Mitte der 70er Jahre um die lebensgeschichtliche Formierung und Aufrechterhaltung individueller „Identität“. Der Kontext der bildungspolitischen Debatte führte dazu, dass nun sozialisationstheoretische Überlegungen nach den Möglichkeiten und Voraussetzungen individueller Freiheits- und Autonomie-dimensionen im Zentrum der neuen Identitätstheorien stehen.

Allerdings gilt dies nicht in gleicher Weise für die Theorie von Habermas. Gerade seine Konzeption, die doch für den beachtlichen Stellenwert von „Ich-Identität“ in der deutschen Sozialwissenschaft gesorgt hat, fügt sich nicht nahtlos in die dargestellte sozialisationstheoretische Reduktion in den 60er Jahren ein. Und das vor allem aus drei Gründen: Der erste Unterschied zur bundesrepublikanischen Sozialisationsforschung besteht darin, dass Habermas sich in seiner frühen Fassung des Identitätsbegriffs nicht nur in erster Linie auf amerikanische Texte stützt, sondern auch maßgeblich auf die idealistische Identitätsphilosophie, besonders auf Hegel. Dieser Rückgriff sichert sowohl die zentrale Beziehung von „Ich-Identität“ zum Begriff der Selbstreflexion ab, als auch dessen normative Bestimmung durch Vernunft und Emanzipation. Zweitens findet sich bei ihm schon 1964 eine theoretische Inanspruchnahme des Begriffs „Gruppenidentität“. Auch wenn sich bis einschließlich *Erkenntnis und Interesse* (1968) die explizite Verwendung kollektiver

¹⁰⁵ Z. .B. die Wiederkehr von Goffmans Begriffen „phantom normalcy“, „personaler“ und „sozialer Identität“ bei Dubiel, Krappmann und Habermas.

¹⁰⁶ Auch hierfür dürfte die Syntheseleistung von Habermas paradigmatisch gewesen sein. Zu Beginn seiner Überlegungen zur Ich-Identitätsentwicklung stellt er fest: „Ich-Identität kann zunächst als Name für die spezifische Fähigkeit, Krisen der Ichstruktur durch Umstrukturierung zu lösen eingeführt werden. Die Entstehung der Ichstrukturen kann nach dem Schema: *ego growth through crisis resolution* (Erikson, Cumming and Cumming) begriffen werden – Reifeschübe lösen eine Folge von Krisen im Verhältnis Person-Umwelt aus und erzwingen eine Konfliktlösung durch Reorganisation der Ichstrukturen auf jeweils höherer Stufe“ (Habermas, 1968g: 129).

Identitätskategorien nur vereinzelt nachweisen lässt, steht die mit ihnen bezeichnete Frage nach den Strukturen lebensweltlicher Traditionsbildung im Zentrum seiner theoretischen Bemühungen dieser Phase, da sie mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer selbstreflexiven Aufklärung im Selbstverständnis sozialer Gruppen verbunden ist. Daher ist es drittens unzureichend, in seinem durch Abarbeitung an amerikanischen Identitätskonzepten synthetisierten Begriff der „Ich-Identität“ lediglich einen Beitrag zur Sozialisationsforschung zu sehen.

Seinen Stellenwert erhält dieser Begriff bei Habermas nur durch die Vermittlung mit gesellschaftstheoretischen Überlegungen. Nicht nur sind „Ich-Identität“ und Rollenkonzeption, laut Habermas, in ihrer analytischen Möglichkeit soziale Realitäten theoretisch abzubilden an die spezifischen Bedingungen moderner Gesellschaften gebunden, sondern die Logik des modernen Bildungsprozesses von „Ich-Identität“ wird von Habermas von Anfang an auf die Logik von kollektiven Aufklärungsprozessen in der „spätkapitalistischen Moderne“ übertragen. Die Bundesrepublik erscheint in der Theoriearbeit von Habermas so als moderne Gesellschaft ohne besondere Vorgeschichte. Es geht ihm weder um innergesellschaftliche kulturelle Unterschiede, noch um nationale Vergangenheit, sondern um die allgemeine theoretische Analyse gesellschaftlicher Selbstverständigungsformen im Prozess lebensweltlicher Rationalisierung. Der Begriff „Gruppenidentität“ wird dadurch zum Platzhalter eines allgemein menschlichen Sachverhalts. Auch bei Habermas geht die amerikanische Erfahrung und damit das spezifische gesellschaftliche Verhältnis einer veränderten Bedeutung von kultureller Tradition und kollektiver Subjektivität verloren. „Gruppenidentität“ gibt es noch, aber der Begriff findet keine systematische Erläuterung. Er scheint einfach vorhanden, wird fungibel eingesetzt und bewahrt dennoch einen Teil seiner theoretischen Bestimmungen. In den 60er Jahren erreicht die Begrifflichkeit „kollektiver Identität“ bei Habermas den Status der Latenz. Es gibt eine untergründige Geschichte in der Rede von „Gruppenidentität“, in der die Bedingungen ihrer möglichen Reaktivierung liegen, und diese ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

3. „Ich-Identität“ als Paradigma gesellschaftlicher Emanzipation: Die untergründige Geschichte „kollektiver Identität“ bei Habermas in den 60er Jahren

„In der antagonistischen Gesellschaft sind die Menschen, jeder einzelne, unidentisch mit sich, Sozialcharakter und psychologischer in einem, und kraft solcher Spaltung a priori beschädigt.“

Th. W. Adorno (Adorno, 1955: 69)

Dieses Kapitel behandelt „kollektive Identität“ in der Theoriearbeit der 60er Jahre von Jürgen Habermas. Dass diese Begrifflichkeit in dieser Theoriephase eine Rolle spielt, ist oft übersehen worden. Dafür lassen sich Gründe anführen: Vor allem liegt es daran, dass die Verwendung von kollektiven Identitätszuschreibungen hier sehr selten ist und dabei auch noch theoretisch unausgeführt bleibt. Neben dieser seltenen Verwendung ist eine Thematisierung „kollektiver Identität“ lediglich indirekt vorhanden. Zwar ist „Ich-Identität“ bei Habermas mit dem Versuch verbunden, die selbstreflexive Logik von gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozessen auszuweisen, aber damit wird nur dem Gegenstand nach, jedoch nicht begrifflich eindeutig auf „kollektive Identität“ abgezielt. Beides sorgt anscheinend dafür, dass eine Berücksichtigung „kollektiver Identität“ in der Sekundärliteratur zur Identitätstheorie von Habermas weitgehend fehlt.

Ein weiterer Grund für dieses Desiderat in der Sekundärliteratur ist sicherlich die im letzten Kapitel untersuchte Dominanz von „Ich-Identität“ im Zusammenhang mit Sozialisationstheorie und Bildungspolitik. Die deutsche Sozialisationsforschung der 60er und 70er Jahre greift zwar in entscheidender Weise auf die Identitätskonzeption von Habermas zurück, aber der gesellschaftstheoretische Kontext, in dem der Begriff „Ich-Identität“ bei Habermas seine zentrale Stellung erhält, wird weitgehend ausgespart. Diese Verengung lässt sich vor allem durch die sozialisationstheoretische Ausrichtung der Arbeiten zum Identitätsbegriff begründen und liegt mithin am bestimmten Gegenstand der Untersuchungen. Doch die Thematik „kollektiver Identität“ fehlt auch in neueren Analysen zu Habermas, die nicht unmittelbar in den Rahmen der Sozialisationsforschung fallen. Sowohl in den Arbeiten zur Habermas'schen Identitätskonzeption von Beate Brüggemann (Brüggemann, 1980) und Jürgen Belgrad (Belgrad, 1992) als auch in den Monografien zu Identitätstheorien, in denen der Ansatz von Habermas eine gesonderte Betrachtung erfährt, liegt der Fokus eindeutig auf „Ich-Identität“.¹⁰⁷ Dabei wird nicht nur größtenteils darauf

¹⁰⁷ Dies geht im Fall von Brüggemann bereits eindeutig aus dem ursprünglichen Arbeitstitel ihrer Dissertation *Ich-Identität durch Interaktion. Zum Konzept der Ich-Identität bei Jürgen Habermas* hervor, der für die Veröffentlichung zum Untertitel *Zur Rekonstruktion des Identitätskonzeptes* verallgemeinert wurde. Weitere Schriften zum Identitätsmodell von Habermas, die sich auf „Ich-Identität“ konzentrieren, sind: (Kessler, 1983): *Identität und Kritik. Zu Habermas' Interpretation des psychoanalytischen Prozesses*; (Beck, 1991): *Identität der Person. Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard, Adorno und Habermas*; (Heider, 1999):

verzichtet, die Kategorie der „Ich-Identität“ selber kritisch zu hinterfragen, sondern auch typischer Weise implizit oder explizit davon ausgegangen, dass sich die Bestimmungen im Wesentlichen durchhalten. Man könne sich daher „einer sich durch alle Arbeiten hindurchziehenden strukturellen Kohärenz“ (Belgrad, 1992: 26) der Ich-Identitätstheorie bei Habermas versichern, die es trotz wiederholter „renovierende[r] Veränderungen“ (ebd.) erlaube, die im Gesamtwerk vorhandenen Bezüge zu synthetisieren.

Dazu passt auch, dass die Vermittlung von „Ich-Identität“ mit der philosophischen Tradition des Identitätsbegriffs, die für die theoretische Konzeption der Kategorie bei Habermas allerdings wesentlich ist, in der entsprechenden Sekundärliteratur ebenfalls kaum beachtet worden ist. Mit diesem Versuch einer systematischen Verschränkung von philosophischer „Identität“ und „Ich-Identität“ bildet Habermas die große Ausnahme von den sich ansonsten auf die Darstellung, Analyse, Kritik oder Weiterentwicklung der sozialwissenschaftlichen Ansätze aus den USA konzentrierenden Autoren. In der durch Selbstreflexion bestimmten Phase seiner Theoriearbeit ist es der Begriff der „Ich-Identität“, der in seinem Versuch kritische Gesellschaftstheorie nach dem methodologischen Vorbild einer hermeneutisch-sprachpragmatisch transformierten Philosophie der Aufklärung zu konzipieren, mit dem Gehalt dieser „Reflexionsphilosophie“ fusioniert wird. Eine Ausnahme bildet hier lediglich Belgrad, der die wichtige Funktion der Relektüre von Hegels *Jenenser Geistesphilosophie* für die Fassung des Identitätsbegriffs bei Habermas aufgreift (vgl.: Belgrad, 1992: 36ff.).

In der Sekundärliteratur zur Identitätstheorie bei Habermas zeigen sich somit entscheidende Lücken: Erstens wird übersehen, dass Habermas schon seit dem „Positivismusstreit“ „Identität“ als Kollektivbegriff verwendet. Zweitens bleibt weitgehend unberücksichtigt, dass Habermas „Ich-Identität“ gerade deshalb mit der philosophischen Tradition vermittelt, weil er versucht die hierüber gewonnenen Bestimmungen von „Ich-Identität“ auf die selbstreflexive Logik kritischer Gesellschaftstheorie zu übertragen. Sein Rückgriff auf die Philosophie von Hegel ist für seine Konzeption von „Ich-Identität“ vor allem deswegen unmittelbar relevant, da seine Theorie letztlich auf die Möglichkeit einer nicht-ideologischen Form kollektiven Selbstbewusstseins zielt: Wie „Ich-Identität“ das Resultat des von Hegel bestimmten individuellen Bildungsprozesses sein soll, so ist eine diesem Telos folgende aufgeklärte Kommunikationsgemeinschaft das utopische Ziel der Gattungs-

Jürgen Habermas und Dieter Henrich. *Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit*; (Vuletic, 1999): *Die handlungstheoretische Begründung der Identität. Eine Studie zur Identitätstheorie von George Herbert Mead, Erving Goffman, Thomas Luckmann und Jürgen Habermas*; (Dörfler, 2001): *Das Subjekt zwischen Identität und Differenz. Zur Begründungslogik bei Habermas, Lacan, Foucault*. Diese Liste ließe sich aber auch auf die im letzten Kapitel verhandelten Arbeiten zur Sozialisationstheorie ausdehnen, die auf den Ansatz von Habermas eingehen. Hier z. B. (Schweitzer, 1985) und (Veith, 1996).

geschichte. Drittens werden durch die gängige Annahme einer strukturellen Kohärenz in seiner Konzeption von „Ich-Identität“ die Differenzen der Identitätstheorien bei Habermas unthematisch. Jedoch korrespondieren den von Albrecht Wellmer und Axel Honneth „als ›Freud-Modell‹ und als ›Piaget-Modell‹“ (Wellmer, 1979 [1986]: 182)¹⁰⁸ bezeichneten Theoriephasen von Habermas auch verschiedene Identitätskonzepte, die sich sowohl in ihrer systematischen Stellung als auch in ihrer inhaltlichen Bedeutung unterscheiden. Deren Differenz besteht nicht zuletzt in der theoretischen Entfaltung einer Stufenfolge gesellschaftlicher „Identitätsformationen“ in der zweiten Phase seit 1973. Im Gegensatz dazu steht die lediglich sporadische Verwendung kollektiver Identitätskategorien bis einschließlich *Erkenntnis und Interesse*. Damit stößt man bei Habermas auf eine ebenfalls von der Sekundärliteratur weitgehend unbeachtete Transformation des Identitätskonzepts, die nachträglich die in erster Linie subjekttheoretische Verwendung von „Identität“ in den 60er Jahren durch die systematische Einführung „kollektiver Identität“ aufhebt.

Die Literatur zum Identitätsbegriff bei Habermas bildet dadurch eine untergründige Geschichte „kollektiver Identität“ ab. Beides, die seltene Verwendung von „Identität“ als Kollektivbegriff bei Habermas sowie die gleichzeitige Dominanz von „Ich-Identität“, die nur vermittelt auf gemeinschaftliches Selbstbewusstsein bezogen ist, sorgen für eine gewisse Latenz des Zusammenhangs von „Identität“ und kollektiven Bewusstseinsformen in seiner Theorie der 60er Jahre. Aber gerade in dieser Verschiebung entstehen wichtige Voraussetzungen für die Art und Weise, wie kollektive Identitätskategorien in der geschichts- und sozialwissenschaftlichen Literatur der 70er Jahre in der Bundesrepublik wiederkehren können. Der Identitätsbegriff bekommt durch die vereinnahmende Rezeptionsarbeit von Habermas in den 60er Jahren eine neue, diesmal deutsche Geschichte. Dafür sorgt die neue Verknüpfung mit der philosophischen Tradition. Der Zusammenhang zwischen amerikanischer Erfahrung und modernem Entsprechungsverhältnis von „Gruppenidentität“ und „Ich-Identität“ wird dadurch weiter zurückgedrängt: Die theoretische Systematisierung der amerikanischen Literatur scheint für Habermas in erster Linie für eine Theorie der „Ich-Identität“ relevant. Hier wird die in den USA grundsätzliche Ausrichtung des Identitätsbegriffs auf veränderte Formen kollektiver Subjektivität zerschnitten. Für die Ideologiekritik lebensweltlicher Konsensformen hingegen erinnert Habermas an „das unverlierbare Erbe, das uns vom deutschen Idealismus aus dem Geist des 18. Jahrhunderts vermacht ist“ (Habermas, 1967e: 305). Als Ergebnis dieser Rekonstruktion, welche die selbstreflexive Logik

¹⁰⁸ „Das erste Modell entspräche der am Beispiel der Psychoanalyse entwickelten Idee einer Emanzipation durch Selbstreflexion. Das zweite Modell entspräche dem an die Theorie Piagets anknüpfenden Versuch von Habermas, den Prozeß der kulturellen Evolution als eine einer immanenten ›Entwicklungslogik‹ gehorchende Stufenfolge gesellschaftlicher ›Organisationsprinzipien‹ zu rekonstruieren“ (Wellmer, 1979 [1986]: 180f.). Vgl. auch: (Honneth, 1988: 399).

des individuellen Bildungsprozesses auf die Gattungsgeschichte überträgt, erscheint als virtueller menscheitsgeschichtlicher Endzustand eine nicht-ideologische Form „kollektiver Identität“.

Im Folgenden wird es darum gehen, diese untergründige wissenschaftliche Geschichte „kollektiver Identität“ zu untersuchen und dabei zu klären, inwieweit hier die Bedingungen für eine Rückkehr dieser Kategorien vorgebildet werden. Der Aufbau dieses Kapitels entspricht dabei den zwei Dimensionen, in die sich die Thematik „kollektiver Identität“ in der Phase des „Freud-Modells“ zurückgezogen hat. Daher wird zunächst der Frage nachgegangen, welche theoretische Bedeutung die vereinzelte Verwendung von „Gruppenidentität“ in den Texten der 60er Jahre bei Habermas besitzt, und ob sich von hier aus eine Vermittlung mit der emanzipatorischen Dimension von „Ich-Identität“ ergibt (I). In drei weiteren Abschnitten wird daraufhin die Argumentation von *Erkenntnis und Interesse* soweit verfolgt, wie sich in deren Verlauf die Bestimmung von „Ich-Identität“ verändert: Von dem an Hegel gewonnenen Modell eines auf Mündigkeit abzielenden Bildungsprozesses des Geistes (II) gelangt Habermas über Diltheys Lebensphilosophie (III) zur Freud-schen Psychoanalyse, die als methodisches Vorbild für eine kritische Gesellschaftstheorie in Anspruch genommen wird (IV). „Ich-Identität“ erweist sich in dieser Anwendung auf Hegel, Dilthey und Freud als Vermittlungskonzept für unterschiedlichste Theorien. Zu klären sind hier die Differenzen, die sich aufgrund dieser Vorgehensweise einerseits zwischen den jeweiligen Bestimmungen von „Ich-Identität“ bei Habermas selbst und andererseits zwischen seiner Konzeption sowie den Referenztheorien ergeben.

(I) Die fundamentale Bedeutung einer „Gruppenidentität“

Für die im Folgenden untersuchte Phase der Habermasschen Theoriebildung bis einschließlich *Erkenntnis und Interesse* (1968) kann festgehalten werden, dass Habermas von „Identität“ im Zusammenhang mit Gesellschaft und Gruppen spricht. Am häufigsten ist von „Gruppenidentität“ die Rede,¹⁰⁹ daneben aber auch von der „Identität“ einer Generation (Habermas, 1968c: 54) und der „Identität einer Gesellschaft“ (Habermas, 1967b: 227; 1968c: 75). Doch werden Kategorien „kollektiver Identität“ weder durchgängig verwendet, noch systematisch eingeführt. Dass es sie überhaupt in dieser Theoriephase gibt, wurde in der Sekundärliteratur größtenteils nicht beachtet. Besonders die Monographien zum Identitätskonzept von Habermas konzentrieren sich auf seine Theorie der „Ich-Identität“. Dies liegt – neben dem in erster Linie sozialisations- und rollentheoretischen Zugang der

¹⁰⁹ Vgl.: (Habermas, 1964b: 73), (Habermas, 1967b: 200, 298, 312, 350), (Habermas, 1968c: 321).

Autoren – vermutlich am sporadischen Auftauchen solcher Zuschreibungen. Habermas verwendet schon früh den Begriff „Gruppenidentität“, aber es entsteht der Eindruck, dass er ihn wie selbstverständlich und fast nebenbei benutzt.¹¹⁰

Das heißt jedoch nicht, dass seiner Rede von einer „Gruppenidentität“ keine einheitliche Bedeutung zukommt. Bei aller gebotenen Vorsicht, die seine seltene Verwendung des Begriffs nahelegt, kann man sagen, dass er immer auf ein normatives und handlungspraktisches Selbstverständnis zielt. Dies wird besonders anhand der ersten Thematisierung von „Gruppenidentität“ deutlich: „Innerhalb einer Soziologie als strenger Verhaltenswissenschaft lassen sich Fragen, die sich auf das *Selbstverständnis sozialer Gruppen* beziehen, nicht formulieren; deshalb sind diese aber nicht sinnlos, noch entziehen sie sich der verbindlichen Diskussion. Sie ergeben sich objektiv daraus, daß die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nicht nur technisch lösbare Fragen stellt, sondern mehr einschließt als Anpassungsprozesse nach dem Muster zweckrationaler Mittelverwertung. *Die vergesellschafteten Individuen erhalten ihr Leben nur durch eine Gruppenidentität*, die, im Unterschied zu tierischen Sozietäten, immer wieder aufgebaut, zerstört und neu gebildet werden muß. Sie können ihre Existenz durch Anpassungsprozesse an die natürliche Umgebung und durch Rückanpassung an das System der gesellschaftlichen Arbeit nur in dem Maße sichern, in dem sie den Stoffwechsel mit der Natur durch ein äußerst prekäres Gleichgewicht der Individuen untereinander vermitteln. Die materiellen Bedingungen des Überlebens sind mit den sublimsten aufs innigste verknüpft, *das organische Gleichgewicht mit jener gebrochenen Balance zwischen Trennung und Vereinigung, in der sich durch Kommunikation mit anderen hindurch die Identität eines jeden Ich erst einspielt*“ (Habermas, 1964b: 73, Herv. S. Siems).

In dieser zentralen Wendung seiner Positivismuskritik¹¹¹ dient die Kategorie zur Abgrenzung gegen eine Soziologie, die versucht ist Handlungszusammenhänge als Anpassungsprozesse nach dem Muster zweckrationaler Mittelverwertung zu begreifen. Demgegenüber verweist Habermas auf die existenzielle Dimension einer weiteren Form

¹¹⁰ Auf Kategorien „kollektiver Identität“ wurden von mir vor allem Arbeiten von 1963 bis 1968 untersucht. Dies sind im Einzelnen: (Habermas, 1963; 1964b; a; 1965; 1966; 1967a; b; 1968g; c; e; h; d). Daraus ergibt sich ein Seitenumfang von insgesamt 936 Seiten, wobei von „Gruppenidentität“ an sechs Stellen die Rede ist und andere kollektivierende Verwendungen von „Identität“ viermal vorkommen. Diese Angaben sind natürlich ohne Gewähr auf Vollständigkeit.

¹¹¹ Honneth qualifiziert dieses Argument als „Grundstein für die kommunikationstheoretische Wende des kritischen Marxismus, als die sich die Habermassche Gesellschaftstheorie im ganzen wird begreifen lassen können“ (Honneth, 1986: 245). Auf jeden Fall zeigt sich hier die Differenz zwischen Adorno und Habermas im Positivismusstreit. Während Adorno die Logik eines positivistisch restringierten Wissenschaftsbegriffs im Zusammenhang der gesellschaftlichen Abstraktionsformen des Warentauschs diskutiert, versucht Habermas seine Kritik durch den Nachweis zu fundieren, dass ein dem empirisch-technischen Wissenschaftsverständnis vorgeordneter Bereich kommunikativer Interaktion samt seiner hermeneutischen Logik vom Positivismus unbegriffen vorausgesetzt werden muss (vgl. dazu auch: Honneth, 1977: 455).

menschlichen Handelns: Gesellschaftliche Praxis konstituiert sich auch über Kommunikationszusammenhänge, die sich nicht im Rahmen eines funktionalistisch restringierten Zugriffs erschließen lassen, da sie der verständigungsorientierten Logik gegenseitiger Anerkennung folgen. Neben dem Zwang zur technologischen Verfügung besteht eine komplementäre Nötigung für Gesellschaften über den Sinn und Zweck des sozialen Zusammenhangs ein handlungsorientierendes Selbstverständnis herbeizuführen. Dieses Selbstverständnis bezeichnet er als „Gruppenidentität“.

Als wesentliche Bestimmung seiner Annahme von „kollektiver Identität“ erscheint hier der über Sprache hergestellte gesellschaftliche Zusammenhang als lebenspraktischer *Konsens*. Es geht ihm um die in einer Gruppe vorhandene Gemeinsamkeit von Wertvorstellungen, Normen und Handlungsorientierungen. Dieser sprachlich vermittelte Bedeutungsrahmen wird von Habermas an anderer Stelle auch als „Weltauffassung einer sozialen Gruppe“ (Habermas, 1967b: 180) oder als das „geschichtlich konkrete Weltbild sozialer Gruppen“ (Habermas, 1967b: 199) bezeichnet. Immer jedoch geht es um die Einheitlichkeit eines Vorverständnisses, auf dessen Grundlage kommunikatives Handeln erst möglich sein kann. Menschen verständigen sich und handeln unter den Bedingungen eines konsistenten Allgemeinen, das über die „Identität eines ihnen zurechenbaren Erwartungshorizonts gestiftet“ (Habermas, 1968c: 320) wird. Dies legt den Sinn und Zweck ihrer Handlungen fest und fundiert ihr Selbstverständnis wie ihre Weltauffassung: Die „Bedeutung von Ereignissen ist implizit immer auf den Sinnzusammenhang einer durch Ich-Identität zusammengehaltenen Lebensgeschichte oder einer durch Gruppenidentität bestimmten Kollektivgeschichte bezogen“ (Habermas, 1968c: 320f.).¹¹² Diese unterstellte Einheitlichkeit eines kollektiven Bedeutungszusammenhangs scheint den Identitätsbegriff für Habermas nahe zu legen. Das Besondere der menschlichen Vergesellschaftung besteht dieser Lesart zufolge in der Notwendigkeit ein kommunikatives Einverständnis aufrecht zu erhalten, das neben der gesellschaftlichen Reproduktion durch technisch-instrumentelle Aneignung der Natur die gemeinsame Existenz erhält. Das Modell hierfür liefert das in der Kritik an Karl Popper entwickelte Argument, dass sich die Forschergemeinschaft bei der Beurteilung der Ergebnisse ihrer empirisch-analytischen Studien undurchschaut immer schon auf eine vorgängige Basis intersubjektiver Verständigung verlassen muss.¹¹³ Wie die

¹¹² Für die individuelle Geschichte und die darauf fußende Selbstinterpretation wird diese Annahme eines in sich konsistenten Bedeutungszusammenhangs als Bedingung der Möglichkeit von Selbstinterpretation im Dilthey-Abschnitt von *Erkenntnis und Interesse* ausgeführt (s.u.: III).

¹¹³ „Forschung ist eine Institution zusammen handelnder und miteinander sprechender Menschen; als solche bestimmt sie durch die Kommunikation der Forscher hindurch das, was theoretisch Geltung beanspruchen kann. Die Forderung kontrollierter Beobachtung als Basis für Entscheidungen über die empirische Triftigkeit von Gesetzeshypothesen setzt bereits ein Vorverständnis bestimmter sozialer Normen voraus“ (Habermas, 1963: 36f.).

Forscher, so ist für Habermas auch eine Gesellschaft im Ganzen auf diese kommunikative Grundlage angewiesen: Ein kommunikativer Konsens ist Bedingung der materiellen Existenzsicherung.

Im Anschluss an Hannah Arendts Unterscheidung von Praxis und Poesis¹¹⁴ ordnet Habermas den beiden Dimensionen des Vergesellschaftungsprozesses zwei unterschiedliche Typen wissenschaftlicher Erfahrungsbildung zu: Dem Prozess der materiellen Reproduktion entspricht eine technische, dem der kommunikativen Verständigung eine praktisch-hermeneutische Logik. Er ist der Überzeugung, „daß empirisch-analytische Forschungen technisch verwertbares Wissen hervorbringen, aber kein Wissen, das zur hermeneutischen Klärung des Selbstverständnisses handelnder Subjekte verhilft“ (Habermas, 1964b: 71). Damit dient Hermeneutik der Aneignung und Aufrechterhaltung eines praktischen Selbstverständnisses, eben der „Gruppenidentität“, wie umgekehrt die auf technologische Verfügung abzielende Forschung der Bewahrung der materiellen gesellschaftlichen Reproduktion: „Das hermeneutische Verstehen ist seiner Struktur nach darauf angelegt, aus Traditionen ein mögliches handlungsorientierendes Selbstverständnis sozialer Gruppen zu klären. Es ermöglicht eine Form des Konsensus, von dem kommunikatives Handeln abhängt. Es bannt die Gefahren des Kommunikationsabbruchs in beiden Richtungen: in der Vertikalen der eigenen Überlieferung und in der Horizontalen der Vermittlung zwischen Überlieferungen verschiedener Kulturen und Gruppen. Wenn diese Kommunikationsströme abreißen [...] wird eine elementare Bedingung des Überlebens zerstört: die Möglichkeit zwangloser Einigung und gewaltloser Anerkennung“ (Habermas, 1967b: 298). Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen: Tradition. Die aus dieser Tradierung von kulturellen Sinngehalten sich konstituierende „Gruppenidentität“ ist eine elementare Bedingung menschlicher Vergesellschaftung. Die wesentliche Vermittlung des von Habermas kollektiv verwendeten Identitätsbegriffs mit Tradition erschließt sich jedoch erst in zwei Schritten, nämlich dann, wenn man der Argumentation von Habermas folgt und ausgehend vom Sprachspielkonzept Ludwig Wittgensteins die im Rekurs auf Hans-Georg Gadamers Hermeneutik gewonnene Kritik hinzuzieht.

Zunächst ergibt sich die elementare Bedeutung von „Gruppenidentität“ daraus, dass der normative Konsens, der von Habermas wiederholt als „Gruppenidentität“ benannt wird, mit der subjektlosen Allgemeinheit des sprachgrammatischen Regelsystems koinzidiert,

¹¹⁴ Vgl. zu diesem Zusammenhang: (Honneth, 1980: 204ff.). „Habermas macht sich die von Hannah Arendt in Erinnerung gebrachte aristotelische Unterscheidung von Praxis und Poesis zu eigen, um den Handlungstyp der intersubjektiven Verständigung in den emanzipationstheoretischen Rang aufrücken zu lassen, den in der Marxschen Theorie die gesellschaftliche Arbeit inne hatte. Dieser Paradigmenwechsel prägt die Gesamtarchitektur der Habermasschen Theorie“ (Honneth, 1980: 213).

das eine Intersubjektivität gleichsam transzendental verbürgt.¹¹⁵ Die Möglichkeit intersubjektiver Verständigung hängt demnach von eingelebten Sprachspielen ab, die eine Einheit von Verständigung, sozialem Handeln und Weltverständnis leisten. Damit, so Habermas, ist die sprachliche Lebenswelt auch das Medium für die Herausbildung von Subjektivität. Sprache ist als „das Gespinst durchschaut, an dessen Fäden die Subjekte hängen und an ihnen zu Subjekten sich erst bilden“ (Habermas, 1967b: 240).¹¹⁶ Allerdings ist die durch grammatikalische Regeln des Sprachspiels beschriebene soziale Lebensform niemals eine in sich geschlossene Sprachtotalität, sondern bildet einen Traditionszusammenhang. In der Auseinandersetzung mit der Theorie der Sprachgrammatik ist dies die zentrale Überlegung, die zur Hermeneutik Gadamers überleitet. Während Wittgenstein, so Habermas, zwar deutlich machen kann, dass Sprache immer auch einen normativen und handlungsanweisenden Charakter besitzt, aber bei monadisch abgeschlossenen Sprachspielen stehen bleibt, klärt uns die Hermeneutik über eine weitere Dimension der Sprache auf. Der Sprecher einer lebendigen Sprache, hat eben nicht nur gelernt sich in ihr auszudrücken, in dem er die grammatischen Regeln zu beherrschen gelernt hat, sondern er muss gleichzeitig auch verstehen, Ausdrücke in dieser Sprache zu interpretieren. Eine Sprache ist kein eindeutiges System. „Nach außen muß im Prinzip Übersetzung möglich sein, im innern Tradition. Die grammatischen Regeln implizieren mit ihrer möglichen Anwendung zugleich die Notwendigkeit einer Interpretation. Das hat Wittgenstein nicht gesehen. Deshalb hat er auch die Praxis der Sprachspiele unhistorisch aufgefaßt. Bei Gadamer gewinnt die Sprache eine dritte Dimension: die Grammatik regelt eine Applikation von Regeln, die ihrerseits das System von Regeln geschichtlich fortbildet“ (Habermas, 1967b: 279).¹¹⁷

„Gruppenidentität“ als sprachlicher Konsens, der das Selbstverständnis der Individuen bestimmt, lässt sich damit als normativer Sinnzusammenhang bestimmen, der einen

¹¹⁵ Darin liegt die entscheidende Wendung der von Wittgenstein vollzogenen Abkehr vom Modell einer Intersubjektivität, die sich auf individuelle Intentionen zurückführen lassen soll: „Die Intersubjektivität stellt sich aber nicht mehr [wie noch im phänomenologischen Ansatz; S. Siems] durch die wechselseitig verschränkten und virtuell austauschbaren Perspektiven einer Lebenswelt her, sondern ist mit den grammatischen Regeln symbolgesteuerter Interaktion gegeben. Die transzendentalen Regeln, nach denen Lebenswelten strukturiert sind, werden jetzt sprachanalytisch greifbar in den Regeln von Kommunikationsprozessen“ (Habermas, 1967b: 240f.). Zur Bedeutung des linguistischen Ansatzes für die Soziologie vgl. auch: (Habermas, 1970/71).

¹¹⁶ In dieser Formulierung finden allerdings die lebensgeschichtlich vor dem Spracherwerb liegenden, gleichwohl subjektivitätsbildenden Prozesse keine Berücksichtigung. Dennoch wird von hier aus die theoretische Dimension der frühen Einführung von kollektiven Identitätszuschreibungen deutlich. Die „Einholung der linguistischen Wende der Philosophie“ (Honneth, 1982: 119) in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* liest sich gewissermaßen als nachträgliche Systematisierung der These einer „Gruppenidentität“ im Positivismusstreit.

¹¹⁷ Vgl. auch: (Habermas, 1967b: 306f.). Eine Zusammenfassung der von Habermas betonten Unterschiede zwischen der Sprachphilosophie Wittgensteins und Gadamers Hermeneutik findet sich in: (MacCarthy, 1980: 196ff.).

aktuellen Horizont der kulturellen Tradition darstellt.¹¹⁸ Soziales Handeln ist an diese kommunizierbare Bedeutung zurückgebunden, die gleichzeitig die Kohärenz des geteilten kollektiven Selbstverständnisses entscheidend bestimmt. Wenn eine der Logik von Sprachspielgrammatik und Hermeneutik folgende „Gruppenidentität“ die Schemata der möglichen Weltauffassung festlegt, und damit zugleich die Basis intersubjektiver Verständigung sowie die Grundlage für die Ausbildung von Subjektivität bildet, ist es allerdings konsequent davon zu sprechen, dass „die vergesellschafteten Individuen [...] ihr Leben nur durch eine Gruppenidentität“ erhalten (Habermas, 1964b: 73). Insofern meint der Begriff nicht nur einen Rahmen, der zusammen mit dem orientierenden Selbstverständnis auch die obligatorischen Verhaltenserwartungen regelt, sondern ist selber normativ. Ohne „Gruppenidentität“ keine „Ich-Identität“, kein kollektives Selbstverständnis und damit auch kein gemeinsamer Erwartungshorizont, der doch als intersubjektiv geteilte Welt die Basis des auf Verständigung zielenden kommunikativen Handelns bildet: „Gruppenidentität“ und kommunikatives Handeln bedingen sich gegenseitig. Daraus ergibt sich folgende Vermittlungsstruktur von kommunikativen Handeln, Tradition und dem als „Gruppenidentität“ bezeichneten „Weltbild“ einer Gruppe: „Soziales Handeln ist eine Befolgung von Normen. Handlungsbestimmende Normen sind kollektive Verhaltenserwartungen. Diese Erwartungen sind ein für das institutionalisierte Handeln relevanter Ausschnitt der kulturellen Überlieferung. Diese ist ein Zusammenhang von Symbolen, der das umgangssprachlich artikulierte Weltbild einer sozialen Gruppe und damit den Rahmen für mögliche Kommunikationen in dieser Gruppe festlegt. Gegeben ist

¹¹⁸ Darüber hinaus finden sich neben dem wiederholten Verweis auf kulturelle Überlieferung und Tradition auch Stellen, aus denen hervorgeht, dass sich „kollektive Identität“ ebenfalls in Ansehung des gesellschaftlichen Niveaus der Naturbeherrschung bildet. Die Form gesellschaftlichen Selbstbewusstseins hängt anscheinend auch am Entwicklungsstand der Produktivkräfte und dem damit korrespondierenden technischen Wissen: „Soweit die Identität einer Gesellschaft an diesem Stand des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sich bildet, handelt es sich um das Selbstbewußtsein ›des‹ gesellschaftlichen Subjekts“ (Habermas, 1968c: 75). Vgl. auch: (Habermas, 1968c: 54, 64). Doch muss man den Kontext dieser Zitate berücksichtigen. Habermas versucht in diesen zwei Stellen Marx zu paraphrasieren. Er wendet sich hier gerade gegen die – seiner Lesart nach Marxsche – Position, dass sich ein praktisches Selbstverständnis aus dem Fortschritt der Produktivkraftentwicklung ableiten ließe. Das Zitat lautet weiter: „Aber der Bildungsprozeß der Gattung fällt, wie wir nun sehen, mit der Entstehung dieses Subjekts wissenschaftlich-technischen Fortschritts nicht zusammen. [...] Den Weg des sozialen Bildungsprozesses bezeichnen hingegen nicht neue Technologien, sondern Stufen der Reflexion, durch welche die Dogmatik überwundener Herrschaftsformen und Ideologien aufgelöst, der Druck des institutionellen Rahmens sublimiert und kommunikatives Handeln *als* kommunikatives freigesetzt wird“ (Habermas, 1968c: 75f.). „Gruppenidentität“ im Sinne eines praktischen, Normen und Werte umfassenden Erwartungs- und Bedeutungszusammenhangs, lässt sich gerade nicht aus der gesellschaftlichen Praxis der Naturbeherrschung ableiten. Dass Habermas in diesem Zusammenhang trotzdem ebenfalls den Identitätsbegriff als Kollektivkategorie verwendet, zeugt eher von seinem inkonsistenten und unsystematischen Umgang mit diesen Begriffen und verweist auf die Schwierigkeit, den theoretischen Kontext ihrer Verwendung zu rekonstruieren.

soziales Handeln deshalb nur mit Bezug auf das System überlieferter kultureller Muster, in dem sich das Selbstverständnis sozialer Gruppen artikuliert“ (Habermas, 1967b: 160).¹¹⁹

Die Parallelen zu Eriksons Identitätstheorie sind nicht zu übersehen. Wie dieser verwendet Habermas „Gruppenidentität“ im Sinne eines handlungsorientierenden Selbstverständnisses, das die Werte, Normen und damit auch die mögliche Weltauffassung einer sozialen bzw. kulturellen Gruppe bestimmt. Wie bei Erikson wird der Begriff mit Einheit und Kohärenz konnotiert. Es geht um die Feststellung eines überindividuellen Bedeutungszusammenhangs, der sich aus Tradition und Überlieferung speist. Wobei für Habermas genauso gilt, dass dieser Bezugsrahmen konstitutiv für eine gelingende Herausbildung von „Ich-Identitäten“ sein soll.

Der entscheidende Unterschied zu Erikson ergibt sich hingegen aus der Korrespondenz von „Gruppenidentität“ und umgangssprachlicher Kommunikation. Wenn es stimmt, dass Habermas von „kollektiver Identität“ in der Bedeutung eines lebensweltlichen Sinnzusammenhangs spricht, dessen theoretische Dimension sich über seine Rezeption von Linguistik und Hermeneutik erschließt, besitzt „Gruppenidentität“ damit eine sprachtheoretische Fundierung, die es ihm erlauben soll das Entsprechungsmodell von „Ich“- und „Gruppenidentität“ bei Erikson hinter sich zu lassen. Bildet Erikson sein Konzept „kollektiver Identität“ am Modell einer vergleichenden Kulturanthropologie aus, was zur Folge hat, dass die Entwertung kultureller Traditionen, überhaupt eine gesellschaftliche Dynamik, die eine stabile normative Ordnung in Frage zu stellen scheint, in erster Linie als bedrohlich gewertet wird, erlaubt die sprachtheoretische Rückbindung bei Habermas eine gewisse Offenheit gegenüber Transformationsprozessen. Gegenüber Erikson liegt die Stärke seiner Konstruktion darin, dass er versucht im Fluchtpunkt einer „dialektische[n] Sprachtheorie“ (Habermas, 1967b: 281 FN 200) eine Dialektik von Allgemeinem und Besonderem in seine Konzeption von „Gruppen“- sowie „Ich-Identität“ aufzunehmen. Man erkennt hier unschwer das Leitthema der sozialwissenschaftlichen Identitätsrezeption in der Bundesrepublik der 60er Jahre wieder: Den Möglichkeiten und Voraussetzungen individueller Freiheits- und Autonomiedimensionen nachzugehen. Diese drohen im Rahmen sozialisa-

¹¹⁹ Diese Betonung der kulturellen Tradition legt es nahe statt von „Gruppenidentität“ von „kultureller Identität“ zu sprechen, obwohl dies bei Habermas selbst nicht vorkommt. Zwölf Jahre nach *Erkenntnis und Interesse*, also noch lange vor der eigentlichen Konjunktur kulturalisierender Identitätszuschreibungen in Deutschland, vollzieht Honneth diesen Schritt. Man kann darin eine konsequente Weiterführung der frühen theoretischen Verwendung von „Gruppenidentität“ bei Habermas sehen, dessen Position er damit affirmativ auf den Punkt bringt: „Allein das kommunikative Handeln der Subjekte untereinander jedoch eröffnet die Möglichkeit eines menschengerechten und geschichtsoffenen Überlebens der Gattung. Erst diese Handlungsweise garantiert den menschlichen Lebensbelangen öffentliche Transparenz, *verleiht den gesellschaftlichen Gruppen kulturelle Identität* und gibt den politisch-praktischen Innovationen sozialen Raum“ (Honneth, 1980: 206, Herv. S. Siems). Bereits hier wird deutlich, welche Verbindungslinien sich für die spätere, ethnisierende und kulturalisierende Aufladung des Identitätsbegriffs aus der Habermasschen Theoriearbeit ergeben.

tionstheoretischer Überlegungen verloren zu gehen, die das Verhältnis von gesellschaftlichen Normen, kollektiven Erwartungshaltungen und individuellen Bedürfnissen und Handlungsmustern ableitungs- oder entsprechungslogisch simplifizieren. Den Ausgangspunkt hierfür liefert eine über Gadamer und Heinrich (Heinrich, 1964) gewonnene Theorie der Umgangssprache.

„Umgangssprachen sind unvollkommen und verbürgen keine Eindeutigkeit. Deshalb ist die Intersubjektivität der umgangssprachlichen Kommunikation stets gebrochen. Sie besteht, weil Einverständnis prinzipiell möglich ist; und sie besteht nicht, weil Verständigung prinzipiell nötig ist“ (Habermas, 1967b: 279). Diese Qualität umgangssprachlicher Kommunikation soll es ermöglichen, der impliziten Subsumtionslogik im Identitätsmodell Eriksonscher Provenienz zu entkommen. Da Sprache uneindeutig ist, gibt es einen Raum für Individualität. Der Einzelne ist zwar gezwungen sich einer bestehenden Sprache als eines unvermeidlich allgemeinen Ausdrucksmittels zu bedienen, aber der subjektiv gemeinte Sinn ist nicht durch diese Verwendung schon festgelegt oder in ihr erschöpft. Die kommunikativ erzielte Verständigung ist daher immer auch Interpretation. Das zeigt sich nicht zuletzt an Missverständnissen und Verständigungsschwierigkeiten. Dann wird deutlich, dass sich Kommunikation nach sprachspielgrammatischen Regeln vollzieht, die es neben der Festlegung von Sinn- und Handlungshorizonten ebenfalls erlauben, Situationen einer gestörten Intersubjektivität zu beseitigen. Sich verstehen schließt ein, sich verständlich machen zu können und zu müssen. Weil sich, wie Habermas annimmt, Subjektivität „am Gespinst der Sprache“ ausbildet, kann er nun die an diese Reflexivität der Umgangssprache gebundene Möglichkeit der intersubjektiven Verständigung mit der Ich-Identitätskonzeption kurzschließen: „Eine ungebrochene Intersubjektivität der geltenden Grammatik würde gewiß Identität der Bedeutung und damit konstante Relationen des Verstehens erst ermöglichen, aber zugleich die Identität des Ich in der Kommunikation mit anderen vernichten. [...] Sprachen, die nach innen nicht mehr porös sind und zu starren Systemen sich verfestigen, tilgen die Brechungen der Intersubjektivität und zugleich den hermeneutischen Abstand der Individuen untereinander. Sie ermöglichen nicht länger die verletzbare Balance zwischen Trennung und Vereinigung, in der sich die Identität eines jeden Ich einspielen muß. Das Problem einer Ich-Identität [...] ist zugleich das Problem einer sprachlichen Kommunikation, die die rettende Balance zwischen sprachlosen Einssein und sprachloser Entfremdung, zwischen der Aufopferung der Individualität und der Isolierung der Vereinzelung ermöglicht. Erfahrungen des drohenden Identitätsverlustes verweisen auf Erfahrungen der Verdinglichung sprachlicher Kommunikation. In der durchgehaltenen Nicht-Identität einer gelingenden Kommunikation

kann der einzelne eine prekäre Ich-Identität ausbilden und gegen die Risiken der Verdinglichung wie der Gestaltlosigkeit bewahren“ (Habermas, 1967b: 280).

Entsprechendes gilt für „Gruppenidentitäten“. Da ein Traditionszusammenhang an der über kommunikative Praxis laufenden symbolischen Reproduktion hängt, rechnet Habermas auch hier mit einer impliziten Notwendigkeit zur Interpretation, die Bedeutungsver-schiebungen und -verluste zur Folge haben kann. Aneignung von Tradition und Übersetzung, verstanden als hermeneutisch kommunikative Leistung, denkt Habermas strukturanalog (vgl.: Habermas, 1967b: 281f.). Daher ist Aneignung immer zugleich eine Interpretationsleistung, durch die im Horizont eines aktuellen Selbstverständnisses das Vergangene vermittelnd einbezogen wird. Und Vermittlung ist eben keine Subsumtion. Aus der Perspektive der Gegenwart erscheint das Vergangene in einem anderen Licht: „Daß überhaupt so etwas wie Tradition besteht, schließt ein Moment der Unverbindlichkeit ein: das Überlieferte muß auch revidiert werden können, sonst würde das Nichtidentische in der durchgehaltenen Gruppenidentität vernichtet. Ich-Identitäten können sich in sprachlicher Kommunikation nur an einer Gruppenidentität bilden und erhalten, wenn diese sich ihrerseits gegenüber dem kollektiven Anderen der eigenen Vergangenheit als ein mit ihm Identisches und von ihm zugleich auch Verschiedenes konstituieren kann“ (Habermas, 1967b: 298).

Doch diese Rückbindung von „Gruppenidentitäten“ an die Logik umgangssprachlicher Kommunikation, welche das Besondere zu seinem Recht kommen lassen soll, führt zu einem abstrakt-affirmativen Begriff von Tradition. Darin besteht die Kehrseite des Modells hermeneutischer Traditionsaneignung bei Habermas. Die Einführung von „kultureller Überlieferung“ und „Tradition“ erfolgt aufgrund eines systematischen Arguments: Die symbolische Reproduktion von Gruppen und Gesellschaften vollzieht sich als kulturelle Überlieferung, weil die Grammatik eines Sprachspiels die Grenzen der Welt nicht unwiderruflich festlegt, sondern sie – wie Habermas es nennt – „porös“ hält. Der Fortbestand einer Lebensform erfordert immer aufs Neue eine übersetzende, interpretierende Aneignung, die Revisionen zur Folge hat. Im Durchgang dieser Revisionen entsteht eine Lebensform als Traditionszusammenhang von allgemein menschlicher Dignität, denn sie bildet einen unhintergehbaren Bereich von Vergesellschaftung überhaupt. Diese Bestimmung bleibt allgemein und positiv. Tradition als konstitutives Strukturmoment im gesellschaftlichen Prozess kommunikativen Handelns lässt sich in der Tat über die grundsätzliche Dimension einer durch Sprache transportierten Geschichtlichkeit angeben.

Aber Habermas bleibt in seiner Bestimmung von Tradition bei dieser formalen Allgemeinheit stehen. Auch wenn die Historizität von Umgangssprachen als Tradition ein wesentliches Moment des lebensweltlichen „Überlieferungsgeschehens“ ausmacht, verliert ein

darauf reduzierter Traditionsbegriff seine gesellschaftsgeschichtliche Spezifität. Doch erst diese Konkretisierung am Material würde es zulassen, die Dynamik von Enttraditionalisierung im Zuge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und der damit einsetzenden „Invention of Tradition“ zu erfassen. Denn bereits die Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft funktionalisierte selektiv die Vergangenheit und schuf neue, nationalstaatlich konnotierte „Traditionen“. Traditionsverlust und Bedürfnis nach Tradition sind zentrale Erfahrungen im langen bürgerlichen Jahrhundert.¹²⁰ Statt dessen führt die im Rekurs auf die Hermeneutik Gadamers fundamental ansetzende Bestimmung zu einer Entsubstantialisierung des Traditionsbegriffs. Die theoretische Beziehung auf Geschichte konstatiert in dieser Form Tradition im Wesentlichen als positiven anthropologischen Grundsachverhalt und wird dadurch selbst merkwürdig geschichtslos.¹²¹ Eine gesellschaftstheoretisch und historisch reflektierte Theorie der Vermittlung von subjektiver Erfahrungsbildung und Traditionszusammenhang hätte hingegen auf die bestimmte Differenz zu reflektieren, mithin Traditionserfindung und -zerstörung im Kontext nationalstaatlicher Modernisierung als kritischen Prozess zu begreifen.

Aber in den von der Theoriearbeit säuberlich geschiedenen politischen Texten wird deutlich, dass Habermas Enttraditionalisierung, die für ihn mit der Etablierung der kapitalistischen Produktionsweise einhergeht, nicht mit einer dadurch in Gang gesetzten Welle von *invented traditions* als diesem Modernisierungsprozess korrespondierende Reaktionsbildungen in Verbindung bringt. Er begreift Traditionszerstörung als einen kontinuierlich fortschreitenden Prozess. Dies lässt sich in nuce am Geschichtsmodell des berühmten gewordenen Essays *Technik und Wissenschaft als Ideologie* zeigen (vgl.: Habermas, 1968h). Im Mittelpunkt steht hier die These einer fortschreitenden Entwertung der sozialen Lebenswelt und damit von praktischen Selbstverständigungsprozessen. Habermas konzipiert die Ablösung der Vormachtsstellung traditionsvermittelter Herrschaftslegitimation als qualitative Veränderung in Folge einer Ausdehnung der Anwendungsbereiche instrumentellen und strategischen Handelns. Eine Konfrontation der traditionellen Ordnungsvorstellungen mit der Rationalität von Zweck-Mittel-Beziehungen

¹²⁰ Vor allem in den letzten 30 Jahren des „Long Century“ von 1870 bis 1914 ist der Zusammenhang von kapitalistischer Modernisierung, der Etablierung einer neuen, nationalstaatlich organisierten Ordnung und Traditionszerstörung offensichtlich. In diese Zeit fällt eine sowohl administrativ inszenierte, als auch „inoffiziell“ sich durchsetzende „mass-generation of traditions“ (Hobsbawm, 1983: 263) als die „two main forms of the creation of tradition in the nineteenth century, both of which reflect the profound and rapid social transformation of the period. Quite new, or old but dramatically transformed, social groups, environments and social contexts called for new devices to ensure or express social cohesion and identity and to structure social relations. At the same time a changing society made the traditional form of ruling by states and social or political hierarchies more difficult or even impracticable. This required new methods of ruling or establishing bonds of loyalty“ (ebd.).

¹²¹ Zum Verhältnis von Theorie und Geschichte bei Habermas vgl. auch (Claussen, 1986: 27ff.; 1988a: 32ff.).

findet statt, bei der die überkommene Form der Legitimation von Herrschaft schließlich versagt. Die aktuelle Gestalt gesellschaftlicher Wirklichkeit erscheint in diesem Aufsatz als Struktur, in der einerseits das „mediatisierte Klassenverhältnis im organisierten Spätkapitalismus“ (Habermas, 1968h: 88) verhindert, Herrschaft und Ideologie länger in Begriffen einer Klassentheorie zu fassen, wie andererseits die universale Vormachtstellung technischer Rationalität nationale Besonderheiten und traditionelle Orientierungen marginalisiert. Von der Bundesrepublik der 60er Jahre aus erscheint hier die „spätkapitalistische“ Moderne als weltumfassender Vergesellschaftungsprozess, in dem der für Selbstverständnis und Legitimation vormals konstitutive Zusammenhang von Nation und Tradition nicht länger gilt.

Die sprachphilosophische Auflösung des Traditionsbegriffs in die grundsätzliche Dimension der Umgangssprache von Habermas scheint dieser Perspektive Rechnung zu tragen. Er bildet hier theoretisch ab, was er in den politischen Schriften konstatiert. Um Tradition in Deutschland nach 1945 überhaupt noch positiv fassen zu können, muss sie von inhaltlichen Bestimmungen entleert und in ein formelles und allgemeines Verhältnis überführt werden. Der Kalte Krieg, europäische Einigung, Dekolonialisierungsprozesse und Migration stellen sowohl ein an den Zusammenhang von Territorialität und Nation, als auch ein auf Herkunft und Vergangenheit gebundenes Selbstverständnis westlicher Gesellschaften in Frage, das im Falle Deutschlands zusätzlich durch nationale Teilung und Nationalsozialismus erschüttert ist. Gleichzeitig lösen sich eindeutige Klassenverhältnisse auf, führt „die anwachsende Bedeutung von Bildung und Erziehung für eine sich erweiternde Mittelschicht vor dem Hintergrund einer Marginalisierung kleinbäuerlicher Landwirtschaft und dem sich auch numerisch ausdrückenden Rückgang der Industriearbeiter [...] zur Suche nach neuen Kategorien von Gruppenzugehörigkeit“ (Claussen, 2002). In Begriffen von Nation, Überlieferung und Klasse lassen sich im goldenen Zeitalter des Kapitalismus subjektive Zugehörigkeit und kollektives Selbstverständnis nur noch bedingt bestimmen. Aber der Versuch von Habermas kritische Gesellschaftstheorie mittels einer nachholenden Rezeption des *linguistic turn* zu reformulieren bleibt dieser Zeiterfahrung gegenüber ambivalent. Einerseits entlastet ihn der Rekurs auf das hermeneutische Traditionsverständnis davon, Herrschaft und Ideologie weiterhin in Begriffen der Klassentheorie zu fassen. Andererseits können in diese anthropologische Qualität des lebensweltlichen Konsens eben jene gesellschaftlichen Veränderungen nur schwerlich Eingang finden, die eine Reflexion auf neue Formen kollektiver Subjektivität nötig werden lassen. Er wiederholt damit theoretisch den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust nationaler Tradition, der sich in der Bundesrepublik der 60er Jahre deutlich ablesen lässt. Das veränderte Verhältnis von Vergangenheit und

Selbstverständnis im Nachkriegsdeutschland taucht in verschobener Weise auf, ohne dass dies selber noch Gegenstand der Theorie werden könnte.

In seiner Anschlussarbeit in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* geht es Habermas jedoch nicht um die sozialwissenschaftliche Analyse einer historisch veränderten Beziehung von Geschichte und Selbstverständnis, sondern um die erkenntnistheoretische Klärung der Möglichkeit von Ideologiekritik. Und hierbei, so Habermas, kommt die Hermeneutik an ihre Grenze. Besteht die produktive Leistung Gadamers darin, gezeigt zu haben, dass „Überlieferung [...] nicht ein Prozeß [ist], den wir beherrschen lernen, sondern tradierte Sprache, in der wir leben“ (Habermas, 1967b: 306), so besteht für Habermas die Schwäche der Hermeneutik doch gerade in der falschen Ontologisierung dieses Traditionszusammenhangs, denn Gadamer bestreitet die Möglichkeit einer selbst nicht ideologischen Aufklärung über eine mögliche ideologische Funktion dieser Tradition. Das geschichtlich Vorgegebene ist auch die substantielle Grenze der Kritik der Überlieferung, die sich aus der strukturellen Zugehörigkeit des Verstehens zu den Traditionen ergibt. Ist der lebensweltliche Sinn- und Normenzusammenhang ideologisch, so kann es doch keine vorurteilsfreie Aufklärung geben, weil sich die Kritik selber der Sprache bedienen muss, mit der doch Tradition bereits gesetzt ist.¹²² Diese Verabsolutierung des sprachlichen Traditionszusammenhangs kann laut Habermas aber nur entstehen, weil die Hermeneutik eine weitere, ebenso fundamentale Dimension sprachlicher Tradition ausklammert. Sprache ist nicht nur ein normatives, handlungspraktisches Traditions geschehen, sondern umfasst gleichzeitig die Dimension sozialer Herrschaft. Die „Metainstitution der Sprache als Tradition ist offenbar ihrerseits abhängig von gesellschaftlichen Prozessen, die nicht in normativen Zusammenhängen aufgehen. Sprache ist *auch* ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht“ (Habermas, 1967b: 307). In die Sprache selbst geht eine Abhängigkeit von faktischen Verhältnissen ein, die dazu führen kann, dass sich Gruppen und Gesellschaften im Medium der Sprache konsequent missverstehen. Wenn dies zutrifft, ist Sprache selbst ideologisch, und zwar nicht im Sinne von Täuschungen in einer Sprache, sondern als „Täuschung mit Sprache als solcher“ (Habermas, 1967b. 308). Es handelt sich dann um eine Form systematisch verzerrter Kommunikation, die als Legitimation bestehender Gewaltverhältnisse dient. An diese Dimension der Sprache reicht die Logik sinnverstehender Soziologie nicht heran. „*Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und*

¹²² Gadamer hat daher, so Habermas, ein „systematisches Argument zur Hand. Das Recht der Reflexion erfordert die Selbsteinschränkung des hermeneutischen Ansatzes. Es verlangt ein Bezugssystem, das den Zusammenhang von Tradition als solchen überschreitet; nur dann kann Überlieferung auch kritisiert werden. Wie soll aber ein solches Bezugssystem anders als aus der Aneignung von Tradition wiederum legitimiert werden“ (Habermas, 1967b: 305)?

Herrschaft zumal. An Systemen der Arbeit wie der Herrschaft relativiert sich das Überlieferungsgeschehen, das nur einer verselbständigten Hermeneutik als die absolute Macht entgegentritt“ (Habermas, 1967b: 309). Das Interesse an einer Aufklärung über systematisch verzerrte Kommunikation, und d.h. über ein ideologisches Selbstverständnis, wird die Zwänge von gesellschaftlicher Naturbeherrschung und gesellschaftlich induzierter Unterdrückung von innerer Natur in Rechnung stellen müssen und somit die Logik einer am Verständnis über Traditionszusammenhänge orientierten Hermeneutik verlassen. Eine kritische Gesellschaftstheorie, so Habermas, ist „von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse geleitet, das allein auf Reflexion zielt und das Aufklärung über den eigenen Bildungsprozeß verlangt“ (Habermas, 1967b: 327).

Damit ist aber auch der Bedeutungsumfang der Verwendung von „Gruppenidentität“ in den Arbeiten von Habermas bis einschließlich *Erkenntnis und Interesse* überschritten. „Gruppenidentität“ ist die Kategorie für ein sprachlich fundiertes, traditionsgeleitetes kollektives Selbstverständnis. Ob dieses Selbstverständnis ideologisch ist oder nicht, wird in der Habermasschen Begriffsverwendung jedoch nicht thematisiert. In den wenigen Stellen zur „kollektiven Identität“ geht es lediglich um die Notwendigkeit eines praktischen Selbstverständnisses von Gruppen auf der Basis eines über die Logik sozialwissenschaftlicher Hermeneutik gewonnenen sprachlich vermittelten Konsens.

Dieser hermeneutische Nachweis einer an die Sphäre intersubjektiver Verständigung gebundenen zweiten Form menschlicher Rationalität, die vom sozialwissenschaftlichen Positivismus unterschlagen wird, genügt jedoch nicht, um ein Interesse an einer Emanzipation der Gesellschaft erkenntnistheoretisch zu begründen. Habermas führt daher eine von Hermeneutik und Positivismus sich gleichermaßen unterscheidende Logik der Kritik ein: Eine kritische Soziologie, die vom emanzipatorischen Interesse an einer Aufklärung über ideologische Traditionszusammenhänge geleitet ist, folgt der Logik der Selbstreflexion. Parallel zur anthropologisch-transzendentalen Begründung des technischen Erkenntnisinteresses der empirisch-analytischen Wissenschaften sowie des praktischen Erkenntnisinteresses der Hermeneutik, entwirft Habermas eine weitere Selbstreflexion zugeordnete elementare Dimension menschlicher Vergesellschaftung. Diese erweiterte Bestimmung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses soll die Bewegung der Reflexion als ebenso grundlegende Form der Erkenntnis ausweisen.

Diese These entwickelt Habermas bereits in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung. Hier unterscheidet er nicht nur „die Aufgabe der gesellschaftlichen Arbeit von dem Problem der kommunikativen Verständigung, sondern führt als eine dritte Klasse von sozialen Reproduktionsaufgaben die Identitätsentwicklung der Subjekte ein“ (Honneth, 1986: 258). Nicht die Kategorie der „Gruppenidentität“ bildet den Rahmen für die Entwicklung seines

Konzepts einer kritischen Theorie der Gesellschaft, für die die selbstreflexive Logik von Bildungsprozessen konstitutiv wird, sondern „Ich-Identität“: „Die Menschengattung sichert ihre Existenz in Systemen gesellschaftlicher Arbeit und gewaltsamer Selbstbehauptung; durch ein traditionsvermitteltes Zusammenleben in umgangssprachlicher Kommunikation; und schließlich mit der Hilfe von Ich-Identitäten, die das Bewußtsein des Einzelnen im Verhältnis zu den Normen der Gruppe auf jeder Stufe der Individuierung von neuem befestigen. So haften die erkenntnisleitenden Interessen an den Funktionen eines Ich, das sich in Lernprozessen an seine externen Bedingungen anpaßt; das sich durch Bildungsprozesse in den Kommunikationszusammenhang einer sozialen Lebenswelt einübt; und das im Konflikt zwischen Triebansprüchen und gesellschaftlichen Zwängen eine Identität aufbaut“ (Habermas, 1965: 162f.). Für die nichtideologische Form der Erkenntnis soll diese Struktur des individuellen Identitätsbildungsprozesses charakteristisch sein. Die Frage nach Struktur und Genese von „Ich-Identität“ steht daher, anders als „kollektive Identität“, im Mittelpunkt der theoretischen Anstrengung von Habermas, obwohl der Gegenstand dieser Theorie letztlich der Selbstverständigungszusammenhang einer Gesellschaft ist. Habermas wird dafür zeigen müssen, inwiefern sich die Herstellung von „Ich-Identität“ von der sozialisatorischen Einübung in den Kommunikationszusammenhang unterscheiden lässt, und an welchem normativen Bezugsrahmen sich die emzipatorische Funktion dieses Prozesses orientieren kann.

Habermas konzentriert sich bei der Beschreibung des auf „Ich-Identität“ abzielenden selbstreflexiven Bildungsprozesses auf die Überwindung Ich-fremder Normen und Traditionsgehalte. Gegenüber der hermeneutischen Leistung der Aufrechterhaltung und Weiterführung von Tradition, welche die Bedeutung von „Gruppenidentität“ bestimmt, kennzeichnet seinen Begriff von „Ich-Identität“ eine kritische Funktion: Vom Modell intersubjektiver Verständigung, in dem das Individuum auf den Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktion bezogen wird, grenzt Habermas eine Ausbildung von „Ich-Identität“ analytisch ab, in deren Verlauf sich das Individuum kontinuierlich aus der Gewalt undurchschaubarer Abhängigkeiten und Fixierungen befreit, indem es sich reflexiv auf sich selbst richtet. Das Ergebnis dieses praktischen Selbstbezugs besteht in einer Autonomisierung des Subjekts, das in diesem Prozess gelernt haben soll seine Bedürfnisse vollständig zu erkennen und mit den Ansprüchen der Gesellschaft zu vermitteln. Darin besteht der Fluchtpunkt von Aufklärung als Selbstreflexion. Ihr Gelingen bemisst sich an dem Grad der erreichten Autonomisierung der Subjekte. Die normative Grundlage dieser Idee individueller Autonomie entnimmt Habermas der Struktur der Sprache. Wie es in der bekannten Formulierung heißt, sind die „Maßstäbe der Selbstreflexion [...] theoretisch gewiß. Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann a priori eingesehen

werden. Das, was uns aus der Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die Sprache. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen“ (Habermas, 1965: 163). Die Vermittlung von individueller Mündigkeit als Ziel des Bildungsprozesses einer „Ich-Identität“ und der normativen Binnenstruktur der menschlichen Sprache ergibt sich demnach dadurch, dass die Bildung von „Ich-Identität“ gleichzeitig als schrittweises Anwachsen einer Artikulation individueller Besonderheit erkannt werden kann. Honneth fasst diese These folgendermaßen zusammen: „›Herrschaftsfreier Dialog‹ ist dann der Titel für den durch eine zwanglose Versprachlichung des individuellen Bedürfnispotentials erreichten Idealzustand eines sich und den anderen transparenten, insofern mündigen Subjekts, während umgekehrt eine Störung des Prozesses der Identitätsbildung als das Resultat einer von Zwang bestimmten, herrschaftsgeprägten Kommunikation begriffen werden kann“ (Honneth, 1986: 263). Die Logik einer Ausbildung individueller Identität zielt daher genauso auf die Herstellung eines Verhältnisses herrschaftsfreier Kommunikation, wie auch die kritische Gesellschaftstheorie in der Fassung von Habermas. Wie sich das Individuum im Fortgang seiner Identitätsbildung von undurchschauten Abhängigkeiten befreit und lernt seine Einzigartigkeit im allgemeinen Medium der Sprache darstellend einzulösen, so soll Ideologiekritik im Prozess der menschlichen Geschichte die Formen der durch Gewalt verzerrten Kommunikation analysieren, um so den „Fortgang der Menschengattung zur Mündigkeit“ (Habermas, 1965: 164) voran zu treiben. Beide folgen sie dabei der Logik der Selbstreflexion, welche die immanente emanzipatorische Kraft zwangloser Kommunikation entfaltet. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich sein utopischer Ausblick verstehen, dass sich „in einer emanzipierten Gesellschaft, die die Mündigkeit ihrer Glieder realisiert hätte, [würde sich] die Kommunikation zu dem herrschaftsfreien Dialog aller mit allen entfaltet haben, dem wir das Muster einer wechselseitig gebildeten Identität des Ich ebenso wie die Idee der wahren Übereinstimmung immer schon entleihen“ (Habermas, 1965: 164).

Die eigentliche Pointe seiner Herangehensweise liegt also gerade im Vorbildcharakter seiner Ich-Identitätsvorstellung für eine theoretische Analogie von individuellem Bildungs- und gesellschaftlichem Aufklärungsprozess. Um dies begründen zu können holt Habermas weit aus: Die Kategorie der „Ich-Identität“ soll die Fusion von deutschem Idealismus, Diltheys Lebensphilosophie und Freudscher Psychoanalyse ermöglichen. Mit einer sprachtheoretischen Reformulierung dieser Theorien versucht Habermas zu zeigen, dass sich die Herstellung von „Ich-Identität“ auch in der therapeutischen Praxis der Psychoanalyse aufzeigen lässt. Nach der Übertragung des idealistischen Modells eines auf Mündigkeit

abzielenden Bildungsprozesses des Geistes auf die Psychoanalyse als Logik einer individuellen „Ich-Identität“ generierenden Selbstreflexion, wird dieses Modell auch auf die kritische Gesellschaftstheorie appliziert. Auch sie folge der selbstreflexiven Logik eines Prozesses, in dem Vernunft und emanzipatorisches Interesse eins sind. Analog zur (Wieder-)Herstellung von „Ich-Identität“ in der Therapie soll Gesellschaftstheorie dabei zur Aufklärung über tabuierte Traditionen, d.h. über die ideologische Verfassung von Gesellschaften beitragen.

(II) „Ich-Identität“ als Ergebnis des Kampfs um Anerkennung: Hegel

Um die Einheit von Erkenntnis und Interesse, um schließlich die Logik kritischer Gesellschaftstheorie als Selbstreflexion bestimmen zu können, befasst sich Habermas zunächst mit einer epistemologischen Untersuchung der Philosophie der Aufklärung von Kant über Fichte zu Hegel. Sie dient zur Vorbereitung des Nachweises eines emanzipatorischen Erkenntnisinteresses, das sich auch unter den nachmetaphysischen Bedingungen als konstitutiv für die Befreiung aus Heteronomie erweisen soll, und nimmt ihren Ausgang von der Bestimmung des Ichs in der Philosophie Kants als der „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“ (Kant, 1781: 136 [B 132]). In der Forderung, das „Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (ebd.), artikuliert sich, laut Habermas, „die Grunderfahrung der Reflexionsphilosophie: nämlich die Erfahrung der *Ich-Identität* in der Selbstreflexion [...]. Die Subjektivität des Ich ist als Reflexion bestimmt – sie ist die Beziehung des sich wissenden Subjekts zu sich selber. *In ihr stellt sich die Einheit des Subjekts als Selbstreflexion her*“ (Habermas, 1967a: 12, Herv. S. Siems). Allerdings sei es Hegel vorbehalten gewesen die Konstitutionslogik dieses selbstreflexiven Ich aufzuklären. Erst durch die „radikale Selbstkritik der Erkenntnistheorie von Hegel“ (Habermas, 1968c:14) wird die zirkuläre Struktur der Erkenntniskritik zum Antrieb einer phänomenologischen Erfahrung, die die undurchschauten Basisannahmen der Kantischen Vernunftkritik und damit auch die abstrakte Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft aufhebt.¹²³ Erst die Phänomenologie Hegels, so Habermas, räumt

¹²³ „Die Kritik der reinen Vernunft unterstellt einen anderen Begriff des Ich als die der praktischen: dem Ich als Einheit des Selbstbewußtseins steht das Ich als freier Wille gegenüber. Wie selbstverständlich ist Kritik der Erkenntnis von einer Kritik vernünftigen Handelns geschieden“ (Habermas, 1968c: 22). Daneben besteht laut Habermas die Schwäche der Kantschen Theorie in den impliziten Voraussetzungen einer nur ihrem Anspruch nach voraussetzungslosen Erkenntniskritik. Ihm zufolge kann aus zwei Gründen davon bei Kant keine Rede sein: Erstens findet sich dort die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins, die sich zwar erst aus dem Gang der Untersuchung ergeben soll, immer schon als fertiges Erkenntnissubjekt vor. Diese Einheit der theoretischen Vernunft ist insofern geschichtslos, als sie ihrem Anspruch nach ihrer logischen Herleitung bei Kant als vorgängig angenommen werden muss. Doch unterstellt Kant nicht nur schon im Ansatz einen absoluten Anfang vom erkennenden Subjekt, sondern auch eine normative Auffassung von

mit den impliziten Voraussetzungen der Erkenntniskritik auf, indem sie die aporetische Forderung nach einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie selber zum zentralen Movens der phänomenologischen Erfahrung der Reflexion macht. Hegel ist sich darüber im Klaren, dass kritische Reflexion weder einen absoluten Anfang besitzen, noch als monadologische Selbstreflexion innerhalb der Subjektivität des Sich-Wissens konzipiert werden kann. Anders als Fichte rekonstruiert Hegel den Werdegang des erscheinenden Bewusstseins als selbstreflexiven Bildungsprozess, durch den das zunächst nur vorausgesetzte kritische Bewusstsein seine Genese bis zu dem Punkt nachvollzieht, den es vorläufig eingenommen hatte und sich dabei in die Geschichte der Menschheit einbezogen weiß.¹²⁴ Wenn es sich bei Hegel so verhält, dass „das kritische Bewußtsein selber aus der Entstehungsgeschichte des Bewußtseins erst hervorgeht. Dann ist es Element, wie immer auch das abschließende, eines Bildungsprozesses, in dem sich auf jeder Stufe die neue Einsicht in einer neuen Einstellung bewährt: die Reflexion zerbricht nämlich – das gilt schon für die erste Stufe, für die Welt der sinnlichen Gewißheit – mit einer falschen Ansicht der Dinge zugleich die Dogmatik einer eingewöhnten Lebensform“ (Habermas, 1968c: 27). In ihrer negativen Bewegung stimmt die kritische Selbstreflexion Hegels mit der Fichtschen Konstruktion überein. Der Untergang eines überwundenen Bewusstseinszustands bedeutet „die Auflösung von Identifikationen, das Zerschneiden von Fixierungen, die Zerstörung von Projektionen“ (ebd.).

Diese Konzeption der Selbstreflexion bildet für Habermas das Paradigma für eine Logik der Kritik, die er jenseits der idealistischen Vorentscheidungen bewahren will. Ausdrücklich versichert er daher, dass eine kritische Gesellschaftstheorie dem Rahmen der

Wissenschaft. Für ihn gilt naturwissenschaftliche Erkenntnis als prototypische Form gesicherten Wissens, da diese durch einen stetigen wissenschaftlichen Fortschritt gekennzeichnet sei. Auch die Umgestaltung der Metaphysik nach dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal, die dessen bewährte Grundsätze aufgreift und von ihnen ausgehend auf die Organisation des Erkenntnisvermögens zurückschließt, erweist seine Erkenntniskritik als nur zum Schein voraussetzungslos. Sie ist vielmehr „auf jenes Beispiel [der Naturwissenschaft] systematisch angewiesen, weil die [...] Erkenntniskritik mit einem vorgängigen, d.h. unausgewiesenen und doch verbindlich angenommenen Kriterium der Geltung wissenschaftlicher Aussagen beginnen muß“ (Habermas, 1968c: 24).

¹²⁴ Gegenüber Kant ist bei Fichte das Interesse an der Verwirklichung der Vernunft, an Mündigkeit und Emanzipation nicht länger als Konsequenz der praktischen Vernunft gedacht, sondern als „Akt der Vernunft selber, als die Selbstreflexion“ (Habermas, 1968c: 255) mit der das Subjekt die Dialektik Sein und Bewusstsein in intellektueller Anschauung durchschaut und zugleich Autonomie erwirbt. Durch Fichtes Primat der praktischen Vernunft gehört nun „das praktische Vernunftinteresse zur Vernunft selber: Im Interesse an der Selbstständigkeit des Ich setzt sich Vernunft im gleichen Maße durch, wie der Akt der Vernunft als solcher Freiheit hervorbringt. *Die Selbstreflexion ist Anschauung und Emanzipation, Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem.* Der Dogmatismus, den die Vernunft gleichermaßen analytisch wie praktisch auflöst, ist falsches Bewußtsein: Irrtum und unfreie Existenz zumal“ (Habermas, 1968c: 253). Dennoch besitzt auch diese Konstruktion ihre analytischen Schwächen. Habermas erblickt sie in der monadologischen Einsamkeit der Dialektik von Ich und Nicht-Ich im Werdegang des erkennenden Subjekts wie auch in der Reduktion auf einen einzigen Akt, der das Subjekt „in den Einheitspunkt der Selbstanschauung eines sich und die Welt absolut hervorbringenden Ich versetzen soll“ (Habermas, 1968c: 258).

Phänomenologie methodologisch verhaftet bleibt. Und zwar wird sie einerseits an „die Wissenschaft vom Menschen an eine Selbstreflexion des erscheinenden Klassenbewußtseins an[knüpfen]. Wie die *Phänomenologie des Geistes* rekonstruiert sie, von der Erfahrung der Reflexion geleitet, einen Gang des erscheinenden Bewußtseins, der nun allerdings von Entwicklungen des Systems gesellschaftlicher Arbeit gebahnt wird. Andererseits gleicht jene Wissenschaft vom Menschen aber Hegels Phänomenologie auch darin, daß sie sich in den Bildungsprozeß, den sie erinnert, selber einbezogen weiß“ (Habermas, 1968c: 84). Für eine den Bedingungen der nachmetaphysischen Kontingenz Rechnung tragende Gesellschaftstheorie ist allerdings Hegels Anspruch, in der *Phänomenologie des Geistes* das Bewusstsein in seiner Fortbewegung bis zum absoluten Wissen dargestellt zu haben, unhaltbar. Nach Habermas deutet dies auf eine „identitätsphilosophische[] Voraussetzung“ (Habermas, 1968c: 31) hin. So muss für Hegel von Anfang an eine Erkenntnis des Absoluten gegeben sein, da er andernfalls nicht mit der Identität von Subjekt und Objekt enden könnte. „Er unterstellt, daß die phänomenologische Erfahrung sich immer schon im Medium einer absoluten Bewegung des Geistes hält und deshalb im absoluten Wissen notwendig terminieren muß“ (Habermas, 1968c: 30). Auf dieser Stillstellung der Dialektik von Natur und Geist im Horizont des absoluten Wissens gründet sich auch Hegels Einschätzung seiner spekulativen Philosophie als einer Universalwissenschaft. Das paradoxe Ergebnis hiervon ist, laut Habermas, dass Hegels Kritik am abstrakten Verstandesdenken keine aufgeklärte Stellung der Philosophie zu Folge hat. Statt dessen verschwindet das Verhältnis von kritischer Reflexion zur Wissenschaft gänzlich aus der Diskussion, da Natur- und Geisteswissenschaften, von der Warte einer Philosophie als Universalwissenschaft betrachtet, in erster Linie als Beschränkung des absoluten Wissens erscheinen müssen.

Auf diesen Punkt konzentriert sich die Kritik von Habermas an Hegel. Der als Radikalisierung von Erkenntniskritik konzipierte Durchgang durch die Philosophie des deutschen Idealismus sollte klären helfen, wie sich die Logik kritischer Gesellschaftstheorie zu den empirisch-analytischen und hermeneutischen Wissenschaften verhält. Genau dies jedoch wird durch die Prämisse vom absoluten Geist als Identität von Geist und Natur desavouiert. Denn Hegels auf diese Weise zur „Realphilosophie des Geistes“ (Habermas, 1968c: 33) gewordene Philosophie klärt eben nicht über das Verhältnis des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses zum technischen und praktischen auf. Vielmehr lässt Hegel das „fatale Mißverständnis“ entstehen, dass der in der phänomenologischen Erfahrung entfaltete kritische Anspruch „gleichbedeutend mit der Usurpation des Rechts eigenständiger Wissenschaften“ sei (Habermas, 1968c: 35). Die Erinnerung an den vom Idealismus offengelegten Zusammenhang von Interesse und Vernunft konnte allerdings die

logische Struktur von Emanzipation als selbstreflexiven Bildungsprozess ausweisen, an den auch kritische Gesellschaftstheorie anknüpfen muss. Insofern bleibt sie der *Pänomenologie des Geistes* methodologisch verhaftet. Aber deren identitätsphilosophische Vorentscheidung lässt sich nicht halten. Doch damit ist noch nicht das letzte Urteil über Hegel gesprochen, denn nicht in der *Pänomenologie des Geistes*, sondern in seiner *Jenenser Philosophie des Geistes* findet Habermas das Modell, um den gesellschaftlichen Konstitutionsprozess von Ideologie kategorial adäquat zu erfassen.

Dies versucht Habermas in einer Kritik an Marx zu plausibilisieren. Seine These ist, dass nicht nur – wie in der Abhandlung *Zur Logik der Sozialwissenschaften* gezeigt – im Rahmen einer hermeneutischen Soziologie keine Ideologiekritik der lebensweltlichen Konsensform möglich ist, da sie Sprache nicht auch als Medium von Herrschaft begreift, sondern dass auch Marx die Logik der Kritik erkenntnistheoretisch verfehlt. Zwar hat Marx in seinen Untersuchungen in überzeugender Weise mit einer gesellschaftlichen Praxis gerechnet, die Arbeit und Interaktion umfasst. In seiner Gesellschaftstheorie erkennt Habermas die „geniale Einsicht in den dialektischen Zusammenhang von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen“ (Habermas, 1967a: 46), die es erlaube Befreiung nicht nur als Emanzipation von Zwängen der äußeren Natur, sondern auch als Befreiung von institutionalisierten Herrschaftsformen zu denken. In der geschichtsphilosophischen Konstruktion aber, so Habermas, wird der Konstitutionsprozess der Gattung von Marx produktionsmechanistisch aufgefasst. Auf diese Weise entstehe ein „eigentümliches Mißverhältnis zwischen der Forschungspraxis und dem eingeschränkten philosophischen Selbstverständnis dieser Forschung“ (Habermas, 1968c: 59), das Marx daran gehindert habe Ideologie angemessen zu begreifen. Durch die geschichtsphilosophische Basiskategorie der Produktion tendiere die Marxsche Konstruktion dazu, den geschichtlichen Fortschritt der Menschheit eindimensional als durch die Entwicklung der produktiven Tätigkeit bedingt zu betrachten und den institutionellen Rahmen der Herrschaftsverhältnisse als einen davon abgeleiteten Aspekt zu konzeptionalisieren.

Die entscheidende Wendung in Habermas' Argumentation besteht daher in dem Vorwurf, dass „Marx [...] *Herrschaft* und *Ideologie* nicht als *verzerrte Kommunikation* durchschauen“ (Habermas, 1968c: 342) konnte, weil er sie aus dem Zusammenhang gesellschaftlicher Produktionsformen begreift. Dieses Modell könne jedoch nur den Bereich der technischen Vermittlung von Subjekt und der äußeren Natur als Objekt erfassen, nicht aber die Logik des sozialen Bildungsprozesses, in dem es um die Herstellung von „Reflexionswissen“ durch eine theoretisch-praktische Interpretation der Wirklichkeit gehe. Sind Herrschaft und Ideologie verzerrte Interaktionsformen, dann stellt sich Emanzipation von Herrschaftsformen und Ideologien nicht aufgrund technologischen Fortschritts, sondern als

Produkt einer praktischen Auseinandersetzung her, die kommunikatives Handeln freisetzt. Beschreibbar ist dies, so Habermas, durch das Modell einer „Synthesis“ durch Kampf um Anerkennung. „Das einzige Modell, das sich für eine solche Synthesis anbietet, findet sich bei Hegel. Es handelt sich um die Dialektik der Sittlichkeit, die Hegel in den theologischen Jugendschriften, in politischen Schriften der Frankfurter Zeit und in der Jenenser Philosophie des Geistes entfaltet, ins System aber nicht aufgenommen hat“ (Habermas, 1968c: 77). Insofern gilt, dass für „Habermas’ Version kritischer Theorie, wie für die Kritik an Marx [...] der Rekurs auf den frühen Hegel entscheidend“ wird (Schmidt, 1970: 40). Denn das Besondere der Konstruktion Hegels in der Jenenser *Philosophie des Geistes* besteht laut Habermas darin, dass die Kategorien Sprache, Werkzeug und Familie hier noch drei gleichwertige Muster dialektischer Beziehungen bezeichnen. Sie sind noch nicht der logischen Entfaltung des absoluten Geistes subsumiert, sondern bilden verschiedene Formen der Konstruktion: „Eine Radikalisierung meiner These könnte lauten: es ist nicht der Geist in der absoluten Bewegung seiner Reflexion seiner selbst, der sich unter anderem auch in Sprache, Arbeit und sittlichem Verhältnis manifestiert, sondern erst der dialektische Zusammenhag von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion bestimmt den Begriff des Geistes“ (Habermas, 1967a: 10). Dieser Rekurs soll daher die eigene Logik von Interaktion in Abgrenzung zur Synthesis durch Arbeit verdeutlichen. Die Dialektik der Anerkennung als „Kausalität des Schicksals“ stehe, wie sich anhand des frühen Hegels zeigen lasse, im Gegensatz zur „Kausalität der Natur“.

Bisher war bei dem Versuch in *Erkenntnis und Interesse* die Einheit von emanzipatorischem Interesse und theoretischer Vernunft anhand von Kant, Fichte und Hegel zu erweisen von „Ich-Identität“ nicht die Rede. Aber mit dieser zentralen Überleitung zu Hegel in der Auseinandersetzung mit der Marxschen Ideologiekritik wird über die Interpretation der Dialektik der Sittlichkeit in Hegels *Jenenser Philosophie* auch der Begriff der „Ich-Identität“ als Basiskategorie der Idealismusinterpretation von Habermas ausgewiesen. Im Text *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹* (Habermas, 1967a) zeigt sich auch, inwiefern Sprache, Mündigkeit und „Ich-Identität“ in der Bewegung eines selbstreflexiven Bildungsprozesses vermittelt sein sollen. Dabei wird ebenfalls deutlich, wie sich im Durchgang der Analyse der Begriff der Identität transformiert: Aus der Identität von Allgemeinem und Besonderem wird „Ich-Identität“, verstanden als zugleich bestimmte Stufe im Prozess der Sozialisation und als Telos von Emanzipation.

Für Hegels Begriff des Ich, „in dem seine Grunderfahrung von Dialektik beschlossen ist“ (Habermas, 1967a: 11), ist nicht länger ein theoretisches Verhältnis der Selbstreflexion des erkennenden Subjekts entscheidend, sondern ein praktisches Interaktionsverhältnis. Kants

„leere[] Identität“ (Habermas, 1967a: 14) dient nun nicht als voraussetzende Bedingung der erkennenden Subjektivität, sondern wird als ein Moment in der Bestimmung des Ich aufgefasst, in dem es nun unter die Kategorie des Allgemeinen fällt. Hervorgegangen aus der Abstraktion von allen Inhalten bezeichnet Ich als Allgemeines alle möglichen Subjekte als Individuen. Andererseits enthält jedoch die Bestimmung des Ichs zugleich die komplementäre Anweisung ein besonderes Subjekt als Einmaliges, Einzelnes zu denken. Der Begriff des Ich wird daher von Hegel „von Anbeginn als Identität des Allgemeinen und des Einzelnen“ (ebd.) konzipiert. Dieser logischen Bestimmung des Begriffs entspricht ein selbstreflexiver Bildungsprozess, in dem sich die Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen auf der Grundlage sich wechselseitig anerkennender Individuen erst hervorarbeitet. Diese Bestimmung, die das Modell einer einsamen Selbstbegründung des Subjekts unterläuft, ergibt sich, so Habermas, „für Hegel aus der Erfahrung der Interaktion“ (Habermas, 1967a: 13). Daher kann Hegel die Genese Selbstbewusstsein im Gegensatz zu Kant und Fichte auch nicht durch eine sich immanent auf sich selbst beziehende Bewegung des erkennenden Subjekts begründen. Die Vorstellung vom Geist als vorausgesetztem Fundament der Subjektivität muss einer Theorie des Geistes weichen, die diesen als Medium des Bildungsprozesses bestimmt. Der Geist ist das Allgemeine, in dem auf der Basis gegenseitiger Anerkennung die als nicht-identisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind. Der Interpretation von Habermas zufolge entspricht Hegels Geist damit Kommunikation: „Geist ist die Kommunikation Einzelner im Medium eines Allgemeinen, das sich wie die Grammatik einer Sprache zu den Sprechenden oder wie ein System geltender Normen zu den handelnden Individuen verhält und nicht das Moment der Allgemeinheit gegenüber der Einzelheit hervorkehrt, sondern deren eigentümliche Verbindung gestattet. Im Medium jenes Allgemeinen [...] können sich die Einzelnen gegenseitig miteinander identifizieren und sich doch untereinander zugleich als nicht-identisch festhalten“ (Habermas, 1967a: 15).

In diesem ersten Abschnitt seiner Hegel-Analyse hält sich Habermas noch konsequent an die Verwendung des Identitätsbegriffs wie sie bei Hegel vorliegt: Der Begriff des Ich wird als Identität von Allgemeinem und Besonderem vorgestellt. Gleichzeitig wird hier aber auch deutlich, dass Habermas Hegel durch seine in der Auseinandersetzung mit Wittgenstein und Gadamer gewonnene Kommunikationstheorie interpretiert. Geist als Medium der Interaktion wird zum gesellschaftlichen Bereich kommunikativer Interaktion und konvergiert mit der Verwendung von „Gruppenidentität“: Er besitzt nach Habermas die Qualität einer gebrochenen Umgangssprache, die die Dialektik von Identität und Nicht-Identität in der sprachlichen Kommunikation erst ermöglicht und den Traditionszusammenhang sichert: „In der Dimension des wirklichen Geistes gewinnt Sprache als

System einer bestimmten kulturellen Überlieferung Existenz. [...] Als kulturelle Überlieferung geht Sprache in das kommunikative Handeln ein; denn erst die intersubjektiv geltenden und konstanten Bedeutungen, die aus Tradition geschöpft sind, gestatten Orientierungen auf Gegenseitigkeit, d.h. komplementäre Verhaltenserwartungen. So ist Interaktion von eingelebten sprachlichen Kommunikationen abhängig“ (Habermas, 1967a: 32). Es ist der Versuch von Habermas Hegels wirklichen Geist, die Totalität der Sittlichkeit, in der nach Hegel die Versöhnung von Besonderem und Allgemeinem wirklich wird, als eingelebte kulturelle Praxis auszuweisen. Diese Praxis ist eine Lebensform, die den sprachlichen Konsens ermöglicht (Wittgenstein) und kulturell tradiert ist (Gadamer). Sie sichert also den durch Normen geregelten sozialen Zusammenhang durch kulturelle Überlieferung ab. Es handelt sich um genau die Dimension gesellschaftlicher Vermittlung, die nicht der Logik der Produktion, sondern der Interaktion folgt und die Habermas als „Gruppenidentität“ im Positivismusstreit eingeführt hat. Ging es ihm 1964 darum, hervorzuheben, dass die kollektive Praxis instrumenteller Naturaneignung von einer gleichzeitigen Aufrechterhaltung kommunikativen Handelns abhängig ist, so lässt sich der Rekurs auf den frühen Hegel als Schnittstelle für die theoretische Einführung der Dimension von Herrschaft begreifen.

Dies ist der entscheidende Punkt der sprachtheoretisch gewendeten Hegelinterpretation. Gelungene Interaktion, die „Zwanglosigkeit des dialogischen Sich-Erkennens-im-Anderen [...] : Liebe als Versöhnung“ (Habermas, 1967a:17) ist nicht unmittelbar vorhanden, sondern ergibt sich erst als Resultat eines Kampfs um Anerkennung. Die an Gadammers Ontologisierung der Hermeneutik kritisierte Konsequenz, die Möglichkeit von bewusstmachender Kritik gegenüber Traditionszusammenhängen, die irrationale Herrschaftsverhältnisse legitimieren und aufrechterhalten, zu bestreiten, soll durch eine an Hegel geschulte Theorie selbstreflexiver Befreiung aus der Gewalt undurchschauter Traditionen begegnet werden. Denn Habermas zufolge wird in Hegels Dialektik des sittlichen Verhältnisses genau dies verhandelt.

Den Ausgangspunkt für die Konstruktion einer als Bildungsprozess gefassten Emanzipation von undurchschauten Traditionen bilden die Überlegungen Hegels zur „Kausalität des Schicksals“. Ist die Bestimmung des Ich bei Hegel, wie gezeigt, an den Prozess des Erkennens seiner selbst im Anderen gebunden, so gilt ihm dieses Verhältnis jedoch nicht als gegebene Form von Intersubjektivität, sondern als Resultat eines vorausgegangenen Konflikts. Zur Explikation dieser Bewegung stützt sich Habermas in erster Line auf das Beispiel des Verbrechers aus den theologischen Jugendschriften Hegels und überträgt es dann auf die Darstellung des „Kampfs um Anerkennung“ der Jenenser Vorlesungen: Der Verbrecher, „der die sittliche Grundlage, nämlich die Komplementarität zwangloser

Kommunikation und wechselseitiger Interessenbefriedigung aufhebt, indem er sich als Einzelner an die Stelle der Totalität setzt, bringt den Prozeß eines auf ihn zurückschlagenden Schicksals in Gang“ (Habermas, 1967a: 17). In der Abstraktion vom gemeinsamen Lebenszusammenhang liegt eine Unterdrückung fremden Lebens, die den Verbrecher die Defizienz des eigenen Lebens spüren lässt. Er leidet unter der Negativität dieser Abspaltung und erfährt so durch die Zurückweisung des Anderen die eigene Entfremdung. Für Habermas schlägt dieses Leiden an Entfremdung in eine Wiederherstellung des kommunikativen Verhältnisses um. „In der Kausalität des Schicksals wirkt die Macht des unterdrückten Lebens, die nur versöhnt werden kann, wenn aus der Erfahrung der Negativität des entzweiten Lebens die Sehnsucht nach dem verlorenen aufsteigt und dazu nötigt, in der bekämpften fremden Existenz die verleugnete eigene zu identifizieren“ (Habermas, 1967a: 18).

Erst von hier aus wird verständlich, wieso Habermas bei Hegel ein Modell für die entscheidende Ergänzung einer der Produktivkraftentwicklung komplementären Form gesellschaftlichen Fortschritts glaubt erkennen zu können. Voraussetzung ist dabei wiederum, dass er „die Hegelsche Sittlichkeit kommunikationstheoretisch wendet“ (Belgrad, 1992: 30): Die Dialektik der Sittlichkeit wird zur Dialektik von unterdrücktem und wiederhergestelltem Dialogverhältnis. Wie Habermas am Beispiel des Verbrechers darstellt führt für ihn die praktische Zerstörung der zwanglosen Intersubjektivität dazu, dass die verzerrte Kommunikationsform nun selber eine praktische Gewalt ausübt. Diese Struktur ist damit seiner Version von Ideologie als systematisch verzerrtem Kommunikationszusammenhang analog. Schon bei Hegels Kampf um Anerkennung stehe „die Entstellung des Dialogischen Verhältnisses [...] unter der Kausalität abgespaltener Symbole und vergegenständlichter, d. h. dem Kommunikationszusammenhang entzogener, nur mehr hinter dem Rücken der Subjekte geltender und so zugleich wirkender logischer Beziehungen. Hegel spricht von einer Kausalität des Schicksals“ (Habermas, 1967a: 17). Die Negativität dieses Verhältnisses entfaltet die emanzipatorischen Kräfte, die zur Vernichtung des zur einzelnen Totalität aufgespreizten Selbstbewusstseins führt.¹²⁵ Für Habermas ist damit das dialogische Verhältnis wieder hergestellt, wobei die Aufhebung des entfremdeten sittlichen Verhältnisses für ihn zu „einer in reziproker Anerkennung ruhenden *Ich-Identität*“ führt (Habermas, 1967a: 17, Herv. S. Siems). „Ich-Identität“ löst

¹²⁵ Habermas geht an dieser Stelle nicht genauer auf Hegels ursprüngliche Argumentation ein. Wichtig ist für ihn allein die Überführung der praktischen Entgegensetzung in ein Verhältnis der Selbstreflexion. Für Hegel ist es die Aporie, die im Kampf der Subjekte liegt, die diese zur gegenseitigen Anerkennung nötigen. Weder Tod noch Unterwerfung können als Basis von Anerkennung dienen. Aus dem praktischen Verhältnis wird daher durch die Einsicht in die Unmöglichkeit der vom sittlichen Zusammenhang losgelösten Selbstbehauptung ein Verhältnis der Reflexion. Eine ausführlichere Darstellung von Hegels Dialektik der Anerkennung findet sich bei Schmidt. Vgl.: (Schmidt, 1970: 53f.).

hier unter der Hand Hegels Ich als dialektische Einheit von Allgemeinem und Besonderem ab.¹²⁶ Der Begriff erscheint in dem Text von Habermas als gleichwertiges Konzept. Die „Identität“ des Ich wird als Resultat einer emanzipatorischen Bewegung vorgestellt, die mit einer Überwindung undurchschaubarer Abhängigkeiten zugleich Entfremdung aufhebt und die Subjekte in der Wiederherstellung einer Anerkennung gewährleistenden Dialogsituation versöhnt. „Ich-Identität“ ist somit diejenige Stufe im selbstreflexiven Bildungsprozess, die sich nach der geglückten Befreiung aus systematisch verzerrten Kommunikationsverhältnissen ergibt. Das Telos der Emanzipation ist Herstellung von „Ich-Identität, nämlich das Selbstbewußtsein, das sich im anderen Selbstbewußtsein erkennt“ (Habermas, 1967a: 43).

Bei Habermas, so scheint es zunächst, wird im Gegensatz zur heute verbreiteten Redeweise über Identität noch der Zusammenhang zur philosophischen Tradition des Begriffs aufrechterhalten. Dieser Meinung ist z. B. Belgrad, der in Hinblick auf die Hegelanalyse davon spricht, dass „es Habermas durchaus [gelingt], auch noch die philosophische Tradition des Identitätsbegriffs [...] in seinem Modell der Ich-Identität zu verankern“ (Belgrad, 1992: 15). Allerdings kann davon bei genauerer Betrachtung keine Rede mehr sein. Die Reduktion auf Kommunikation verkürzt die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem, die für Hegel schon in Jena keineswegs mit dem Durchgang durch den Kampf um Anerkennung aufhört. Wie Schmidt darlegt, dient Hegel der Übergang der praktischen Entgegensetzung zum Anerkennungsverhältnis dort wesentlich zur Begründung von vernünftigen Rechtsverhältnissen in der Sphäre des wirklichen Geistes. Denn diese scheint durch ihre Zerrissenheit von besonderer Bedürfnisbefriedigung und allgemeiner, jedoch zufälliger Abhängigkeit gerade jeden Anschein von Sittlichkeit zu entbehren. In der Jenenser *Philosophie des Geistes* geht es nicht darum, ein Modell für eine gelungene Dialogsituation nach der Überwindung ideologischer Traditionsformen zu finden. Der Kampf um Anerkennung soll zeigen, wie sich trotz der in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden naturwüchsigen Machtverhältnisse, trotz der Vorherrschaft egoistischer Bedürfnisbefriedigung und ungleicher Besitzverteilung, das Allgemeine in Form des Tauschs und Vertragsrechts realisiert. Nicht „Ich-Identität“ ist das Problem, sondern „ein ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, ein in sich bewegendes Leben des Toten, das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und her bewegt, und als ein wildes Tier einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf“ (Hegel, G.W.F., 1803/4: 240).

¹²⁶ Die Rede von „Ich-Identität“, bzw. „Identität des Ich“ findet sich auf den Seiten 17, 19, 29, 30, 33, 35 und 43.

Zwar verfolgt Habermas gemäß seiner Ausgangsthese, dass Sprache, Interaktion und Arbeit drei unterschiedliche, nicht aufeinander zu reduzierende Muster der dialektischen Bewegung des Geistes bilden, deren Vermittlung in institutionalisierten Rechtsverhältnissen (vgl.: Habermas, 1967a: 33ff.). Er führt aus, wie aufgrund von Arbeitsteilung, abstrakter Arbeit und allgemeinen Bedürfnissen bei Hegel der Vertrag als Institutionalisierung der notwendigen Tauschverhältnisse vorgestellt wird: Instrumentelle Naturaneignung, d.i. Arbeit, schafft den Besitz als Grundlage rechtlicher Anerkennung. Der Tausch der Arbeitsprodukte wiederum ist die formelle Form eines Handelns auf Gegenseitigkeit, reziproke Interaktion, wobei sich die dritte Dimension des Geistes als Sprache im Vertrag konkretisiert, in dem das Wort normative Kraft erhält. Auf diese Weise ergibt sich die Einheit der heterogenen Bildungsmuster, welche Habermas als „Institutionalisierung der Ich-Identität“ (Habermas, 1967a: 35) wertet, da in diesem Modell die „Emanzipation von der Gewalt äußerer wie innerer Natur“ (ebd.) begriffen sei. Aber von der naturwüchsigen Gewalt und Zufälligkeit im System der Bedürfnisse, an der sich die Begrenztheit der vernünftigen Allgemeinheit des Tauschs erweist, so dass bereits in Jena die staatliche Gewalt zum letzten Mittel der Vernunft werden muss, ist bei ihm nichts zu finden.¹²⁷

Habermas unterschlägt die widersprüchliche Materialität des gesellschaftlichen Zusammenhangs, auf den Hegel im Übergang zur Sittlichkeit reflektiert. Nur weil Habermas außer Betracht lässt, dass Hegel nicht Interaktion im Allgemeinen, sondern als besonderes Verhältnis einer bestimmten historischen Erfahrung, nämlich die der bürgerlichen Gesellschaft, verhandelt, kann der Eindruck einer Angemessenheit seiner sprachtheoretischen Engführung entstehen. Der Preis dafür ist, dass Hegels „Kampf um Anerkennung“ durch Loslösung aus dem Kontext gesellschaftlicher Entfremdung und Wider-

¹²⁷ Wie später in der Rechtsphilosophie dient die Einführung des Staates schon in Jena der Notwendigkeit eine Entität auszumachen, die in der Lage ist, die Negativität der bürgerlichen Gesellschaft aufzuheben. Besonders deutlich wird in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dass der Staat als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1821: 398, § 257) außer Stande ist die Versöhnung der Widersprüche im gesellschaftlichen System der Bedürfnisse zu leisten. Der Versuch eine vernünftige Allgemeinheit auf der Basis antagonistischer gesellschaftlicher Verhältnisse zu etablieren gelingt Hegel nur, indem er sich in der Vermittlung von Staat und Individuum des unsittlichen Strebens nach privater Bedürfnisbefriedigung durch den idealistischen Kunstgriff der Vergeistigung entledigt. Das Heraufschwingen zu einer höheren Form von Allgemeinheit im Staat gelingt nur durch Bildung. Der Staat ist dabei für Hegel Ausgangspunkt und Resultat dieses Bildungsprozesses, der jedoch auf bloße Anpassung an den „Staatswillen“ hinausläuft. Die Vernunft ist nicht mehr kritischer Maßstab, an dem die Realität zu messen wäre und Bildung zum sittlichen Bewußtsein verkommt zum Akt der Subordination unter das jeweils Existente. „Die volle Versöhnung durch den Geist inmitten der real antagonistischen Welt, ist bloße Behauptung. Die philosophische Antizipation der Versöhnung frevelt an der realen“ (Adorno, 1956: 273). Weil Hegels Staatskonstruktion die entfremdeten Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft nicht berührt, verkommt die Versöhnung zum Schein, der die realen Antagonismen verklärt. Es kommt zur logischen Versöhnung mit der unversöhnlichen Realität. „Der Vernunftstaat mißbrät zur feierlichen Ergänzung der in ihrer Unsittlichkeit belassenen bürgerlichen Gesellschaft“ (Bolte, 1991: 109).

sprüchlichkeit nun als abstraktes Modell einer scheinbar universalen Struktur von Interaktionsverhältnissen gilt, sich also ein gesellschaftlicher Widerspruch in ein logisches Strukturverhältnis aufzulösen droht. Es ist fraglich, ob diese Wendung nicht der vorangestellten Intention von Habermas entgegensteht Hegels Jenaer Geistesphilosophie gerade deswegen heranzuziehen, weil hier das Material noch nicht der logischen Bewegung des Geistes subsumiert ist. Denn offensichtlich besteht die Gefahr, dass „jener konkrete Inhalt entgleitet, an dem Hegels Gedanke sich erst erprobt“ (Adorno, 1956: 253). Daher kann Schmidt der Interpretation vorwerfen, „daß Habermas in seinem Rekurs auf den frühen Hegel die entscheidenden Einsichten der Jenenser Philosophie des Geistes unterschlägt“ (Schmidt, 1970: 52).

Ähnliches gilt für den Begriff der „Ich-Identität“ selbst. Auch hier lässt sich keineswegs eine angemessene Vermittlung mit der Philosophie Hegels erkennen. Weder kennt Hegel „Ich-Identität“ als Begriff,¹²⁸ noch ergibt sich für ihn eine vollendete individuelle „Identität“ als Produkt eines selbstreflexiven Bildungsprozesses. Die Aufhebung des bloß Subjektiven durch Kampf und Arbeit, die subjektive Seite der Aneignung des Allgemeinen findet zwangsläufig an der Natur des Individuums seine Grenze. Für den Philosophen der Negativität ergibt sich Identität erst im Grab. Unter der Überschrift *Der Tod des Individuums aus sich selbst* führt Hegel aus, dass die Lebendigkeit als Prozess des Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem bedarf. Ein Aufheben der prozessierenden Widersprüchlichkeit ist gleichbedeutend mit dem Sterben des Lebendigen: „Diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des formellen Gegensatzes, der unmittelbaren Einzelheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dies ist [...] der Tod des Natürlichen“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1830: 537, § 376).¹²⁹

Habermas' sprachtheoretische Wendung der Hegelschen Anerkennungsdiagnostik führt hingegen zu einer „gewissen Intoleranz gegenüber dem Nichtidentischen“ (Stender, 1996: 165). Als Konsequenz dieser Operation ergibt sich die Vorstellung einer Einheitlichkeit des Ich, die in ihrer normativen Positivität weder die von der Psychoanalyse namhaft gemachte Dimension vorsprachlicher Wunschrealität, noch den gesellschaftlichen Zwang zur Individuierung in sich aufnimmt. „Ich-Identität“ erscheint als vollends aufgeklärte Form von Subjektivität. In dieser Konzeption eines einheitlichen Ich, für welches die Versöhnung mit dem Allgemeinen durch Sprache und im Medium der Kommunikation wirklich wird, indem es Ideologie überwindet und so seine eigene Geschichte durchschaut,

¹²⁸ Dies lässt sich z.B. anhand einer Volltextsuche in den Gesammelten Werken Hegels verifizieren, die vom Hegel-Institut auf CD-ROM herausgegeben wurden.

¹²⁹ Vgl. dazu auch: (Claussen, 1995b: 29f.).

ist Habermas zu optimistisch.¹³⁰ In seiner Hegelinterpretation verweist „Ich-Identität“ bereits begrifflich auf die Übernahme eines problematischen Perfektibilitätsideals idealistischer Aufklärung. An diesem Punkt wiederholt sich bei Habermas, was er Hegel anfangs vorgeworfen hatte: Die Stillstellung der Dialektik von Identität und Nicht-Identität. Die Konzeption einer kommunikativen Rationalität terminiert in der Vorstellung einer bruchlosen Identität des Individuums mit sich selbst und unterschlägt dabei die an die Dimension der Leiblichkeit gebundene Nicht-Identität. „Frei sind die Subjekte [...] soweit, wie sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen – nichts anderes ist die Nichtidentität des Subjekts mit sich –, auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden“ (Adorno, 1966a: 294).

Statt von Hegel stammt der Begriff „Ich-Identität“ vermutlich aus Habermas' Anschlussarbeit der 60er Jahre an die US-amerikanische Theoriebildung. „Ich-Identität“ wird der Hegel-Auseinandersetzung lediglich untergeschoben. Darauf deutet einerseits eine Anmerkung in *Arbeit und Interaktion*, wonach „G.H. Mead in seinem posthum erschienen Werk *Mind, Self, Society* (1934) die Einsicht Hegels [wiederholt], daß sich die Identität des Ich erst durch Einübung in soziale Rollen, nämlich in die Komplementarität von Verhaltenserwartungen auf der Basis gegenseitiger Anerkennung, konstituieren kann“ (Habermas, 1967a: 19, FN 10). Andererseits wird diese Einschätzung auch durch die in weiteren Schriften angeführten Referenztheorien zur Identitätskonzeption nahegelegt. Doch wie auch immer – „Ich-Identität“ ist, das wird im weiteren Argumentationsverlauf von *Erkenntnis und Interesse* deutlich, derjenige Begriff, über den die Fusion von Hegelscher Dialektik und Hermeneutik, von Sprachphilosophie und Psychoanalyse geleistet werden soll.

(III) „Ich-Identität“ als „Selbigkeit“ einer Lebensgeschichte bei Wilhelm Diltheys

Die nächste Etappe auf dem Weg der systematischen Einbindung der Ich-Identitätskonzeption in *Erkenntnis und Interesse* findet sich in der Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey. Wie bei Hegel so lässt sich auch bei Dilthey keine Kenntnis oder Verwendung des Begriffs „Ich-Identität“ nachweisen, was angesichts der hier verhandelten Begriffsgeschichte auch keineswegs erstaunt. Habermas stützt sich in erster Linie auf die methodolo-

¹³⁰ Im Fortgang von *Erkenntnis und Interesse*, beim Versuch Freud für das Projekt einer an Selbstreflexion orientierten Wissenschaft einzuspinnen, führt diese Annahme zum Verkennen der psychoanalytischen Erfahrung des Unbewussten (vgl. u. IV).

gischen Abhandlungen *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Dilthey, 1905) und *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Dilthey, 1910).¹³¹ Im Gegensatz zu Habermas spricht Dilthey dort jedoch in erster Linie von „Selbigkeit“ und „Einheit“, wenn es um Kontinuität und Kohärenz lebensgeschichtlicher Zusammenhänge und Erfahrungen geht. Wie zentral jedoch in der Auseinandersetzung mit Diltheys Lebensphilosophie der Begriff „Ich-Identität“ für Habermas ist, wird schon anhand der Überschrift deutlich: „Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation“ (Habermas, 1968c: 178). Unter diesem Titel versucht er eine vom transzendentalen Rahmen instrumentellen Handelns klar getrennte Logik kommunikativen Handelns auszuweisen. Ausgangspunkt hierfür ist das Scheitern des als Metatheorie naturwissenschaftlicher Erkenntnis interpretierten Pragmatismus von Charles S. Peirce an der Reflexion auf die Gemeinschaft der Forschenden. Mit „bewundernswerter Konsequenz“ (Habermas, 1968c: 176) führe Peirce noch den Nachweis, dass es sich bei Aussagen auf der Basis zweckrationalen Handelns um einen monadologischen Sprachgebrauch handle, in dessen Rahmen sich der Mensch nur privativ begreifen könne. Die Darstellung von Sachverhalten unter dem Gesichtspunkt technischer Verfügung produziert Schlussfolgerungen, mit denen sich argumentieren lässt, aber keinen Dialog. Der Versuch der Forschenden einen Konsens über theoretische Fragen herzustellen, finde jedoch notwendig auf dem Boden einer Intersubjektivität statt, die über den transzendentalen Rahmen instrumentellen Handelns hinausreicht. „Der Kommunikationszusammenhang und die Experimentiergemeinschaft der Forscher ist auf der Ebene umgangssprachlich artikulierten Vorwissens eingespielt. Die strikten Erfahrungswissenschaften bewegen sich innerhalb dieses unbefragten Horizonts“ (Habermas, 1968c: 178). Die Logik intersubjektiver Verständigung sprengt die monadologische Konzeption eines Ich, das sich bei Peirce nur an dem Erfolg oder Misserfolg instrumentellen Handelns orientieren kann. Der von Peirce kategorial verfehlt, aber gleichwohl vorausgesetzte Dialog der Forschenden „entfaltet sich auf der ganz anderen Grundlage reziproker Anerkennung von Subjekten, die einander unter der Kategorie der Ichheit identifizieren und sich zugleich in ihrer Nicht-Identität festhalten. Der Begriff des individuellen Ich schließt eine *dialektische Beziehung des Allgemeinen und des Besonderen* ein, die im Funktionskreis instrumentellen Handelns nicht gedacht werden kann“ (Habermas, 1968c: 177f.).

¹³¹ Daneben bezieht er auch Texte aus den Bänden 1 und 5 der Gesammelten Schriften ein (vgl.: Habermas, 1968c: 179, FN 109).

Das Ende dieser überleitenden Argumentation erinnert stark an den Hegel-Aufsatz. Daher lässt sich zunächst vermuten, dass in der folgenden Analyse der Diltheyschen Philosophie auch die dortige Konzeption der „Ich-Identität“ wiederkehrt. Und in der Tat verhandelt Habermas anhand der Darstellung der Diltheyschen Abgrenzung des Gegenstandsbereichs der Geisteswissenschaften die „Identität“ des Subjekts auf Basis gegenseitiger Anerkennung als Bildungsgeschichte. Analog zur Interpretation des Geistes bei Hegel als umgangssprachliche Kommunikation wird auch der „objektive Geist“ bei Dilthey mit Umgangssprache gleichgesetzt und auf „Ich-Identität“ bezogen: Die Umgangssprache bildet den Boden der Intersubjektivität (vgl.: Habermas, 1968c: 197ff.). Vor allem wiederholt sich hier die These, dass die spezifische Qualität der lebendigen Sprache in der Möglichkeit besteht, sich als Einzelner in ihr als einem notwendig Allgemeinen als besonders darzustellen und gleichzeitig andere Subjekte als ebenfalls individuierte anzuerkennen. Sie ist das Medium, in dem sich Ich als Allgemeines und zugleich Besonderes vermittelt. „Die Gemeinsamkeit, die auf der intersubjektiven Geltung sprachlicher Symbole beruht, ermöglicht beides in einem: die gegenseitige Identifikation und das Festhalten an der Nicht-Identität des Einen mit dem Anderen. Im dialogischen Verhältnis ist eine dialektische Beziehung des Allgemeinen und des Individuellen realisiert, ohne die Ich-Identität nicht gedacht werden kann: *Ich-Identität und umgangssprachliche Kommunikation sind komplementäre Begriffe*. Beide nennen von verschiedenen Seiten die Bedingungen einer Interaktion auf der Ebene reziproker Annerkennung“ (Habermas, 1968c: 199, Herv. S. Siems). In dieser Struktur liegt, wie Habermas zu zeigen hofft, die Lösung des am Beispiel von Dilthey ins Zentrum gerückte Problem der Hermeneutik: Wie sich der Sinn einer individuellen Lebensgeschichte in unvermeidlich allgemeinen Kategorien erfassen und darstellen lässt (vgl.: Habermas, 1968c: 201ff.).

Doch damit sind die Gemeinsamkeiten des Identitätsbegriffs in den Hegel- und Diltheyinterpretationen von Habermas erschöpft. Die zentrale Differenz in der Verwendung von „Ich-Identität“ im Dilthey-Kapitel zur Hegelinterpretation besteht im Wegfall des genuinen Zusammenhangs von „Ich-Identität“ und Ideologiezerstörung. Galt bei Hegel: „Dialektisch ist nicht die zwanglose Intersubjektivität selbst, sondern die Geschichte ihrer Repression und Wiederherstellung“ (Habermas, 1967a: 17), ist nun von Kampf oder Befreiung von undurchschauten Traditionen keine Rede mehr. Stattdessen wird der Begriff wesentlich mit Einheit konnotiert und bekommt dadurch eine starke Ähnlichkeit mit Eriksons Fassung von „Ich-Identität“. Das hat in erster Linie damit zu tun, dass Habermas dem Beispiel Diltheys folgend die Frage nach dem Verhältnis subjektiver Bedeutungszusammenhänge und allgemeiner Sprache anhand des Musters autobiographischer

Erzählungen verfolgt. Der von Dilthey dabei beobachtete „merkwürdige[] Sachverhalt“ (Dilthey, 1910: 228), dass neben der äußerlich identifizierbaren „Selbigkeit des erscheinenden Körpers“ (ebd.) die Einheit einer individuellen Lebensgeschichte im Verlauf der Zeit zugleich dadurch bestimmt ist, dass auch im Bewusstsein jeder Moment dieses Verlaufs „durch ein irgendwie charakterisiertes Erlebnis von Kontinuität, Zusammenhang, Selbigkeit des so Ablaufenden verbunden ist“ (ebd.), wird von Habermas in ein Modell individueller „Identität“ transformiert. „Ich-Identität“ ist danach die das Individuum integrierende Einheit, die die Erfahrungen, die der Mensch im Verlauf seiner Geschichte macht, immer wieder aufs Neue zu einem sinn- und bedeutungsvollen Ganzen verbindet. „Die Lebenserfahrung integriert die in einem Lebensverlauf konvergierenden Lebensbezüge zur Einheit einer individuellen Lebensgeschichte. Diese Einheit ist verankert in der Identität eines Ich und in der Artikulation eines Sinns oder einer Bedeutung. Die Identität des Ich bestimmt sich zunächst in der Dimension der Zeit als die Synthesis der in Mannigfaltigkeit fortrückenden Erlebnisse: sie stiftet die Kontinuität des lebensgeschichtlichen Zusammenhangs im Strom psychischer Ereignisse“ (Habermas, 1968c: 193f.). Er spricht daher von einer „durch Ich-Identität zusammengehaltenen Lebensgeschichte“ (Habermas, 1968c: 195).

Damit wird der Unterschied zur Identitätskonzeption, die er seiner Hegel-Interpretation unterlegt hatte, offensichtlich. Dort bezeichnet „Ich-Identität“ das Ergebnis eines Aufklärungsprozesses: Sie ist diejenige Stufe im selbstreflexiven Bildungsprozess, die sich nach einer Emanzipation von systematisch verzerrten Kommunikationsverhältnissen ergibt, mit dieser Überwindung undurchschaubarer Abhängigkeiten zugleich Entfremdung aufhebt und die Subjekte in einer Anerkennung gewährleistenden Dialogsituation versöhnt. Im Dilthey-Kapitel hingegen wird die Aufrechterhaltung von „Ich-Identität“ zum lebenslangen Prozess. Die Individuen müssen ihre „Identität“ fortwährend bewahren, um dem eigenen Leben einen kommunizierbaren Sinn zu verleihen. Dies gelingt nur, indem sie „immer den gesamten Lebensverlauf einschließlich aller früheren Interpretationen“ (Habermas, 1968c: 193) retrospektiv umfassen und ihre eigene Vergangenheit im Licht der neuen Erfahrungen bewerten und integrieren. Bei der so durchgehaltenen „Ich-Identität“ kann es sich nicht länger um ein besonders qualifiziertes Bildungsergebnis handeln. Ihr ist ein lebensgeschichtlich ständig anwesender Zwang zur Integration eingeschrieben. Damit impliziert zwar auch diese Konzeption eine Veränderung von „der Art eines Bildungsprozesses“ (Habermas, 1968c: 195) und auch diese Rede von „Ich-Identität“ ist normativ, aber der Bildungsprozess im Sinne der Dilthey-Interpretation zielt nicht auf Emanzipation, sondern auf einen in sich konsistenten Sinnzusammenhang und erhält seine

Normativität dadurch, dass an diese Einheitlichkeit die Möglichkeit kommunikativen Handelns geknüpft ist.

Weil sich der spezifische Sinn, auf den sich die hermeneutische Arbeit richtet, erst aus der Stellung der zu interpretierenden Momente im Zusammenhang ergibt, von dem aus die einzelnen Ereignisse im Verlauf individueller Entwicklung immer wieder eine veränderte Bedeutung erhalten, macht sich Individualität im subjektiven Bewusstsein einer sinnvollen und konsistenten Lebensgeschichte fest. „Die Bedeutung, die Personen oder Sachen in einzelnen Lebensbezügen für ein Subjekt gewinnen, sind daher bloß Derivat des Sinns einer Lebensgeschichte im ganzen, deren sich das Subjekt rückblickend jederzeit, wie implizit auch immer, innewird. Dadurch ist garantiert, daß jede bestimmte Bedeutung einem Sinnzusammenhang integriert ist, der die unveräußerlich individuelle [...] Einheit einer ichzentrischen Welt und einer durch Ich-Identität zusammengehaltenen Lebensgeschichte repräsentiert“ (Habermas, 1968c: 195f.). Ohne diese Einheit droht der Verlust von Selbstbestimmung im Auseinanderdriften der momentanen Erlebnisse. Der Bedeutungszusammenhang der einzelnen Lebensbezüge sichert mit der Selbstinterpretation zugleich Handlungsorientierungen, affektive Einstellungen und Verhaltensmöglichkeiten des Subjekts im Verhältnis zu anderen und zu seiner Umwelt. Erst dadurch, so Habermas mit Dilthey, ist das Subjekt mehr als lediglich eine Funktion seiner Lebenszusammenhänge: „Die durchgehaltene Identität ist das Siegel auf die Überwindung der gleichwohl beständig gegenwärtigen Korruption unseres Lebens“ (Habermas, 1968c: 194). „Ich-Identität“ bildet daher den einen, notwendigen Pol der dialektischen Struktur kommunikativer Intersubjektivität, die andererseits immer auf Sprache als allgemeines, nicht privatives Medium der Artikulation subjektiven Sinns verwiesen ist. Erst eigene Geschichte als bedeutungsvolle Totalität sorgt dafür, dass individueller Sinn und intersubjektive Verbindlichkeit des sprachlichen Ausdrucks nicht zusammenfallen. Damit Verständigung möglich ist, ist sie zugleich nötig: Subjektiv Gemeintes und objektiver Ausdruck gehen weder ineinander auf noch sind sie verbindungslos. Die Subjekte sind deshalb „bei Strafe des Identitätsverlustes zur indirekten Mitteilung ihrer Unmittelbarkeit genötigt“ (Habermas, 1968c: 225).

Die Rede von „Identitätsverlust“, „Ich-Identität“ als lebenslange Aufgabe und Prozess, die Annahme einer, den „Strom psychischer Ereignisse“ synthetisierenden „Ich-Identität“ und nicht zuletzt die zentrale theoretische Stellung von Einheit und Integration erinnern deutlich an Eriksons Identitätskonzeption. Allerdings war dieser aufgrund seiner praktischen Erfahrung davon ausgegangen, „daß wir uns gerade zu einem geschichtlichen Zeitpunkt mit der Identität beschäftigen, da diese problematisch geworden ist“ (Erikson, 1950: 278). In Eriksons klinischer und therapeutischer Arbeit stellt „der Identitätsverlust,

den wir in erster Linie zu sehen bekommen“ (ebd.), den Ausgangspunkt seiner Überlegungen dar. Habermas dagegen trägt in seiner Relektüre der Diltheyschen Lebensphilosophie als selbstreflexiver Metatheorie hermeneutischer Interpretation den historischen Gehalt in Diltheys Konzeption ungebrochen mit. Dieser wird besonders am Verständnis der autobiographischen Selbstreflexion deutlich. In ihr steckt die schon im bürgerlichen Jahrhundert utopische Annahme einer Lebengeschichte als sinnvolle Totalität. „Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Bedeutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart einen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat. Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singulär“ (Dilthey, 1910: 199).¹³² Die systematische Vorgehensweise von Habermas führt dazu, dass er sich keine Rechenschaft von der geschichtsläufigen Grenze der theoretischen Konstruktion und deren Voraussetzungen ablegt. Die bei Dilthey im strengen Sinn ideologische Vorstellung von einem kumulativen Erfahrungsprozess als individueller Bildungsgeschichte, in der sich das Individuum immer wieder rekursiv seines eigenen Lebenszusammenhangs als sinnvoller Totalität versichert, wird keiner kritischen Überprüfung unterzogen. Der utopische Gehalt, den die Vorstellung eines artikulierbaren einheitlichen Lebens unter den Bedingungen eines in sich widersprüchlichen, undurchschaute Abhängigkeiten und Gewaltverhältnisse zeitigenden gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs besitzt, wird bei Habermas als „Ich-Identität“ unhinterfragt weitergeführt und in der Systematik reziproken kommunikativen Handelns als Voraussetzung eingebaut. Die verschwiegene Utopie wird so zur idealistischen Erblast.

Einmal abgesehen von der Frage, inwieweit eine Systematisierung von Diltheys nachgelassenen Fragmenten zur Metatheorie hermeneutischer Interpretation überhaupt angemessen ist,¹³³ muss sich eine solche Theorieadaption den Einwand gefallen lassen, dass sie die

¹³² „Ich möchte doch dran festhalten, daß Bedeutung mit der Totalität des auffassenden Subjekts zusammenhängt“ (Dilthey, 1910: 230). Mit dieser Position wendet sich Dilthey gegen die Ansätze einer Psychologie, die das Verständnis des Lebens aus einer mechanischen Kombination feststehender Einheiten (wie Gefühle, Empfindungen und Gedanken) ableiten möchte. „Dilthey spricht hier von einer erklärenden oder konstruktiven Psychologie, deren Hauptrepräsentanten die Assoziationspsychologen, Herbart, Spencer und Taine seien. Er kritisiert diese Psychologie nicht deshalb, weil sie Hypothesen verwendet, sondern weil sie mit ihnen anfängt. Das habe zur Konsequenz, daß die Geisteswissenschaften, die in der Psychologie ihre Basis sehen, von etwas ganz Ungewissen abhingen, nämlich von der schwachen Annahme, daß die Psyche eine Akkumulation fester, durch Assoziationen zusammengehaltener Elemente sei“ (Horkheimer, 1940: 360).

¹³³ Gegen eine nachträglich konstruierte Systematik spricht vor allem der unabgeschlossene Charakter der Theoriebildung. „Sich auf eine Erörterung Diltheys einzulassen ist bestenfalls ein kühnes Unternehmen. [...] Seine entscheidenden Partien sind unvollendet. Seine Schriften bestehen, ungeachtet ihres imponierenden Umfangs, aus Fragmenten, Entwürfen und Notizen, die zumeist posthum erschienen. Ich selbst betrachte diesen Mangel an Systematik [...] nicht nur unter negativen Aspekt. Die Tatsache, daß Dilthey niemals eine endgültige Lösung der Probleme fand, mit denen er sich beschäftigte; daß er statt dessen immer wieder neu ansetzte; daß er es schließlich verschmähte, durch die Formulierung eines Systems eine Klarheit

historische Zerstörung des Ideals einer aufgeklärten Lebensgeschichte ignoriert. Spätestens mit dem Eintritt ins „Katastrophenzeitalter“ (Hobsbawm) ist die Vorstellung eines individuell bedeutungsvollen und jederzeit kommunizierbaren Lebenszusammenhangs untergegangen, mit der sich die normative Dimension einer „Ich-Identität“ doch verbinden soll. „Zerfallen ist die Identität der Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikulierte Leben [...]. Man braucht nur die Unmöglichkeit sich zu vergegenwärtigen, daß irgendeiner, der am Krieg teilnahm, von ihm so erzählte, wie früher einer von seinen Abenteuern erzählen mochte“ (Adorno, 1954: 42).¹³⁴

Hier zeigt sich die Abstraktheit des Identitätsbegriffs bei Habermas als Konsequenz seines rein systematischen Zugriffs besonders deutlich. Die Absenz geschichtlicher Konkretion im logischen Strukturverhältnis reziproker Interaktion bildet die Voraussetzung dafür, dass der Begriff zur Interpretation der unterschiedlichsten Theorien herangezogen werden kann. „Ich-Identität“ sichert den Zusammenhang über der Differenz. Sie fusioniert, was dem Fortschritt der Argumentation dienlich ist: Hegel mit Mead, die Dialektik der Anerkennung mit der Logik hermeneutischer Interpretation und Verständigung – und schließlich wird die therapeutische Praxis der Psychoanalyse auf das Modell einer „Ich-Identität“ generierenden Dialektik der Sittlichkeit bezogen, wodurch auch Freuds „Wissenschaft vom Unbewussten“ entscheidende Verkürzungen erfährt.

(IV) „Ich-Identität“ als Therapieprodukt: Freud

Im Gegensatz zur Dilthey-Rezeption hängt die Relevanz der Kategorie „Ich-Identität“ im Freud-Teil von *Erkenntnis und Interesse* in erster Linie an dem bei Hegel gewonnenen Modell einer Befreiung von undurchschauten Traditionen und Abhängigkeiten. Wir erinnern uns: Bei Hegel muss man nachlesen, wenn man die Logik der Ideologiekritik als Selbstreflexion begreifen will. In dieser Wendung der Hegelinterpretation liegt die positive

vorzutäuschen, die es in diesen Dingen nicht gibt – all das macht ein Studium Diltheys auch heute noch anregend und unübersehbar zugleich“ (Horkheimer, 1940: 352, Herv. S. Siems).

¹³⁴ Adorno recurriert hier auf den von Benjamin beschriebenen Verlust des Vermögens Erfahrungen auszutauschen, weil diese – um mit Habermas zu sprechen – nicht länger sinnvoll in die eigene Lebensgeschichte, in die Sinntotalität einer „Ich-Identität“ integrierbar sind. „Mit dem Weltkrieg [gemeint ist der Erste Weltkrieg; S. Siems] begann ein Vorgang offenkundig zu werden, der seither nicht zum Stillstand gekommen ist. Hatte man nicht bei Kriegsende bemerkt, daß die Leute verstummt aus dem Felde kamen? nicht reicher – ärmer an mitteilbarer Erfahrung. [...] Und das war nicht merkwürdig. Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch die Materialschlacht, die sittlichen durch die Machthaber. Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken und unter ihnen, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige, gebrechliche Menschenkörper“ (Benjamin, 1936/37: 386). Dass dieser Bruch am Ende des „long century“ eine lebensgeschichtliche Zeiterfahrung wurde, macht auch Hobsbawm deutlich. Vgl.: (Hobsbawm, 1994: 37ff.).

Erbschaft der Selbstreflexion im deutschen Idealismus, an die Habermas anschließen möchte, ohne die idealistischen Voraussetzungen mittragen zu müssen. Dass dies möglich ist, versucht Habermas in *Erkenntnis und Interesse* an der zu diesem Zweck sprach- und handlungstheoretischen gewendeten Psychoanalyse zu demonstrieren. Diese gilt ihm als „das einzig greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft“ (Habermas, 1968c: 262). Die vom Idealismus in der Konstruktion der Selbstreflexion behauptete Einheit von Interesse an Emanzipation und kritischer Rationalität, die sich als Bildungsprozess der Vernunft begreifen lässt, die im dialektischen Nachvollziehen ihrer Genese sich in den Objekten ihrer Erkenntnis wiedererkennt und dadurch gleichzeitig die Herrschaft der Objekte zerbricht, soll sich in dem als „Tiefenhermeneutik“ ausgewiesenen Verfahren therapeutischer Praxis wiederfinden lassen. Damit ist der strukturelle Zusammenhang zum Freud-Kapitel in *Erkenntnis und Interesse* hergestellt, das folgerichtig unter dem Titel *Selbstreflexion als Wissenschaft* präsentiert wird. Die von Wellmer und Honneth als „Freud-Modell“ bezeichnete Selbstreflexionskonzeption von Habermas ist daher eigentlich ein „Hegel-Fichte-Modell“: „Genaugenommen muß es heißen: Die *Wissenschaftslehre* Fichtes (1794) und die *Phänomenologie des Geistes* von Hegel (1807) gaben die idealistische Folie für die Freud-Interpretation von Habermas ab, und erst diese Interpretation konnte dann zum methodologischen Vorbild für eine revidierte kritische Gesellschaftstheorie werden“ (Stender, 1996: 166). Zur gleichen Einschätzung kommt auch Alfred Kessler: „Die Psychoanalyse interpretiert Habermas nach dem Modell der ‚Kausalität des Schicksals‘“ (Kessler, 1983: 36, u. 76ff.).

Im Folgenden wird es nicht darum gehen die Argumentation von Habermas und die Kritik an seiner Interpretation der Psychoanalyse als Beispiel einer funktionalistisch aufgeklärten Tiefenhermeneutik im Einzelnen zu wiederholen.¹³⁵ Zu zeigen bleibt jedoch, dass erstens

¹³⁵ Soweit ich sehe, ist dies bereits umfassend geleistet. Abgesehen von der Vielzahl von Arbeiten, in denen einzelne Aspekte des Selbstreflexionsmodells kritisiert werden, stellen – neben den frühen Entgegnungen Lorenzers (Lorenzer, 1971: 47ff.; 1973: 135ff.) – vor allem die Monographie von Kessler und die Untersuchung von Stender eine systematische Analyse der von Habermas sprachtheoretisch gewendeten Psychoanalyse dar. Während Kessler den Nachdruck seiner Kritik auf die Inkonsistenzen und „absurden Konsequenzen“ (Kessler, 1983: 57) legt, die sich im Vermittlungsversuch von Phänomenologie, Gehlenscher Anthropologie, Psychoanalyse und Hermeneutik aufzeigen lassen, konfrontiert Stender Habermas mit Freud, um zu zeigen, dass die Vereinheitlichung von kritischer Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse an der idealistischen Erblast des Selbstreflexionsmodells scheitert: „Habermas’ Tiefenhermeneutik erweitert die Hermeneutik um die Dimension unbewußt gemachter Intentionalität. Die Dimension des unbewußten Leibkörpers aber ist aus dem Ausschlußmodell von Habermas ausgeschlossen. [...] Die verkürzte Kritik am Idealismus der Hermeneutik mündet in die der psychoanalytischen Erfahrung widersprechende Vorstellung ein, das Unbewußte lasse sich ohne Rest zur Sprache bringen. Wenn Habermas vom ›Idealismus der Hermeneutik‹ spricht, weil die Hermeneutik die Dimension unbewußter Handlungsmotive ausklammere, so ist es bezogen auf Habermas’ Psychoanalyse-Interpretation angebracht, von einem ›Idealismus der Tiefenhermeneutik‹ zu sprechen. In Unterscheidung vom geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Idealismus erster Ordnung handelt es sich hier um einen kommunikationstheoretisch-tiefenhermeneutischen Idealismus zweiter Ordnung“ (Stender, 1996: 168).

der Begriff der „Ich-Identität“ Freud mit Hegel und Fichte vermitteln hilft und zweitens, dass und inwiefern sich dieser Begriff dabei abermals modifiziert sowie drittens, dass im Anschluss an die hier explizierte Logik der Herstellung von „Ich-Identität“ diese auf gesellschaftliche Aufklärungsprozesse im Ganzen übertragen wird.

Die Freud-Interpretation basiert auch insofern auf einem Hegel-Fichte-Modell, als diese Bindestrichverbindung auf eine Uneindeutigkeit in der Herleitung von Habermas hinweist. So heißt es bei ihm 1966: „Diese Dialektik von Welterkenntnis und Selbsterkenntnis ist die Erfahrung der Reflexion, deren Weg Hegel in der Phänomenologie des Geistes aufgezeichnet hat. Gleichmaßen hat Freud die individuelle Lebensgeschichte als einen Weg der Erfahrung der Reflexion dargestellt“ (Habermas, 1967b: 321). In *Erkenntnis und Interesse* hingegen ist es Fichte, der als Pate seiner Selbstreflexionsthese in Bezug auf die Freudsche Psychoanalyse angeführt wird. „In der analytischen Situation ist die Einheit von Anschauung und Emanzipation, von Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit, ist jene Einheit von Vernunft und dem interessierten Gebrauch der Vernunft wirklich, die Fichte im Begriff der Selbstreflexion entfaltet hat“ (Habermas, 1968c: 348f.).¹³⁶ Damit setzt er seine Stilisierung der Stufenfolge von Kant zu Hegel als Prozess einer Radikalisierung von Erkenntnistheorie als gültig voraus. Noch unschärfer wird diese Bezugnahme allerdings dann, wenn sich zeigt, dass nicht nur die *Phänomenologie*, sondern auch die Dialektik der Sittlichkeit aus der *Jenenser Geistesphilosophie* als „Kausalität des Schicksals“ seine Interpretation des analytischen Prozesses bestimmt (vgl.: Habermas, 1968c: 288ff.). Nun ist nicht mehr eindeutig, ob man die psychoanalytische Anamnese als intersubjektives Anerkennungsverhältnis oder als Prozess eines sich auf sein naives Bewusstsein zurückbeugendes Subjektverhältnis auffassen lassen soll, in dem ein Ich dieses als seine eigene Objektivation reflektiert. Ungetrübt von solchen Unterscheidungen versucht Habermas seine zentrale These, „dass die psychoanalytische Erkenntnis zum Typus der Selbstreflexion gehört“ (Habermas, 1968c: 280), durch ein formales Analogieschema zu plausibilisieren. Wenn man die an Fichte und Hegel gewonnenen Kriterien mit der Struktur der analytischen Technik parallelisiere, dann sei seine These „leicht nachzuweisen“ (Habermas, 1968c: 280ff.): Denn erstens habe Erkenntnis auch in der Analyse unmittelbare therapeutische Folgen. Wie bei Fichte führe in der Therapie die analytische Durchdringung falscher Objektivationen zur Wiederaneignung eines verlorenen lebensgeschichtlichen Anteils. Zweitens gehe in der Analyse das praktische Interesse an der Auflösung dogmatischer Abhängigkeit der vernünftigen Erkenntnis

¹³⁶ In späteren Texten ist die Herleitung der Selbstreflexionsthese ausgehend von Hegel allerdings eindeutiger. Vgl.: (Habermas, 1971: 23; 1973b: 412).

voraus, da der Leidensdruck des Patienten eine erforderliche Bedingung für eine erfolgreiche Therapie darstellt. Drittens realisiere sich in der therapeutischen Praxis ein sittliches Verhältnis à la Hegel, denn das neurotische Subjekt komme nicht umhin sich als Produzent der unverständlichen Symptome zu erkennen. Erst indem es sich als Autor dieses vermeintlich Objektiven anerkennt, bricht es zugleich die Gewalt, die der entfremdete Anteil über sein bewusstes Ich haben konnte. Und viertens bedarf es einer durch Lehranalyse gewonnenen Selbstkontrolle des Analytikers. Der dadurch ermöglichte kontrollierte Einsatz seiner Subjektivität sei nötig, weil sich der Therapeut in einer Dialogsituation nicht kontemplativ, sondern als „Mitspieler“ (Habermas, 1968c: 290) verhalten muss. Es handele sich in der therapeutischen Situation daher um ein sittliches Interaktionsverhältnis auf Basis gegenseitiger Anerkennung.

Nach dieser Parallelisierung ist es nicht länger verwunderlich, dass Habermas als Ziel der psychoanalytischen Praxis die Wiederherstellung von „Ich-Identität“ formuliert. Dazu deutet er die zweite Topik Freuds um. Psychoanalyse ist für ihn eine Sprachanalyse, die es mit einer Abspaltung von Symbolen aus der öffentlichen Kommunikation zu tun hat. Das neurotische Verhalten des Subjekts lässt sich somit als Kommunikationsstörung begreifen. Dem Konflikt zwischen gesellschaftlichem Verbot und individuell bedrohlichem Wunsch begegnet das Ich mit einer „Desymbolisierung“: Die Verknüpfung von Handlungsmotiv und Sprachsymbol wird gelöst. Aber mit der privativ exkommunizierten Sprache ist das ursprüngliche Motiv nicht erledigt. Es rächt sich auf dem Weg der Symptombildung, die nun als Kompensation des unterdrückten Handlungsmotivs in die Intersubjektivität der Sprache zurückkehrt und damit die Interaktion verwirrt. „Die *abgespaltenen Symbole* und die *abgewehrten Motive* entfalten ihre Gewalt über die Köpfe der Subjekte hinweg und erzwingen Substitutbefriedigungen und Ersatzsymbolisierungen. Auf diese Weise verzerren sie den Text der alltäglichen Sprachspiele und machen sich als Störung der eingelebten Interaktion bemerkbar“ (Habermas, 1968c: 311). Die Abspaltung begreift Habermas nach dem Hegelschen Modell der „Kausalität des Schicksals“. Die bewussten Motive haben sich zu unbewussten Ursachen verkehrt und wirken nun mit der Kausalität undurchschaubar, vermeintlicher Objektivität auf das kommunikative Handeln zurück. Es ist die Gewalt einer vom Subjekt selbst hervorgebrachten, aber scheinbar Ich-fremden Macht, die den ursächlichen Zusammenhang mit dem Konflikt verdeckt. Deren Sinn bleibt dem Subjekt selbst verborgen. Das Ergebnis der Desymbolisierung ist daher, „daß das Ich in den symbolischen Zusammenhängen, die es bewußt hervorbringt, sich über seine Identität notwendig täuscht“ (Habermas, 1968c: 279). Und das Ziel der Therapie ist es, genau diese Gewalt der Symptombildung zu durchbrechen, indem sie hilft die Bedeutung des Symptoms und dessen Bedingungs-zusammenhang in psychoanalytischer Arbeit zu

dechiffrieren. Damit, so Habermas, eröffnet sie die Möglichkeit in einem Lernprozess den Abspaltungsvorgang rückgängig zu machen. „Denn die Einsicht, zu der die Analyse führen soll, ist ja einzig die, daß sich das *Ich* des Patienten in seinem durch die Krankheit repräsentierten Anderen als in *seinem* ihm entfremdeten *Selbst* wiedererkennt und mit ihm identifiziert. Wie in Hegels Dialektik der Sittlichkeit erkennt der Verbrecher in seinem Opfer das eigene zugrundegeleitete Wesen, eine Selbstreflexion, durch welche die abstrakt auseinandergetretenen Parteien die zerstörte sittliche Totalität als ihren gemeinsamen Grund erkennen *und dadurch* in ihn zurückkehren“ (Habermas, 1968c: 288). Abgesehen vom schiefen Vergleich, der „Ich“ des Patienten zum Verbrecher stempelt, kann Habermas diese Analogie von Psychoanalyse und Anerkennungsdiagnostik nur deshalb durchführen, weil er der Psychoanalyse das Ideal einer „virtuelle[n] Ganzheit“ unterschiebt, die „durch das Modell des reinen kommunikativen Handelns repräsentiert“ ist (Habermas, 1968c: 285). Nur weil bei ihm „Es“ und „Über-Ich“ letztlich als durch gesellschaftliche induzierte Unterdrückung entstandene Abspaltprodukte des „Ich“ erscheinen, kann er die Aufklärungsphilosophie des deutschen Idealismus mit Psychoanalyse im Begriff der Selbstreflexion kurzschließen und beiden die Herstellung von „Ich-Identität“ als Telos verordnen. Das „Es“ ist hier nur noch „der Name für den externalisierten Teil des Selbst“ (Habermas, 1968c: 296), das sich durch die unbewusste Durchsetzung von Sanktionen von der vorgängigen Totalität des „Ichs“ absondern musste. Die Instanz dafür, das „Über-Ich“, produziert seiner Interpretation nach als selber unbewusst arbeitende „intrapyschisch verlängerte gesellschaftliche Autorität“ (Habermas, 1968c: 297) somit erst die Unbewusstheit, die es therapeutisch wieder aufzuheben gilt. Das Unbewusste ist demnach für Habermas eine privatsprachliche Deformation aufgrund individueller Selbstentfremdung, deren erneute Eingliederung in die Intersubjektivität öffentlicher Kommunikation die Analyse besorgt.

Diese bereits öfters kritisierte Verfälschung der Freudschen Metapsychologie¹³⁷ lässt sich als Drei-Stufen-Modell charakterisieren: Ausgangspunkt bildet das der psychoanalytischen Erfahrung konträre Ideal einer ursprünglichen bzw. vorausgesetzten sprachförmigen Einheit, derzufolge „alle eingewöhnten Interaktionen und alle für die Lebenspraxis folgenreichen Interpretationen auf der Grundlage des verinnerlichten Apparats der nicht-restringierten Umgangssprache einer zwanglosen und öffentlichen Kommunikation jederzeit zugänglich [sind], so daß auch die Transparenz der erinnerten Lebensgeschichte

¹³⁷ „Indem Habermas das Unbewußte auf die nicht lizenzierten Bedürfnisinterpretationen reduziert, die ins Bewußtsein zu heben Ziel der psychoanalytischen Therapie sei, proklamiert er, was der Freudsche Begriff des Unbewußten gerade in Abrede stellt: eine transparente Ich-Identität, ein Subjekt, das in der Erfahrung der Reflexion ganz zu sich selbst gefunden hat“ (Stender, 1996: 186). Vgl. ebenso Kessler (Kessler, 1983: 54 - 70).

gewahrt ist“ (Habermas, 1968c: 285). Der neurotische Fall bildet sodann die zweite Stufe. Hier ist die kommunikative Einheit durch gesellschaftliche Repression desintegriert, wobei die psychische Zensur des „Über-Ichs“ die Gewalt externer gesellschaftlicher Instanzen weitergibt: Ein „Es“ entsteht und das Subjekt erfährt die Macht dieser Entfremdung wie Hegels Verbrecher im Leiden. In der Therapie geht es dann drittens um die „Wiederherstellung einer korrumpierten Einheit“ (Habermas, 1968c: 286), nämlich der Rücknahme der „Es“-Abspaltung durch tiefenhermeneutische Selbstreflexion.

Die Logik, die der analytischen Praxis zugrunde liegen soll, konstruiert Habermas dabei als gedoppeltes sittliches Anerkennungsverhältnis: Zum einen scheint er sich vorzustellen, dass sich die Anamnese selbst als intersubjektive Dialektik der Anerkennung im Subjekt vollzieht. Denn verständlich, so Habermas, wird der Sinn der Kommunikationsstörung nur „auf einer Ebene der Intersubjektivität, die zwischen dem *Subjekt als Ich* und dem *Subjekt als Es* erst hergestellt werden muß, indem Arzt und Patient gemeinsam die Kommunikationssperre reflexiv durchbrechen“ (Habermas, 1968c: 314, Herv. S. Siems). Zum anderen soll sich auch das Verhältnis von Arzt und Patient in der therapeutischen Situation nach Hegels Logik des „Kampfs um Anerkennung“ beschreiben lassen. Für Habermas ist der Psychoanalytiker ein durch Lehranalyse aufgeklärter Teilnehmer einer dialogischen Interaktion, die schließlich in einer Anerkennung gewährleistenden sittlichen Verhältnis gipfelt. „Wenn der Arzt den Patienten von der Übertragungssituation sich lösen läßt und als ein autonomes Ich freigibt, müssen die Subjekte eine Stellung zueinander einnehmen, in der der Entlassene weiß, daß die Identität des Ich allein durch die von seiner Anerkennung ihrerseits abhängige Identität des Anderen, der ihn anerkennt, möglich ist“ (Habermas, 1968c: 290 FN 56).

Offensichtlich ist Habermas bemüht in seiner sprachtheoretischen Relektüre Freuds die unterschiedlichen Bestimmungen des Begriffs „Ich-Identität“ aus seiner Auseinandersetzung mit Hegel und Dilthey zusammenzuführen. In der Darstellung der Psychoanalyse als einer Selbstreflexion anleitenden und realisierenden Praxis, die in dem Maße, indem sie eine emanzipative Aufhebung entfremdeter „Ich“-Anteile leistet, zugleich „eine relative Entfaltung der Identität des Ich ermöglicht“ (Habermas, 1968c: 315), sollen die Dimensionen von „Ich-Identität“ als Emanzipationsprodukt (Hegel) und als sinnvolle Einheit einer Lebensgeschichte (Dilthey) vermittelt werden. Nach erfolgreicher Emanzipation durch Psychoanalyse entsteht als Ergebnis die über Dilthey gewonnene Bestimmung von „Ich-Identität“ als Sinntotalität einer vollständig kommunizierbaren Lebensgeschichte: „Am Ende [...] muß das Subjekt seine eigene Geschichte auch erzählen können und die Hemmungen, die der Selbstreflexion im Wege standen, begriffen haben. Der Endzustand eines Bildungsprozesses ist nämlich erst erreicht, wenn sich das Subjekt seiner

Identifikationen und Entfremdungen, seiner erzwungenen Objektivationen und seiner errungenen Reflexionen als der Wege erinnert, auf denen es sich konstituiert hat“ (Habermas, 1968c: 317).¹³⁸

Habermas schleppt in diesem Vermittlungsversuch nicht nur die schon beschriebenen Schwächen und Unzulänglichkeiten aus seinen Hegel- und Dilthey-Rezeptionen mit, sondern erkaufte sich mit der Strukturanalogie von Psychoanalyse und Reflexionsphilosophie auch neue. Sein Bestreben eine gelungene Subjektivität als sich und anderen gänzlich durchsichtige Spracheinheit auszugeben ist gerade mit der Psychoanalyse Freuds unvereinbar. „Ich-Identität“ als Ziel psychoanalytischer Therapie anzusehen gelingt nur durch Subreption. In der Psychoanalyse Freuds ist das „Es“ kein Abspaltprodukt des „Ich“, das „Über-Ich“ nicht nur die Widerspiegelung äußerer Zwänge als psychischer Instanz, das Unbewusste nicht völlig in Sprache überführbar, die therapeutische Technik kein Kampf um Anerkennung, ein dialogisches Handeln von „Es als Subjekt“ mit „Ich als Subjekt“, das zur Auflösung des Unbewussten führt, eine absurde Vorstellung, kurz: Die formale Analogisierung entstellt und verfälscht psychoanalytische Theorie und Erfahrung. Vor allem unterschlägt sie die gerade von ihr betonte Grenze möglicher Aufklärung. Aber auch die Bedeutung des Identitätsbegriffs selbst verschiebt sich wieder ein Mal: Nach „Ich-Identität“ als praktischer Emanzipationsleistung und als lebensgeschichtlicher Integrationskontinuität gilt sie nun als psychische Einheit des „Ich“. Anstatt auf eine Erfahrung des Bewusstseins bezieht sich „Ich-Identität“ nun auf psychische Instanzen.

Schon in den frühen theoretischen Texten von Habermas lässt sich damit eine spezifische Umgangsweise mit dem Identitätsbegriff entdecken, die eine notwendige Voraussetzung seiner vehementen Konjunktur darstellt: Es ist die anscheinend unbegrenzte Fungibilität des Begriffs, die bereits hier offensichtlich wird. Die Kehrseite dieser theoretischen Verwendung als Vermittlungsbegriff differenter Sachverhalte und Theorien ist die inhaltliche Gehaltlosigkeit. Theoretische Unterbestimmung und Fungibilität ergänzen sich und verleihen dem Identitätsbegriff, der sich von seiner analytischen Bestimmung gelöst hat, den Charakter eines Etiketts. Die Unangemessenheit dieses begrifflichen Schematismus an die durch ihn bezeichneten unterschiedlichen theoretischen Gegenstände wird jedoch durch eine Kontinuität emphatischer Normativität verdeckt, die den eigentlichen Bedeutungsgehalt ausmacht. „Ich-Identität“ zieht sich auf die Bestimmung eines subjektiv sinnvollen Lebens zusammen, wobei deren formale Fundierung in der dialektischen Struktur von Subjekt und Umgangssprache bei Habermas hervorragend dazu beitragen kann die allseitige Verwendbarkeit dieses Terminus aufrecht zu erhalten.

¹³⁸ Diese Stelle findet sich fast identisch auch in: (Habermas, 1967b: 321).

Wie gezeigt, hat Habermas keine systematische Theorie „kollektiver Identität“ in den 60er Jahren vorgenommen. Und dennoch lässt sich mit einigem Recht das Ideal einer herrschaftsfreien Kommunikationsgemeinschaft als Grenzfall einer emanzipierten „Gruppenidentität“ interpretieren. Eine solche Lesart ergibt sich aus der entscheidenden Wendung der hier untersuchten Freudinterpretation, in der Habermas – in Anlehnung an die Analogiebildung von Onto- und Phylogenese in Freuds *Zukunft einer Illusion* – versucht die Neurose als Individualvorbild der Ideologie zu begreifen, indem er beide als Symptom systematisch verzerrter Kommunikationsformen beschreibt (vgl.: Habermas, 1968c: 332ff.). Wie im Falle der neurotischen Störung soll auch die Ideologiebildung aus der repressiven Exkommunikation von Bedürfnissen resultieren. In beiden Fällen, so Habermas, rächen sich die durch gesellschaftlich institutionalisierte Herrschaft tabuierten Wunschsätze durch ihre verzerrte Wiederkehr im Symptom. Ideologien sind demnach Illusionen unter deren Gewalt sich Gesellschaften wie Individuen über sich selber täuschen. Deshalb kann Habermas vermuten, dass auch eine „Gesellschaft im Ganzen [...] möglicherweise selbst in einer pathologischen Verfassung sein“ könne (Habermas, 1968c: 333) und als Gegenmittel die befreiende Kraft intersubjektiver Selbstreflexion in Form einer methodisch nach dem tiefenhermeneutischen Vorbild der Psychoanalyse konzipierten kritischen Gesellschaftstheorie als Ideologiekritik empfehlen.¹³⁹ Laut Habermas hat Freuds Untersuchung über Illusionen und Institutionen ihn „vom pathologischen Zwang der individuellen Stufe zur Pathologie der Gesellschaft im ganzen geführt. Institutionen der Herrschaft und kulturelle Überlieferungen begreift Freud als temporäre Lösungen eines Grundkonflikts zwischen überschießenden Antriebspotentialen¹⁴⁰ und Bedingungen der kollektiven Selbsterhaltung. Temporär sind die Lösungen, weil sie, auf der affektiven Grundlage der Repression, den Zwang pathologischer Ersatzlösungen erzeugen. Aber wie in der klinischen Situation, so ist in der Gesellschaft mit dem pathologischen Zwang selbst

¹³⁹ Die Übertragung der Unterscheidung „krank“ vs. „gesund“ auf Gesellschaften führt allerdings in die Irre. Eine Gesellschaft wird nicht „krank“ und Ideologien sind keine Pathologien. Vgl. dazu: (Claussen, 1988a: 41; Stender, 1996: 126, 205).

¹⁴⁰ Hier wird auch deutlich, dass sich Habermas vom Freudschen Triebbegriff distanziert und diesen durch die anthropologische Grundannahme von Gehlen ersetzt, nach der der Mensch konstitutionell unter dem Druck der Bewältigung eines Antriebsüberschusses stehe. Gehlen konstruiert damit, wie auch mit der korrespondierenden Annahme einer ursprünglichen „Überschwemmung der Sinne“, einen Gegensatz zum tierischen Instinktverhalten, der bei ihm geradewegs in die gesellschaftliche Notwendigkeit zu „Zucht“, „Formierung“ und sekundäre „Feststellung“ der überschießenden Triebenergien mündet. An dieser Stelle unterläuft Habermas seine eigene Kritik am Freudschen Triebbegriff als biologistisch mit dem Rückzug auf ein scheinbar anthropologisch fundiertes Energieverteilungsmodell, das im Gegensatz zum Freudschen Begriff nicht nur völlig formal ist, sondern durch seine Stellung als funktionaler Gegenbegriff zum Instinktverhalten weitaus eindeutiger als biologischer „Grundsachverhalt“ des Menschen vorgestellt wird. Zum Begriff des Antriebsüberschusses vgl.: (Gehlen, 1940: 46ff.). Zur Unhaltbarkeit dieser anthropologischen Voraussetzung bei Gehlen s. (Hagemann-White, 1973: 10ff.). Zu den widersprüchlichen Konsequenzen der Reformulierung des Freudschen Triebmodells bei Habermas vgl.: (Kessler, 1983: 41ff.).

auch das Interesse an seiner Aufhebung gesetzt [...] – und Reflexion ist die einzig mögliche Bewegung, in der es sich durchsetzt“ (Habermas, 1968c: 349f.).

Diese Übertragung des an „Ich-Identität“ festgemachten Emanzipationsmodells auf die Methode einer Gesellschaftstheorie als Ideologiekritik verweist indirekt auf den Bereich, den Habermas vereinzelt mit Kategorien „kollektiver Identität“ zu bestimmen versucht, wobei jedoch hier der Bedeutungsumfang dieser Begriffsverwendung gleichzeitig überschritten wird: Durch das Zusammenziehen von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie als Ideologiekritik entspricht dem mündigen Bewusstsein, der „Ich-Identität“, auf gesellschaftlicher Ebene nun das Ideal eines vollkommen aufgeklärten lebensweltlichen Konsens. Sowohl durch die erkenntnistheoretische Parallelisierung von Ideologiekritik als funktional aufgeklärte Tiefenhermeneutik, als auch durch deren Bestimmung als selbst-reflexive Zerstörung herrschaftslegitimierender Traditionen lässt sich der virtuelle Endzustand gattungsgeschichtlicher Emanzipation als Grenzfall einer „Gruppenidentität“ begreifen, in der das Rationalitätsideal kommunikativer Praxis die legitimatorische und sinnstiftende Funktion von Überlieferung und Tradition abgelöst hat. In diesem Sinn formulieren sowohl Wellmer als auch Stender die Konsequenz der Analogisierung als konzeptionelle Entsprechung von „kollektiver“ und „Ich-Identität“. Wie Wellmer, der feststellt, dass Habermas „– als Grenzwert – eine bruchlose Identität sowohl der Individuen als auch der Gesellschaft mit sich selbst unterstellt“ (Wellmer, 1979 [1986]: 198), sieht auch Stender in der Habermasschen Konstruktion diese Parallelität: „Erscheint als telos des individuellen Bildungsprozesses die transparente Ich-Identität [...], so besteht das telos des gattungsgeschichtlichen Bildungsprozesses in der transparenten Reflexivität einer kollektiven Identität, einer von gesellschaftlicher Unbewußtheit befreiten Kommunikationsgemeinschaft Freier und Gleicher, die sich ihre kollektive Geschichte erzählen können“ (Stender, 1996: 202f.).

Zwar hat sich die der methodologischen Selbstreflexion verpflichtete Version kritischer Gesellschaftstheorie für Habermas selbst als unhaltbar erwiesen,¹⁴¹ aber in dieser Theoriephase sind gleichzeitig wesentliche Bestimmungen und Konnotationen von „Ich“- und „Gruppenidentität“ vorgebildet, die für die spezifisch deutsche Wiederkehr „kollektiver Identität“ in den Sozial- und Geisteswissenschaften ab Mitte der 70er Jahre relevant werden. Dies gilt zunächst für die systematische Einführung verschiedener „Identitätsformationen“ bei Habermas selbst. Aus der Perspektive einer „bruchlosen Identität“ als

¹⁴¹ Vgl. dazu: (Habermas, 1971; 1973b; 1982). Eine weitere Zusammenfassung unterschiedlicher Einwände, in denen allerdings die idealistischen Konsequenzen seiner Freud-Interpretation kaum eine Rolle spielen, findet sich in: (MacCarthy, 1980: 110ff.)

Fluchtpunkt lebensweltlicher Rationalisierung ergibt sich eine deutliche Kontinuität zwischen den Konsequenzen der Identitätskonzeption in *Erkenntnis und Interesse* und der ab Mitte der 70er Jahre von ihm im Rahmen des neuen Rekonstruktionsmodells unternommenen Anstrengungen, aus dem vorläufigen Entwicklungsstand der Gattungsgeschichte eine vernünftige „Identität“ komplexer Gesellschaften als normativen Bezugsrahmen der Gegenwart auszuweisen. Erhalten bleibt in dieser als „Piaget-Modell“ bezeichneten zweiten Theoriephase zum einen die Bestimmung von „Ich-Identität“ als höchste Stufe im individuellen Bildungsprozess, in der das Subjekt gelernt hat sich von lediglich traditions- und autoritätsvermittelten Rollenvorbildern zu lösen, indem es diese rational hinterfragt. Zum anderen findet sich „kollektive Identität“ ebenfalls in der Bedeutung eines lebensweltlichen, normativen Konsens wieder, der Handlungsorientierungen und Selbstverständnis der Menschen festlegt.¹⁴²

Aber die theoretische Rezeptionsarbeit von Habermas in den 60er Jahren bereitet auch noch in einer grundsätzlicheren Dimension die wissenschaftliche Karriere von „kollektiver Identität“ in der Bundesrepublik vor. Zugespitzt könnte man sagen, dass erst sein Versuch einer Reformulierung von „Gruppenidentität“ unter Rekurs auf Aufklärung und Hermeneutik es erlaubt, von Tradition und gesellschaftlichem Konsens als „Identität“ zu sprechen, und dabei gleichzeitig der gesellschaftlichen Erfahrung eines Traditionsbruchs Rechnung zu tragen. Denn die Annahme einer „Gruppenidentität“ ist bei Habermas von konkreten Bezügen zu kultureller Differenz, Herkunft und Nation in ihrem Zusammenhang mit subjektiven Vorstellungen von Zugehörigkeit und Integration gereinigt. Allein der Begriff „Gruppenidentität“ selbst erinnert noch an seine amerikanische Herkunft. Doch in der Bundesrepublik der 60er Jahre, in der Vollbeschäftigung und „Wirtschaftswunder“ für eine „sekundäre Homogenisierung“ (Brückner) der Bevölkerung sorgen, scheint der Begriff merkwürdig unangemessen. Und diesem Sachverhalt gehorcht auch der neue Bedeutungsumfang bei Habermas: „Gruppenidentität“ wird zur anthropologischen Fundamentalkategorie. Durch die theoretische Rückbindung des lebensweltlichen Bezugs horizonts an die Hermeneutik einer gebrochenen Umgangssprache bleibt „kollektive Identität“ zwar auf Tradition, Vergangenheit und Geschichte bezogen, aber nur in einer entsubstantialisierten Weise. „Gruppe“ und „Tradition“ werden abstrakt und formal, da die gesellschaftliche Materialität dem erkenntnistheoretischen Zugriff äußerlich bleibt. Dadurch entsteht eine Ambivalenz, die es möglich macht, einerseits von der Notwendigkeit positiver Traditionsbildung zu sprechen, andererseits den Prozess lebensweltlicher Rationalisierung als universellen Prozess einer Enttraditionalisierung zu fassen. Dieser

¹⁴² Vgl. dazu Kapitel 4.

Aspekt zeigt sich besonders in der Übertragung von „Ich-Identität“ auf gesellschaftliche Aufklärungsprozesse. Hier wird die selbstreflexive Zerstörung autoritärer Legitimationen durch eine vollkommen transparente „Gruppenidentität“ abgelöst, in der sich das Rationalitätsideal kommunikativer Praxis gesellschaftsgeschichtlich verwirklicht haben soll.

Diese universalistische Ausrichtung auf einen menscheitsgeschichtlichen Endzustand, in dem die Einheit von Vernunft und Emanzipation sich ins Anerkennung gewährende Kommunikationsverhältnis übersetzt hat, erfordert gleichzeitig die Rückbindung von „Identität“ an eine neue Theorietradition. Das über Sprachphilosophie auf den neuesten kommunikationstheoretischen Stand gebrachte Konzept der „Ich-Identität“ soll sich jetzt auch im Durchgang von Hegel zu Freud als Bindeglied zwischen Aufklärungsphilosophie und amerikanischer Sozialisationstheorie erweisen. In dieser Vorgehensweise wiederholt sich die innertheoretische Verarmung der Kategorie durch rezeptionsstrategische Vereinnahmung. Denn wie hier deutlich wurde, gelingt mit „Ich-Identität“ keine Vermittlung, sondern nur eine Ersetzung. Theoretische Abstraktion und Fungibilität gehören zusammen. Bereits in dieser Theoriephase zeigt sich damit eine durch inhaltliche Vagheit und Formalisierung beförderte allseitige Übertragbarkeit des Identitätsbegriffs, bevor diese Qualitäten mit der Politisierung des Identitätsbegriffs vollends unverzichtbar werden. Verdeckt wird diese theoretische Uneindeutigkeit durch die normative Aufladung des Begriffs. Mündigkeit, Befreiung, Notwendigkeit und Konsens versehen „Ich“- und „Gruppenidentität“ mit einer Aura des unverzichtbar Positiven. Im Gegensatz zum theoretischen Gehalt bleibt die positiv-normative Bestimmung von „Identität“ eindeutig. Sie hat sich in der Rezeptionsarbeit von Habermas aus den USA herübergerettet. Die neue Weihe philosophischer Tradition, die der Begriff in der Theorie von Habermas erhält, ist jedoch ansonsten eher dazu geeignet, die neue gesellschaftliche Erfahrung zu verdecken, die der Begriff bei Erikson ursprünglich erlauben sollte zu erfassen.

Allerdings ist es plausibel anzunehmen, dass das Auftauchen neuer wissenschaftlicher „Paradigmen“, wie Habermas in seinen *Seminarthesen* formuliert, mit vorwissenschaftlicher Erfahrungsbildung vermittelt ist, so dass ein „objektiver Zusammenhang der Forschungsprozesse mit der Lebenspraxis“ (Habermas, 1968f: 261) vorausgesetzt werden kann. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich seine Reformulierung der Identitätstheorie mit der veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit in der Bundesrepublik der 60er Jahre in Verbindung bringen. Denn in der Nachkriegsperiode bis Ende der 60er Jahre verändert sich in der Bundesrepublik das Verhältnis zu kultureller Tradition und Vergangenheit entscheidend. Diese Entwicklung lässt sich kurz umreißen:

Die 50er Jahre können zunächst „zu Recht als Restauration des vernationalsozialistischen Deutschland, so weit es eben ging“ (Claussen, 1985: 411) begriffen werden. Anstelle einer

politischen Öffentlichkeit entsteht unter Adenauers „wohlwollendem Patriarchalismus“ (Brunkhorst) eine rückwärts gewandte Besinnung auf die scheinbar zeitenthobenen Werte des Kulturstaates und der abendländisch-christlichen Tradition, die über die Vernichtungspraxis des Nationalsozialismus hinaus begriffslos verlängert werden. „Der Nachkriegsgeist, in allem Rausch des Wiederentdeckens, sucht Schutz beim Herkömmlichen und Gewesenen. Aber es ist in der Tat gewesen“ (Adorno, 1950: 459). Diese geschichtslose Wiederbelebung einer vergangenen Tradition, die die bewusste Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus umgeht, war das Vehikel für einen kulturellen Kompromiss zwischen nationalsozialistischer Vergangenheit und demokratischer Gegenwart, der die Kritik herausforderte. Zur Disposition stand „ein an der Tradition orientiertes Selbstverständnis, dem längst die gesellschaftliche Grundlage fehlte. [...] Das Bild gegen das man sich wehrte, war die spürbar verlogene westdeutsche Selbstdarstellung nach 1945, in der krampfhaft versucht wurde, eine bürgerliche deutsche Tradition nach dem Nationalsozialismus verbindlich zu restaurieren“ (Claussen, 2000b: 154). Für die gesellschaftliche Erfahrung dieses Traditionsabbruchs steht auch in der Bundesrepublik die Chiffre 68.¹⁴³ Und das sieht auch Habermas so: Neben weitreichenden gesellschaftlichen Veränderungen in den entwickelten Industrienationen, bei denen er besonders die verstärkte Interdependenz von Wissenschaft und industrieller Produktion betont,¹⁴⁴ macht er als speziellen Faktor für das Verständnis der Situation in der Bundesrepublik aus, dass sich hier „der Protest gegen die verschleierte Kontinuität mit Überlieferungen der Naziperiode [richtet]. Dieser überwiegend moralisch bestimmte Protest gegen eine auf fast allen Ebenen fehlende Radikalität der Auseinandersetzung mit Traditionen der jüngsten Vergangenheit“ (Habermas, 1967d: 229) hat für ihn endgültig öffentlich gemacht, dass der Rückgriff auf eindeutig positive und sinnstiftende kulturelle Traditionen nach dem Nationalsozialismus verwehrt ist.¹⁴⁵

¹⁴³ Vgl.: (Claussen, 2000b; 2002).

¹⁴⁴ Als weitere allgemeine Bedingungen verweist Habermas auf sozialisatorische Faktoren, den Vietnamkrieg sowie auf die Legitimationsproblematik politischer Entscheidungen und deren Durchsetzung in wohlfahrtsstaatlich organisierten Gesellschaften mit einer weitgehend entpolitisierten Öffentlichkeit; als weitere deutsche Besonderheiten führt er die Situation an den deutschen Universitäten und die Debatte über eine Demokratisierung der Hochschulen, die Bedeutung der großen Koalition und der Notstandsgesetze an. Vgl.: (Habermas, 1967d; 1968a; b; 1969). Zum wiederholten Verweis auf die berechtigte Kritik an einer scheinbar ungebrochenen Kontinuität nach dem Nationalsozialismus vgl. auch: (Habermas, 1967d: 232; 1968b: 240f.).

¹⁴⁵ An dieser Position hat Habermas festgehalten, trotz aller Kritik am „scheinrevolutionären Aktionismus“, an den theoretischen Selbstmissverständnissen und seiner Befürchtungen, dass Protestformen letztlich dazu führen die verdeckte Gewalt staatlicher Institutionen zur manifesten werden zu lassen. Habermas betont wiederkehrend die initiierten gesellschaftlichen Aufklärungsprozesse als Erfolg (vgl.: (Habermas, 1967c: 207ff.; 1967d: 232ff.; 1968a: 251; 1968b: 239ff.; 1969: 284f.)). Vgl. zur Kritik an den Thesen von Habermas über *Die Scheinrevolution und ihre Kinder* die Entgegnung von Krahl: (Krahl, 1968a; b) u. (Negt et al., 1968).

Doch nicht nur von Tradition und nationaler Kultur ließ sich nur noch schwerlich im positiven Sinn sprechen, sondern auch Nation und Klasse scheinen angesichts der gesellschaftlichen Transformationsprozesse im Wohlfahrtskapitalismus ihre Eignung einzubüßen gesellschaftliche Zusammenhänge kategorial zu erfassen. Die Karriere des von Helmut Schelsky geprägten Begriffs der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“ verweist auf den innergesellschaftlichen Wandel in der Bundesrepublik: Sowohl das Entstehen neuer Mittelschichten und der damit zusammenhängende verstärkte Massenkonsum als auch eine verstärkte Akademisierung und die damit verbundenen sozialen Aufstiegschancen lassen es nicht länger zu, gesellschaftliche Differenzen und ihnen zugeordnete subjektive Bewusstseinsformen in Klassenbegriffen zu beschreiben.¹⁴⁶ Gleichzeitig wird das Selbstverständnis der Nationalstaaten in Frage gestellt: Die Block-Konfrontation im „Kalten Krieg“, die EWG und nicht zuletzt eine wirtschaftliche und technologische Entwicklung, die zum einen die überstaatliche Organisation der Verfügung über Kapital und Arbeit durch internationale Konzerne, zum anderen das Entstehen einer weltweiten Öffentlichkeit zur Folge hat, scheinen die territoriale Souveränität der Nationen zu marginalisieren. Für die Bundesrepublik verschärfen sich diese Bedingungen noch durch die im Mauerbau von 1961 sinnfällig gewordene nationale Teilung.

Auch in der Bundesrepublik ist Ende der 60er Jahre ein verändertes Verhältnis von Vergangenheit, Nation und subjektiven Bewusstseinsformen unübersehbar geworden. Aber in der systematischen Immanenz von *Zur Logik der Sozialwissenschaften* und *Erkenntnis und Interesse* wird die veränderte Realität gleichsam unsichtbar¹⁴⁷ und affiziert dennoch die Kategorien: „Ich-Identität“ und „Gruppenidentität“ verweisen auch bei Habermas auf eine Vermittlung zwischen subjektivem Bewusstsein und kollektivem Selbstverständnis, die über eine Analogisierung von individuellem Bildungs- und gesellschaftlichem Aufklärungsprozess geleistet werden soll. Tradition, Kultur und Überlieferung werden jedoch in die abstrakte Dimension eines anthropologischen Verhältnisses verschoben. Darüber wird einerseits die Annahme eines positiven Überlieferungsgeschehens noch möglich, wie andererseits der auf die Menschheit zielende erkenntnistheoretische Universalismus die nationalstaatliche Konfiguration von Traditionen unterläuft. In dieser Hinsicht bildet die

¹⁴⁶ Vgl.: (Thranhardt, 1996: 136ff.).

¹⁴⁷ Die explizite Verbindung der theoretischen Schriften Ende der 60er Jahre zum Positivismusstreit und der in Anknüpfung an Marcuse formulierten These von *Technik und Wissenschaft als Ideologie* sind zusammen mit der rein systematischen Ausrichtung von *Erkenntnis und Interesse* eher geeignet diese Verbindung gänzlich zu verdecken. „Ich unternehme den historisch gerichteten Versuch einer Rekonstruktion der Vorgeschichte des neueren Positivismus in der systematischen Absicht einer Analyse des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse“ (Habermas, 1968c: 9). Vgl. auch: (Habermas, 1968h: 91). Und so ist es auch zu erklären, wieso dieses Buch geradezu als Zusammenfassung der Position von Habermas im Positivismusstreit rezipiert wurde. Typische Beispiele hierfür sind die Arbeiten von McCarthy und Honneth: (MacCarthy, 1980: 76ff.; Honneth, 1986: 225ff.).

Theorie von Habermas die Seite der realen Entsubstantialisierung von Kultur und Nation als sinnverbürgende Entitäten begrifflich ab. Die noch in Eriksons Identitätskonzept auffindbare Ambivalenz zwischen „Identitätsbildung“ als allgemein menschlichem und zugleich besonderem amerikanischem Phänomen wird zugunsten einer ungeschichtlichen Abstraktion gelöst. In dieser Form wird „Identität“ in der Bundesrepublik ebenfalls zur Chiffre für eine neue Gestalt gesellschaftlicher Wirklichkeit.

In dieser untergründigen Geschichte „kollektiver Identität“ liegen entscheidende Bedingungen für die Rekollektivierung des Begriffs in den 70er Jahren. Einerseits behält der Identitätsbegriff die Bestimmungen von Tradition, Geschichte, normativem Konsens, Selbstverständnis, Sinnzusammenhang und notwendigen Bezugsrahmen von „Ich-Identität“. Andererseits ist dieser begriffliche Horizont nun derart formal und allgemein, dass sich eine neue gesellschaftliche und historische Konkretisierung geradezu aufdrängt. Die verstärkte Wiederkehr von „Identität“ als Kollektivkategorie in die wissenschaftliche Diskussion setzt genau hier an. Während Habermas versucht die Möglichkeit von Kritik im Rahmen eines Rationalitätstheoretischen Begründungsdiskurses zu verteidigen und hierfür mit einer Rekonstruktion historischer „Identitätsformationen“ arbeitet, wird „Identität“ von anderen Autoren mit nationaler Geschichte kurzgeschlossen. Habermas rechnet in seinem entwicklungslogischen Modell rationaler Nachkonstruktion nun zwar mit geschichtlich unterschiedlichen Legitimationsstrukturen von Herrschaft, die das kollektive Selbstverständnis bestimmen sollen, und bezeichnet sie als „Identitäten“. Aber am linearen Verlauf lebensweltlicher Rationalisierungsprozesse bei gleichzeitig fortschreitender Traditionszerstörung hält er fest. Sein Projekt zielt auf die Absicherung einer vernünftigen Legitimität universalistischer Normen durch eine „weltgesellschaftliche Identität“. Diese Fassung „kollektiver Identität“ soll der Ablösung nationaler Identifikationsmuster als Basis für ein gesellschaftliches Selbstverständnis angemessen sein. Aber der Nationalstaat bildet immer noch die scheinbar alternativlose Organisationsform moderner Gesellschaften. Angesichts einer schwindenden wirtschaftlichen Integration in der Bundesrepublik und als Reaktion auf die Protestbewegung, wird daher im Gegenzug die deutsche Geschichte mit „Identität“ kombiniert. Das gemeinsame Selbstverständnis soll wieder in der angeblichen Eindeutigkeit geteilter Geschichte fundiert sein. Vor allem in diesen zwei Varianten einer „Historisierung“ gesellschaftlicher „Identitäten“ vollzieht sich deren wissenschaftliche Konjunktur in der Bundesrepublik der 70er Jahre. Sie sind Gegenstand des folgenden Kapitels.

4. Von einer „vernünftigen Identität“ zur „deutschen Identität“: Wissenschaftliche Konjunktur und Politisierung „kollektiver Identität“ in den 70er Jahren.

„Dass aber die Vergangenheitskategorie plötzlich *zusammenstimmt* mit der Identitätskategorie, das war überhaupt erst Ende der 70er Jahre möglich.“
Detlev Claussen (Claussen, 2000d: 21)

Die 70er Jahre der Bundesrepublik sind der Zeitraum, in dem die Verwendung des Identitätsbegriffs seinen sozialphilosophischen Rahmen erstmals verlässt und politisch wird. Diese Veränderung ist Gegenstand der folgenden Seiten.

Die Abtrennung des Identitätsbegriffs von seiner gesellschaftlichen und historisch bestimmten Entstehungsgeschichte und Zielsetzung in der deutschen Rezeption der 60er Jahre schafft die Voraussetzung für eine inhaltliche Neukonzeption „kollektiver Identität“, die Eriksons Verständnis entgegensteht. Es kommt in der Bundesrepublik der 70er Jahre zu einer Einführung dieser Terminologie, die einen gänzlich veränderten Bezugsrahmen deutlich werden lässt. Für diese neue Form „kollektiver Identität“ haben die Arbeiten von Habermas eine nicht zu unterschätzende katalysatorische Wirkung ausgeübt. Sein anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart gehaltener Vortrag *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* von 1974 ist wahrscheinlich die erste Arbeit in der Bundesrepublik, in der versucht wird „kollektive Identität“ zu entfalten. Sie liefert in der Folge, wie sich zeigen wird, auch die entscheidenden Anknüpfungspunkte für eine Verbindung von „Identität“ und deutscher Geschichte.

„Kollektive Identität“ wird im Zuge der zweiten Theoriephase von Habermas systematisch eingeführt (I). Diese Wiederkehr von „Identität“ als Kollektivkategorie bei Habermas zielt jedoch nicht auf eine der US-amerikanischen Thematik vergleichbare Behandlung der Frage, wodurch in einer heterogenen Einwanderungsgesellschaft eine nationalstaatliche Integration zustande kommen kann. Im pragmatischen Rekonstruktionsmodell, mit dem Habermas versucht die Möglichkeit von Kritik im Rahmen eines rationalitätstheoretischen Begründungsdiskurses zu verteidigen, geht es vielmehr um die Absicherung einer vernünftigen Legitimität universalistischer Normen. Habermas verfolgt die Frage, ob diese Normen als institutionalisierte Motivgeneratoren angesehen werden können und postuliert vier Stufen von „Identitätsformationen“, die der historischen Abfolge unterschiedlicher gesellschaftlicher Legitimationsmuster korrespondieren sollen.

Dieses Modell wird zum Ausgangspunkt von theoretischen Gegenentwürfen „kollektiver Identität“, in denen eine angeblich in der jeweils besonderen Geschichte von Gesellschaften fundierte Sinneinheit gegen Habermas' Theorie universalistischer, formal-

rationaler Konsenserzeugung in Stellung gebracht wird (II). Dies lässt sich besonders anhand der Behandlung „kollektiver Identität“ bei Hermann Lübke und Odo Marquard verdeutlichen. Von beiden werden die positiven Konnotationen der Begrifflichkeit aufrechterhalten, aber nun auf geschichtliche Sinnstiftung übertragen. Die gemeinsame Vergangenheit des Kollektivs füllt hier die Lücke, die der strikte Universalismus einer postnationalen Normativität angesichts einer weiterhin nationalstaatlich organisierten gesellschaftlichen Wirklichkeit hinterlässt.

Dieses „Wiederauftauchen kollektiver Identität als Leitbegriff rechter kultureller und gesellschaftlicher Strategien“ (Niethammer, 2000: 486) steht mit der Protestbewegung und deren Zerfall sowie der Krise des modernen Sozialstaats am Anfang der 70er Jahre im Zusammenhang. Im Verlauf des „Deutschen Herbstes“ gerät die Rede von „Identität“ zum Kennzeichen postbürgerlicher Bemühungen einer nationalen Sinnstiftung. Geschichte bot sich scheinbar wieder als „Identitätspräsentationsfunktion“ (Lübke) an, deren Einsatzstelle der durch den Identitätsdiskurs deutlich gewordene Bedarf an Kompensation von „Identitätskrisen“ sei. Der geschichtswissenschaftlich abgesicherten „Kollektividentität“ wird nun die Aufgabe zugewiesen, in Anbetracht eines konstatierten gesellschaftlichen Orientierungsverlusts einen Ersatz für Gewissheiten bereitzustellen. Damit tritt eine Instrumentalisierung der Geschichte für die gesellschaftliche Gegenwart an die Stelle einer rationalen Nachkonstruktion von Legitimationsstrukturen. Die politische Funktionalität einer affirmativ konzipierten Geschichtsidentität bekommt so ihre theoretische Begründung. In den Identitätstheorien von Lübke und Marquard zeigt sich auf diese Weise schon die Verschiebung des Identitätsbegriffs von einer wissenschaftlichen Kategorie, die zur sozialphilosophischen Erkenntnis der Wirklichkeit beitragen soll, zum politisch funktionalen Sinnstiftungsangebot, das wissenschaftlich bereitgestellt wird.

Eine parteiübergreifende Suche nach einem nationalen Konsens, der in „Identität“ verpackt wird, ist Ende der 70er Jahre bereits in Gang gekommen. Die Rede von „nationaler Identität“ unter Rekurs auf scheinbar unhintergehbare Traditionen und Geschichte ist jetzt nicht länger eine Domäne von „rechts“ verorteten Autoren (III). Dies macht vor allem Iring Fetscher deutlich. In seinem Beitrag zu den von Habermas herausgegebenen Bänden *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, will er die Hinwendung der „Linken“ zur eigenen Nation erklären, die auch hier als Suche nach „deutscher Identität“ erscheint.

Allerdings gibt es in den 70er Jahren auch noch den Versuch „Identität“ als kritischen Begriff zu verwenden (IV). Die Untersuchung von Peter Brückner zur Situation der Bundesrepublik belegt, dass man hierfür „Identität“ aus dem Rahmen einer affirmativen Konsentstheorie herauslösen muss. Die von Habermas über Lübke bis hin zu Fetscher geteilte Auffassung von „Gruppenidentität“ als einer positiven Notwendigkeit verhindert

es, soziale Integration und gesellschaftliche Konsenserzeugung als kritischen Prozess zu begreifen. Demgegenüber macht Brückner deutlich, dass die Suche nach „Identität“ nicht nur etwas höchst Aktuelles ist, sondern in dieser nationalistischen Form auf spezifisch deutschen Bedingungen beruht. Doch das Bedürfnis nach „Identität“ ist stärker als die kritische Analyse bundesrepublikanischer Konsensherstellung. Mit seiner ironischen Wendung des Identitätsbegriffs bleibt Brückner eine Ausnahme.

(I) Eine „vernünftige Identität“ moderner Gesellschaft?

Nach seiner Abkehr vom Selbstreflexionsmodell kritischer Gesellschaftstheorie lässt sich bei Habermas eine zunehmende Verwendung kollektiver Identitätskategorien konstatieren. Von *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz* (Habermas, 1972), über *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Habermas, 1973a), *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* (Habermas, 1974a), *Moralentwicklung und Ich-Identität* (Habermas, 1974b), *Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen* (Habermas, 1976), bis hin zu seinem opus magnum *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas, 1981b;a) reicht die Bewegung einer zunächst verstärkt begrifflichen, ab seinem Hegel-Vortrag 1974 dann auch theoretisch begründeten Einführung „kollektiver Identität“ in das Konzept einer rationalen Nachkonstruktion von Entwicklungslogiken.

Durch den Umstand, dass Habermas die Frage nach der Möglichkeit eines vernünftigen gesellschaftlichen Selbstverständnisses in seiner Festrede zur Verleihung des Hegel-Preises zum Anlass nimmt erstmalig „kollektive Identität“ systematisch zu entfalten, könnte man eine Weiterführung des früheren, an Hegel orientierten Identitätskonzepts vermuten. Doch das ist nicht der Fall. Der vormals erkenntnistheoretisch fundierte Rückgriff auf Hegel, der die ideologiekritische Dimension in der Struktur des „Kampfs um Anerkennung“ freilegen sollte, fehlt nun. Weder wird „Ich-Identität“ als Produkt einer als selbstreflexivem Bildungsprozess gefassten Emanzipation von undurchschauten Traditionen bestimmt, noch auf die Dialektik der Sittlichkeit in Form einer Dialektik von unterdrücktem und wieder hergestelltem Dialogverhältnis verwiesen. Vielmehr korrespondiert der Distanzierung vom „Fichte-Hegel-Freud-Modell“ der ersten Theoriephase überhaupt ein Wegfall der erkenntnistheoretischen Anknüpfung an die *Phänomenologie des Geistes*.

Diese Differenzen drücken sich hinsichtlich der Hegelpreisrede von 1974 nicht nur in einer veränderten Auswahl aus den Schriften Hegels aus,¹⁴⁸ sondern auch in der theoretischen

¹⁴⁸ Anstelle der *Jenaer Schriften* und der *Phänomenologie des Geistes* zieht Habermas nun verstärkt die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und die *Enzyklopädie* heran.

Stellung von dessen Philosophie, die im Vergleich zu ihrer zentralen Bedeutung in *Erkenntnis und Interesse* hier über weite Strecken wenig mehr als illustrierenden Charakter besitzt. Den Rahmen der Fragestellung sowie der Argumentationsverlauf werden demgegenüber durch die Anlehnung an das Verfahren der kognitivistischen Entwicklungspsychologie der Genfer Schule strukturiert. Dies zeigt sich besonders daran, dass der Begriff „Ich-Identität“ nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, über Hegel, sondern anhand einer Kompilation „ich-psychologischer“, „interaktionistischer“ und „kognitivistischer“ Konzepte eingeführt wird (vgl.: Habermas, 1974a: 77 FN 3). Hierfür hatte Habermas bereits im Thesenpapier zum Projekt seiner Mitarbeiter Döbert und Nunner-Winkler *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz* vorgearbeitet, so dass es nicht überrascht in seiner Rede auch auf wörtliche Wiederholungen ganzer Passagen zu stoßen.¹⁴⁹

In diesem Text von 1972 finden sich bereits die Basisannahmen des zweiten Identitätsmodells von Habermas:¹⁵⁰ Im Rahmen einer auf Jean Piaget und Lawrence Kohlberg zurückgehenden Nachkonstruktion des phasenspezifischen Erwerbs von moralischen Kompetenzen wird eine Analogisierung von Ich-Identitätsentwicklung mit der Entwicklung kollektiver „Identitätsformationen“ (Habermas, 1972: 204) vorgenommen. Die zu unterscheidenden Phasen sollen hierbei diejenigen Regelsysteme angeben, unter denen jeweils gehandelt und beurteilt wird, wobei jede Stufe als Endzustand eines „normalen Bildungsprozesses“ (Habermas, 1972: 195) begriffen wird. Deren Reihenfolge wird dabei als hierarchische gestufte Abfolge einer Ausdifferenzierung von Grundstrukturen vorgestellt – eben als Entwicklungslogik. Im Einzelnen unterscheidet Habermas als Phasen der Persönlichkeitsentwicklung: a) „natürliche Identität“¹⁵¹, b) „Rollenidentität“ und c)

¹⁴⁹ So z.B.: (Habermas, 1972: 227), (Habermas, 1974a: 30). Zur Bestimmung der „Ich-Identität“ im Sinne einer Kompilation aus unterschiedlichen Ansätzen vgl. auch: (Habermas, 1974b: 67ff.): Im Vergleich dieser Ansätze ließen sich, „wenn man Stilisierungen nicht scheut, konvergierende[] Grundauffassungen“ (Habermas, 1974b: 69) in den Konzepten zur „Ich-Identität“ nachweisen, an die sich eine kommunikationstheoretische Synthetisierung anschließen könne.

¹⁵⁰ Zwar schränkt Habermas ein, es handle sich in den Notizen um „sehr starke und ganz ungesicherte Annahmen“ (Habermas, 1972: 195 FN 1), aber die diese Thesen strukturierenden Grundannahmen werden im weiteren Verlauf seiner Theoriearbeit weitgehend beibehalten (s.u.).

¹⁵¹ Unter „natürlicher Identität“ versteht Habermas „die Identität grenzerhaltender organischer Systeme“ (Habermas, 1972: 222; 1974a: 28) wie sie für die frühkindliche Phase angenommen werden könnte. Schon Kleinkinder hätten, wie auch Pflanzen und Tiere (!) (vgl.: Habermas, 1974a: 28), eine „natürliche Identität“ in dem Sinne, dass sie „gewissermaßen nicht nur eine Identität ›für uns‹, sondern auch eine Identität ›für es‹“ (Habermas, 1972: 222) besäßen. Anscheinend geht Habermas hier davon aus, dass sobald man die lebenserhaltenden Funktionen eines Organismus als Prozesse begreifen kann, die dieser selbst vollbringt, um am Leben zu bleiben, man von einer „natürlichen Identität“ sprechen könne. Doch auch abgesehen von dem merkwürdigen Vergleich zwischen Kleinkind, Tieren und Pflanzen bleibt die Aussage verwirrend, dass diese schon in der Bestimmung eines rein „organischen Systems“ eine Identität für sich hätten. Denn aus der Tatsache organischer Erhaltung „folgt weder, daß sein Existieren (Leben), noch daß seine Identität ›für es‹ ist. Organismen haben überhaupt keine Identität ›für sich‹, und welches die Kriterien einer Identität ›für sich‹ bei Wesen sein sollen, die nicht sprachlich identifizieren können, kann ich nicht sehen“ (Tugendhat, 1979: 287). In der *Theorie des kommunikativen Handelns* greift Habermas die Kritik von Tugendhat an seinem Identitätsmodell zwar explizit auf (vgl.: Habermas, 1976: 147ff.), unterschlägt jedoch genau diese Zurück-

„Ich-Identität“ (vgl.: Habermas, 1972: 227). Diesem Verlauf der Ontogenese wird eine Stufenfolge von kollektiven Identitätsstrukturen zugeordnet. Hier differenziert Habermas a) „Stammesidentität“, b) „staatsbürgerliche“ oder „nationale Identität“ und c) „weltbürgerliche“ oder „universalistische Identität“ (vgl.: Habermas, 1972: 224f.).¹⁵² Diese Parallelisierung von „Ich“- und „Gruppenidentitäten“ wird mit der Annahme begründet, dass die Ausbildung von bestimmten Strukturen der „Ich-Identität“ von einer entsprechenden „Gruppenidentität“ abhängig ist. Im Gegensatz zur vormaligen Identitätskonzeption, in der es darum ging, die als traditionell begriffene „Gruppenidentität“ überhaupt ideologiekritisch in Frage zu stellen und dafür die Logik der Ich-Identitätsgenese zu übertragen, wird nun der Möglichkeit des Individuums, spezifische normative Kompetenzen zu entwickeln, eine entsprechende gesellschaftliche Stufe der Legitimitäts- und -sicherung zu Grunde gelegt: „Ich möchte nun die These vertreten, daß die Operation der Selbstidentifikation, durch die Ego sich einer Gruppe zurechnet und in dieser Gruppe von anderen unterscheidet, *mit den Strukturen des Normensystems, innerhalb dessen Ego seine Identität sichert, variiert*, und daß daraus verschiedene Formen der Identität, die sich *gattungsgeschichtlich* ebenso wie *onto-genetisch* nachweisen lassen, resultieren“ (Habermas, 1972: 222, Herv. S. Siems). In diesem Versuch das historisch sich verändernde Verhältnis von subjektiven Bewusstseinsformen und gesellschaftlichem Normensystem, von Geschichte, Individuum und Gesellschaft zu fassen, liegen schon auf der kategorialen Ebene Verkürzungen. An die Stelle einer dialektischen Vermittlung tritt der identifizatorische Abgleich von scheinbar einheitlichen Strukturen.

Auch wenn Habermas damit schon 1972 eine Evolution von „Weltbildern“ ins Verhältnis zur Ich-Identitätsentwicklung setzt, besteht sein zentrales Anliegen hier noch in dem Versuch die formalen Strukturen von individuellen Interaktionsformen hinsichtlich ihrer normativen Regeln zu differenzieren. Der Fokus in seinen *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz* liegt eindeutig auf der Nachkonstruktion individuellen Erwerbs von Kompetenzen und deren logischen Bedingungen, zu denen eben auch gattungsgeschichtliche „Identitätsformationen“ gehören sollen. Der Rekurs auf gesellschaftliche Selbstverständigungsformen dient in erster Linie zur Verdeutlichung seiner Annahme, dass die fortschreitende Autonomisierung des Subjekts in einem normativen Regelsystem gipfelt, in dem sich Selbstbestimmung und moralische Legitimation nicht länger am Gegensatz von Eigen- und Fremdgruppe ausbilden kann (vgl.: Habermas, 1972: 224ff.).

weisung einer „natürlichen Identität“. Vielmehr verzichtet Habermas nun stillschweigend auf diese Bestimmung. Statt einer Dreiteilung in der sozialisatorischen Entwicklung wird nur noch zwischen „Rollen-, und „Ich-Identität“ unterschieden (vgl. ebd.).

¹⁵² Vgl. auch die tabellarische Darstellung: (Habermas, 1972: 209 Schema 3).

Bemerkenswert ist dabei allerdings, dass die Bestimmungen von „Ich-Identität“ trotz einer völlig anderen theoretischen Herleitung nahezu identisch bleiben. Auch im rekonstruktiven „Piaget-Modell“ bezeichnet Habermas damit die höchste Form individueller Entwicklung. Und auch hier gilt „Ich-Identität“ als diejenige Stufe des individuellen Bildungsprozesses, die die Geltung von lediglich traditionsvermittelten Autoritäten und konventionellen Normen sprengt. An die Stelle identifikatorischer Übernahmen von Werten und Rollen-vorbildern, tritt mit dem Erreichen der „Ich-Identität“, so Habermas, die an universalistischen Grundsätzen orientierte prinzipiengeleitete Prüfung dieser Ansprüche. „Deshalb läßt sich diese Entwicklung auch als eine fortschreitende Autonomisierung nun nicht des kognitiven, sondern des kommunikativen Ich auffassen, das zunächst von vorgegebenen Normensystemen abhängig ist, während es am Ende gegenüber diesen Normensystemen eine gewisse Distanz erlangt und innerhalb gewisser Grenzen die Organisation der Rollen, die es spielt, gleichsam selbst in die Hand nimmt“ (Habermas, 1972: 228). Ebenfalls wiederfinden lassen sich die ehemals über Dilthey gewonnenen Bestimmungen der „Ich-Identität“ als eines lebensgeschichtlich fortdauernden Prozesses, der auf der Basis der jeweils neueren Entwicklungsstufe Kohärenz und Zusammenhang innerhalb einer individuell spezifischen Geschichte bestimmt und zugleich repräsentiert (vgl.: Habermas, 1972: 226f.). Habermas versucht auch hier einer mechanistischen Ableitungslogik von „Ich-Identität“ durch die explizite Einbeziehung von Autonomie und Selbstreflexivität gegenüber gesellschaftlichen Normen zu entgehen, die in der Struktur kommunikativer Rationalität ihr *fundamentum in re* besitzen sollen. In Anbetracht dieser Übereinstimmungen erscheinen die wechselnden theoretischen Konstruktionen zur Begründung weitgehend arbiträr.

Anders verhält es sich hingegen mit der Systematisierung „kollektiver Identität“. Im Gegensatz zum über Tradition und Sprache vermittelten Gruppenidentitätsbegriff, der hinsichtlich seiner Rationalität oder Irrationalität nicht weiter qualifiziert wurde, leitet Habermas in seinen Überlegungen zur vernünftigen „Identität“ komplexer Gesellschaften aus den Enttraditionalisierungsprozess der Moderne weitreichendere Konsequenzen für die Bestimmung kollektiver Identitätsbildung ab. Anders gesagt: Sein Programm ist nun, die Konsequenzen aus einem von ihm angenommenen geschichtlich veränderten Geltungsanspruch gesellschaftlicher Normativität zu ziehen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur „kollektiven Identität“ im Hegelvortrag von 1974 bildet ein normativer Begriff von „Ich-Identität“, der die Möglichkeit von Autonomie und Individuierung als emanzipatorische Leistung moderner Gesellschaften erkennt. Diese Voraussetzung begründet Habermas wiederum mit der bereits bekannten argumentativen Parallelisierung von lebens- und gattungsgeschichtlichen Entwicklungen: Die neuere Sozialisationstheorie und Sozial-

psychologie habe gezeigt, dass der erwachsene Mensch in der heutigen Gesellschaft gelernt haben muss mit unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen Verhaltenserwartungen und Normen zurechtzukommen. Darin liege auch eine Überwindung einer auf traditionellen Lebensformen und festen Rollenerwartungen basierenden Ich-Synthese. In komplexen Gesellschaften gehe es vielmehr darum „seine Identität sozusagen hinter die Linien aller *besonderen* Rollen und Normen zurückzunehmen und allein über die abstrakte Fähigkeit zu stabilisieren, sich in beliebigen Situationen als derjenige zu präsentieren, der auch angesichts inkompatibler Rollenerwartungen, und im Durchgang durch eine lebensgeschichtliche Folge widersprüchlicher Rollensysteme, den Forderungen nach Konsistenz noch genügen kann. Die *Ich-Identität* des Erwachsenen bewährt sich in der Fähigkeit, neue Identitäten aufzubauen und zugleich mit den überwundenen zu integrieren, um sich und seine Interaktion in einer unverwechselbaren Lebensgeschichte zu organisieren“ (Habermas, 1974a: 30).

Phylogenetisch, so Habermas, ließe sich zum anderen diese Herausbildung einer „postkonventionellen Ich-Identität“ (Habermas, 1974a: 32) auch als das vorläufige Ende eines gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungsprozesses verstehen. Habermas unternimmt daher den Versuch, die Spezifika der Identitätsbildungsprozesse in einem die gesamte Menschheitsgeschichte umfassenden Überblick herauszuarbeiten. Er postuliert vier Stufen der sozialen Evolution: Erstens die „archaische Gesellschaft“, zweitens die „frühen Hochkulturen“, drittens die „entwickelten Hochkulturen“ und schließlich die „modernen Gesellschaften“. Die Entwicklung, die er beschreibt, geht von den mythischen Weltbildern der sogenannten „Primitiven“ über die lokalen Gottheiten der Griechen und Römer und die universelle Gottheit des Christentums hin zur „Entzauberung“, d.h. der vollständigen Säkularisierung des Weltbildes. Auf den ersten drei Stufen dieser Entwicklungsleiter tauchen laut Habermas Identitätsprobleme nicht auf, entweder weil sie nicht möglich sind, oder aber weil in den fraglichen Gesellschaften die Welt als Einheit wahrgenommen bzw. in den „entwickelten Hochkulturen“ von Ideologien erfolgreich als solche dargestellt wird. Demgegenüber sei in der Moderne die Welt sozusagen fragmentiert: Traditionsverlust und Legitimationsprobleme sind hier die Folge einer institutionalisierten Kritik und Infragestellung überkommener identitätsstiftender Gewissheiten und Glaubensanschauungen. Kernstück dieser Argumentation ist die idealtypische Rekonstruktion einer gesellschaftsgeschichtlichen Rationalisierung des Sakralen.¹⁵³ Dieser

¹⁵³ Dieses erklärtermaßen gegen Weber, Lukács, Adorno und Horkheimer gerichtete Modell einer dem Rationalitätszuwachs instrumenteller Vernunft komplementären Rationalisierung der Lebenswelt wird von Habermas beibehalten. In einer entwicklungslogischen Nachkonstruktion von „Identitätsformationen“ (Habermas, 1976: 27; 1981b: 162) zeige sich, dass sich die ursprünglich über die gemeinsame Identifikation mit dem Heiligen hergestellte und erneuerte „Gruppenidentität“ „archaischer“ Gesellschaften im

Prozess habe gegenwärtig zu einer strukturellen Unmöglichkeit von legitimierenden Weltbildern mit Absolutheitsanspruch geführt, da diese auf einer Lebenswelt basierten, die eine rationale, diskursive Willensbildung noch ausschloss (vgl.: Habermas, 1974a: 34ff.).

Die Kehrseite des Zerfalls realer Tradition und deren gesellschaftlicher Orientierungsfunktion ist also – und genau darin liegt die Pointe der Argumentation – ein individueller Freiheitsgewinn durch einen lebensweltlichen Rationalitätszuwachs. Daher könne „nur der Begriff einer Ich-Identität, der zugleich Freiheit und Individuierung des einzelnen in komplexen Rollensystemen sichert, [...] heute eine zustimmungsfähige Orientierung für Bildungsprozesse angeben“ (Habermas, 1974a: 32).

Die Frage sei aber nun, aufgrund welcher gesellschaftlichen Bedingungen und Institutionen sich eine autonome „Ich-Identität“ ausbilden und erhalten könne. Denn eine „Ich-Identität“ ist für Habermas bekanntermaßen nur durch die überindividuelle „Identität“ einer Gruppe zu erlangen. Eine „postkonventionelle Identität“, die sich an den Prinzipien einer universalistischen Moral orientiert, lasse sich aber nicht länger an begrenzten Gruppen von identitätsbildender Kraft wie Familie, Staat oder Nation festmachen. Gegenüber diesen, zum großen Teil auf Abgrenzung basierenden „Gruppenidentitäten“, beinhalte die Annahme einer „weltgesellschaftlichen Identität“ (Habermas, 1974a: 56) das Problem, dass die Vorstellung der Menschheit als ganzer ein Abstraktum darstelle, das die Ausbildung einer universalistischen „Identität“ qua Abgrenzung nicht mehr möglich mache. Die Schwierigkeit besteht also für Habermas darin, einerseits einen Bereich aufzuzeigen, in dem universalistische Normen das soziale Leben in einer substantiellen Weise bestimmen und dabei andererseits nicht in eine bloß partikularistische Bestimmung zurückzufallen. Die Lösung von Habermas lautet: Es sind die formalen Strukturen der gesellschaftlichen Kommunikationsprozesse selbst, an denen sich eine universalistische „Identität“ bilden kann. Eine zeitgemäße „kollektive Identität“ kann bzw. darf sich nicht

gattungsgeschichtlichen Verlauf in einen durch kommunikatives Handeln zu erzielenden Konsens transformiert wird. Im Kern handelt es sich bei dieser Annahme einer „Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials“ (Habermas, 1981b: 119), um einen Formwandel der sozialen Integration. Genau dies bezeichnet Habermas als „Versprachlichung des Sakralen. Damit meine ich die Umstellung der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation von Grundlagen des Sakralen auf sprachliche Kommunikation und verständigungsorientiertes Handeln. In dem Maße, wie das kommunikative Handeln zentrale gesellschaftliche Funktionen übernimmt, werden dem Medium der Sprache Aufgaben substantieller Verständigung aufgebürdet. Die Sprache dient, mit anderen Worten, nicht mehr nur der Übertragung und *Aktualisierung* von vorsprachlich garantierten, sondern zunehmend auch der *Herbeiführung* von rational motivierten Einverständnissen“ (Habermas, 1981b: 163). Dies ist, so Habermas in seiner Durkheiminterpretation, ein Emanzipationsprozess, in dem sich die durchs Medium religiöser Symbole gebildete „mechanische“ Vermittlung von „Ich“- und „Gruppenidentität“ ausdifferenziert. Die vormals sich spiegelbildlich ergänzenden Formen von „Ich-Identität“ und „kollektiver Identität“ (vgl.: Habermas, 1981b: 85f. u. 134) werden in drei Dimensionen rationalisiert: Es kommt a) zu einer Rationalisierung der Weltbilder, b) zur Umformung gesellschaftlicher Legitimität durch eine Universalisierung von Recht und Moral und c) zur Autonomisierung in der Persönlichkeitsentwicklung durch zunehmende Individualisierung.

mehr über Inhalte, sondern muss sich über formale Anforderungen bestimmen. In den Worten von Habermas: „Solange wir nach Ersatz für eine religiöse Lehre suchen, die das normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung integriert, unterstellen wir, daß auch moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben. Davon können wir nicht mehr ausgehen. Eine kollektive Identität können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen, unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden. Ihre kollektive Identität steht den einzelnen nicht mehr als ein Traditionsgehalt gegenüber, an dem die eigene Identität wie an einem feststehenden Objektiven gebildet werden kann; vielmehr beteiligen sich die Individuen selbst an dem Bildungs- und Willensbildungsprozeß einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität. Die Vernünftigkeit der Identitätsinhalte bemißt sich dann allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses, d.h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen [...] können“ (Habermas, 1974a: 52).

Nun lässt sich die gesuchte Übereinstimmung von universalistischer „Ich-Identität“ und der modernen Form „kollektiver Identität“ für Habermas auf die Grundnormen der vernünftigen Rede zurückführen. Denn einerseits sieht sich das Individuum, das nach universalistischen Prinzipien vorgefundene Normen kritisiert oder rechtfertigt, genau auf diese Geltungsbasis verpflichtet. Andererseits sind es gerade die in modernen Gesellschaften lebensweltlich institutionalisierten Formen einer diskursiven Willensbildung, die ihm Erlangung und Aufrechterhaltung dieser „Ich-Identität“ ermöglichen. Die Einheit des Kollektivs stellt sich aus dieser Perspektive als vernünftige Einheit einer in komplexen Gesellschaften real gewordenen Kommunikationsgemeinschaft her, deren diskursiv erzielter Konsens die religiöse Integration von Glaubensgemeinschaften ersetzt. Habermas folgert daher: „Die Grenzen des administrativen Eingriffs in Tradition und der Zwang zur kommunikativen Verflüssigung von Tradition enthüllen jene Eigengesetzlichkeit, um die sich heute eine neue kollektive Identität [...] allein kristallisieren kann: Soweit die motivbildenden Traditionen ihre naturwüchsige Kraft verlieren, können Äquivalente nicht auf dem Verwaltungsweg geschaffen werden; im selben Maße treten vielmehr die Strukturen wert- und normbildender Kommunikation in ihr Recht, die als einzige Motivgeneratoren übrig bleiben, wenn nicht manifester Zwang angewendet werden soll“ (Habermas, 1974a: 74). Habermas vermittelt damit die Bestimmung „kollektiver Identität“ mit der Problematik einer vernünftigen Legitimität universalistischer Normen und der Frage, ob diese Normen als institutionalisierte Motivgeneratoren angesehen werden können. Aus dieser Perspektive stellt sein Text über „kollektive Identität“ eine

Weiterführung und Ergänzung seiner Studie über *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* dar, in der er das Krisenpotential komplexer Gesellschaften als Folge einer Motivationskrise beschreibt, die aus einer systematischen Verknappung der Ressource „Sinn“ entstehe.

Auf diesen Zusammenhang verweist auch seine einleitende Bemerkung im Hegelvortrag zum normativen Gehalt „kollektiver Identität“: „Eine Gesellschaft [...] verdankt es der eigenen Leistung, wenn sie ihre Identität nicht verliert. Die Rede von einer *vernünftigen* Identität verrät überdies einen normativen Gehalt des Begriffs. Wir unterstellen damit, daß eine Gesellschaft ihre ›eigentliche‹ oder ›wahre‹ Identität verfehlen kann“ (Habermas, 1974a: 25). Und auf genau diese Überlegung beziehen sich bereits seine Ausführungen zu einem sozialwissenschaftlichen Krisenbegriff, der es leisten soll Sozial- und Systemintegration zu vermitteln. Erst wenn die objektiven Steuerungsprobleme des Systems auch von den Mitgliedern der Gesellschaft als bestandskritisch erfahren werden, könne von Krise eigentlich die Rede sein. Diese Erfahrung einer Desintegration des lebensweltlichen Konsens wird dabei von Habermas als Verlust „kollektiver Identität“ bezeichnet: „Auch soziale Systeme haben ihre Identität und können sie verlieren“ (Habermas, 1973a: 13); und zwar dann, wenn die „Konsensgrundlage der normativen Strukturen so weit beeinträchtigt wird, daß die Gesellschaft anom wird“ (Habermas, 1973a: 12). Als Indikator für den Zusammenbruch der sozialen Integration könne folglich ein „Traditionsabbruch“ angesehen werden, „mit dem identitätsverbürgende Deutungssysteme ihre sozial-integrative Kraft einbüßen“ (Habermas, 1973a: 13). Identitätsverlust bedeutet auf gesellschaftlicher Ebene mithin eine Zerstörung der sozialen Integrationsbedingungen. In diesen Formulierungen zeigt sich der zentrale Aspekt in der Bedeutung „kollektiver Identität“ im zweiten Theoriemodell von Habermas: Sie deckt sich mit der Bestimmung eines lebensweltlichen, normativen Konsens. Dieser Bezug bildet den Kern seiner Begriffsverwendung ab 1972, der alle Modifizierungen bis einschließlich der *Theorie des kommunikativen Handelns* überdauert.¹⁵⁴ „Die kollektive Identität bildet sich in Gestalt eines normativen Konsens“ (Habermas, 1981b: 85).¹⁵⁵

¹⁵⁴ In dem Moment, wo es um die systematische Entfaltung der Kategorie geht, kommen Habermas auch Zweifel an der Tauglichkeit der kollektiven Verwendung von „Identität“: „Es ist nicht einmal klar, ob wir angesichts der Komplexität heutiger Gesellschaften mit dem Wort Identität einen in sich stimmigen Gedanken zum Ausdruck bringen können“ (Habermas, 1974a: 25). Diese vielleicht eher vorsorglich geäußerten Grundsatzbedenken machen zwar deutlich wie wenig alltäglich die Rede von „kollektiver Identität“ 1974 war, haben Habermas aber in den folgenden Arbeiten nicht von deren Verwendung abgehalten. Allerdings lassen sich Modifizierungen ausmachen, die in erster Linie die These von Homologien zwischen „Ich“- und „Gruppenidentität“ betreffen. Diesbezüglich schränkt Habermas 1976 in der Einleitung zur *Rekonstruktion des historischen Materialismus* die Geltung der Analogiebildung ein (vgl.: Habermas, 1976: 16f. u. 25f.): Zwar „liegt es nahe, von den ontogenetischen Stufen der Ich-Identität auf die ergänzenden sozialen Strukturen des Stammesverbandes, des Staates und schließlich globaler Verkehrsformen zu schließen. Ich habe darüber an anderem Ort Vermutungen angestellt, sehe aber heute, daß ich die

Diese funktionale Bestimmung bleibt auch im Verlauf der nachkonstruierten Evolutionsbewegung sozialer Integrationsformen erhalten. Egal ob „archaisch“, „hochkulturell“ oder „modern“, immer geht es um die Herstellung eines normativen gesellschaftlichen Konsens. Die an der Autorität des Heiligen gebildete „Gruppenidentität“ wird abgelöst von der Einheit eines diskursiv erzielten Einverständnisses. Im Verfahren demokratischer Willensbildung wird in modernen Gesellschaften die „kollektive Identität“ als vernünftiger Zusammenhang einer Kommunikationsgemeinschaft realisiert. Eine „kollektive Identität“ umfasst auf dieser formalen Ebene „die fraglos kondensierten Grundwerte und Basisinstitutionen, die in der Gruppe eine Art Fundamentalgeltung genießen. Die einzelnen Gruppenmitglieder müssen die Zerstörung oder Verletzung dieses normativen Kerns als eine Bedrohung ihrer eigenen Identität empfinden“ (Habermas, 1976: 26). Daher lauten die begrifflichen Konnotationen „einheitsstiftend“ und „harmonisierend“. Eine „Gruppenidentität“ ist „integrierend“, sie „sichert den sozialen Konsens“ und sorgt für „Kontinuität“, „Einheit“, soziale „Zugehörigkeit“ und gesellschaftliche „Stabilisierung“.¹⁵⁶ Und ihr Verlust erscheint dementsprechend als gesellschaftliche „Anomie“ und „Desintegration“: Ist das in den geltenden Normen verkörperte Allgemeininteresse bedroht, dann steht „die Einheit des Kollektivs auf dem Spiel. [...] In der Sollgeltung moralischer Normen wird implizit die Gefahr beschworen, die aus Verletzungen der Sozialität für alle Angehörigen eines Kollektivs in gleicher Weise entsteht – die Gefahr der Anomie, des Zerfalls der Identität der Gruppe, einer Desintegration des gemeinsamen Lebenszusammenhangs aller Angehörigen“ (Habermas, 1981a. 143).

Die Konzeption „kollektiver Identität“ im „Piaget-Modell“ ist daher nicht nur an individuelle und gesellschaftliche Emanzipationsbewegungen im Sinne einer Freisetzung

Komplexität des Zusammenhangs der kollektiven Identität mit Weltbildern und Normensystemen unterschätzt habe“ (Habermas, 1976: 25f.). Dennoch verwendet er auch dort noch weiterhin die Unterscheidungen „natürliche“, „Rollen-“, und „Ich-Identität“ auf Seiten der sozialisatorischen Entwicklung (Habermas, 1976: 23f.) sowie „Stammesidentität“, „nationale Identität“ und „weltbürgerliche Identität“ hinsichtlich gattungsgeschichtlicher Entwicklungsstufen (Habermas, 1976: 26ff.). Auch an der Bestimmung „kollektiver Identität“ als normativem Konsens hält er fest, reduziert diese Annahme jedoch auf die „Grundwerte und Basisinstitutionen“, die nur einen Ausschnitt der jeweiligen Kultur bildeten (ebd.). Die weitaus stärkeren Veränderungen in seiner Verwendung kollektiver Identitätskategorien lassen sich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* feststellen. Vor allem fällt auf, dass sich hier deren Behandlung im Wesentlichen auf zwei Abschnitte im fünften Kapitel beschränkt (nämlich: Habermas, 1981b: 86ff. u. 118ff.), in dem Habermas die These einer Versprachlichung des Sakralen in Auseinandersetzung mit Mead und Durkheim in differenzierter Form wieder aufnimmt. Gleiches gilt auch für die Thematik der „Ich-Identität“, die ebenfalls vor allem in diesem Kapitel entwickelt wird (vgl. besonders: Habermas, 1981b: 147ff.). Wo sich vor und nach diesem Teil V. Verwendungen kollektiver Identitätskategorien finden, bleiben sie theoretisch unerläutert. Die zweite wesentliche Differenz besteht im Verzicht auf die Einteilung in „Stammesidentität“ usw., obwohl Habermas auch hier die vierstufige Logik sozialer Entwicklung beibehält. Stattdessen ist lediglich noch von „Gruppenidentität“ und „kollektiver Identität“ die Rede. Daher lässt sich von einer Verallgemeinerung kollektiver Identitätskategorien in der *Theorie des kommunikativen Handelns* sprechen.

¹⁵⁵ Vgl. zur Kontinuität dieser Bestimmung: (Habermas, 1972: 227; 1974a: 50f.; 1976: 26).

¹⁵⁶ Vgl. besonders: (Habermas, 1976: 16ff.; 1981b: 86ff.).

kommunikativer Rationalität zurückgebunden, sondern in wesentlichen Teilen auch eine Theorie der sozialen Integration und Homogenisierung. Es ist genau diese Dimension, die Niethammer in seiner Einschätzung einer zunächst „progressive[n] Welle“ (Niethammer, 2000: 471) in der Identitätsrezeption entgeht, wenn er in Bezug auf die Hegelpreisrede von Habermas feststellt, es sei hier in erster Linie um die „Ausbreitung und Festigung demokratischer Strukturen“ gegangen (Niethammer, 2000: 481). „Progressiv“, wenn man so will, ist sicherlich die unbeirrte Verteidigung universalistischer Prinzipien durch Habermas. Seine affirmative Konzeption sozialer Integration ist es nur begrenzt. Nämlich nur dann, wenn man, wie er dies tut, das Integrationsideal ins Ideal universeller Verständigung glatt übersetzt, Versöhnung ins kommunikative Einverständnis überführt. Eine nichtrepressive Form sozialer Integration scheint dann erreicht, wenn im Verlauf der sozialen Evolution „kollektive Identität“ mit Meads Utopie der „idealen Gesellschaft“ konvergiert: Hier wird „kollektive Identität“ dann als Ausdruck diskursiver Willensbildung hergestellt und erneuert, indem die kommunikativ kompetenten Subjekte sich auf der Basis ihrer „Ich-Identität“ anerkennen und sich ihres gemeinsamen Interesses vergewissern. Eine moderne Gesellschaft erfordert und ermöglicht demnach eine postkonventionelle Haltung, d.h. die Bereitschaft, Aussagen, Einstellungen und Anschauungen der permanenten Überprüfung und Kritik zu unterziehen, womit auch die Möglichkeit einer auf Abgrenzung beruhenden „Gruppenidentität“ strukturell unmöglich geworden wäre. Aber genau dies scheint schwerlich der Fall zu sein. Die rationale Nachkonstruktion des objektiven Potentials moderner Gesellschaften bricht sich an der Realität.

Und auch Habermas kommen Bedenken: Er stellt sich „die Frage, was denn von dem Kollektivbewußtsein, das für die Identität von Stammesgesellschaften konstitutiv gewesen ist, übrigbleibt, wenn sich das rituell gesicherte normative Grundeinverständnis über konkrete Werte und Inhalte zu einem nur noch prozedural gesicherten Konsens [...] verflüchtigt. Aus dem Verfahrenskonsens sind die Inhalte herausgefiltert“ (Habermas, 1981b: 165). In der Folge räumt Habermas dem Eigenwert „partikularer Lebensformen“ wieder ein relatives Recht ein. Auch in einem prinzipiell ausschließlich über diskursive Verständigung regulierten gesellschaftlichen Zusammenhang gebe es in der Alltagspraxis unterschiedliche und sich gegeneinander abgrenzende Gruppen mit unterschiedlichen Lebensstilen und Werten. Deren Pluralität beruhe nun wiederum auf Herkunft und Tradition: „Die *traditional eingewöhnten Lebensformen* finden ihren Ausdruck in partikularen, durch Sonderinteressen geprägten Gruppenidentitäten, die sich überlagern und überlappen, miteinander rivalisieren usw.; sie sind nach ethnischen und sprachlichen, regionalen, berufsständischen oder konfessionellen *Überlieferungen* differenziert“ (Habermas, 1981b: 166, Herv. S. Siems). Aber was ist dann mit der „Ich-Identität, die

Selbstverwirklichung auf der Grundlage autonomen Handelns ermöglicht“ (Habermas, 1981b: 150)? Gehörte dazu nicht gerade die Freiheit sich gegen die Autorität von Überlieferung und Tradition zu stellen? Anscheinend gibt es nun doch eine Eriksonsche Entsprechung zwischen Herkunft, Kultur und „Ich-Identität“ – „Lebensformen kristallisieren sich ebenso sehr wie Lebensgeschichten um partikuläre Identitäten“ (Habermas, 1981b: 168). Das Argument für dieses Zugeständnis an die Geltung von Herkunft und Tradition lautet, dass man „gegenüber seiner Herkunftsgeschichte keine hypothetische Einstellung einnehmen“ (Habermas, 1981b: 167) könne, wie es gegenüber normativen Geltungsansprüchen möglich sei. Habermas versucht jedoch dieses essentialistische Moment zu relativieren, indem er die Bedeutung traditionsbestimmter „Gruppenidentitäten“ eingrenzt. Diese spielen demnach zwar noch eine Rolle, dürfen allerdings nicht im Widerspruch zu den universalistischen Grundsätzen stehen – und sie können es auch gar nicht, so Habermas. Die alltagspraktischen Reste traditioneller „Gruppenidentitäten“ haben in der Moderne ihre totalisierende Kraft und damit auch ihre Exklusivität eingebüßt. Sie sind dem vorherrschenden Universalismus untergeordnet.

Aber Habermas' Lösung, zwar das Fortdauern von Herkunft und Tradition als Variante essentialistischer sozialer Bindungen zu konstatieren, sie jedoch gleichzeitig einem normativen Konsens auf der Basis rationaler Entscheidungsprozesse unterzuordnen, um die theoretisch notwendige Einheit des normativen Konsens nicht zu gefährden, kann nicht überzeugen. Seine Zubilligung partikularistischer „Gruppenidentitäten“ unterhalb des diskursiv-rationalen Konsens verweist auf eine gesellschaftliche Realität, die der Eindeutigkeit der lebensweltlichen Tendenz zum Rationalen in der nachkonstruierten Entwicklungslogik nicht entspricht. Doch Habermas bekommt diese Formen kollektiver Subjektivität theoretisch nicht in den Griff. Seine Hierarchisierung von dominanter Moderne und unterschwelliger Tradition macht die Grenzen sichtbar. Das Fortschrittsmodell kommunikativer Rationalisierung der Lebenswelt vernachlässigt die Dialektik von Enttraditionalisierung und gesellschaftlicher Traditionserfindung. Daher verfehlt er die politische Dimension dieser modernen sozialen Bindungen, denen nur scheinbar Formen authentischer, vormoderner Differenzierungen entsprechen. Unthematisch bleibt der Zusammenhang zwischen aktuellen politischen Interessenlagen und „ethnischen“ oder „kulturellen Gruppen“, für welche die Traditionen politisch funktional und geschichtliche Wahrheiten bloß sekundär sind. Zwar wertet er es als Indiz für die Auflösung „nationaler Identität“, dass sich unterhalb der Schwelle der Nation Konflikte „an Fragen der Rasse, der Konfession, der Sprache“ (ebd.) entzündeten, aber Habermas begreift dies als Durchgangsstufe einer gattungsgeschichtlichen Entwicklung, bei der schließlich „die Identitätsformation in der Erkenntnis, daß Individuen und Gesellschaften

ihre Identität gewissermaßen selber herstellen, eine reflexive Form annimmt“ (Habermas, 1976: 30). Die Ironie in dieser Annahme von herkunftsgeprägten subnationalen „Gruppenidentitäten“ liegt darin, dass man hier in Anspielung auf das Modell kommunikativer Rationalisierung von einem objektiven „Reflexivwerden der Tradition“ sprechen könnte, die Habermas entgeht.

Gerade die Auflösung der Klassenstrukturen bei gleichzeitig schwindender ökonomischer Integrationskraft am Ende des „golden age“ macht neue Formen von Zugehörigkeit subjektiv attraktiv und politisch wirksam. Aber Habermas begibt sich mit seiner Annahme einer Strukturhomologie von „Ich-Identität“ und „kollektiven Identität“ der Möglichkeit diese im Zusammenhang von gesellschaftlicher Praxis und Bewusstseinsbildung zu erfassen: „Ich-Identität“ ist die Stufe kognitiver Entwicklung, die der gesellschaftlichen Realität eines auf der Grundlage universalistischer Normen erzeugten kommunikativen Konsens, d.h. einer „weltbürgerlichen Kollektividentität“, entspricht. Doch in dieses Übernahmmodell findet, ähnlich wie schon in der kommunikationstheoretischen Entschärfung der Freudschen Metapsychologie, das aporetische Verhältnis zwischen gesellschaftlichen Normen und Triebnatur keinen Eingang. Die Rekonstruktion normativer Entwicklung weiß nichts von unbewussten Konflikten und Triebdynamik. Die Übernahmen und Identifikationen geschehen – wie bei Erikson – gleichsam ohne individuelle Kosten und daher, ohne dass die subjektseitige Verarbeitung gesellschaftlicher Realität in ihrer Dynamik durchsichtig gemacht wird. Erst die Berücksichtigung von gesellschaftlich produzierter Unbewusstheit könnte über die psychische und politische Leistung dieser Identifikationen aufklären.

Dies zeigt sich besonders an Habermas' Behandlung der „nationalen Identität“. Er betont die integrative Kraft dieser „neuzeitliche[n] Identitätsformation, die den Widerspruch zwischen dem innerstaatlichen Universalismus des bürgerlichen Rechts und der Moral auf der einen und dem einzelstaatlichen Partikularismus auf der anderen Seite entschärft und subjektiv erträglich gemacht hat“ (Habermas, 1976: 29). Gemäß seiner Behandlung „kollektiver Identität“ als normative Struktur steht bei ihm der Doppelaspekt von einerseits normativem Universalismus und andererseits partikularem Allgemeininteresse im Mittelpunkt. „Von der Umstellung des Produktionsbereichs auf universalistische Handlungsorientierungen [die der Kapitalismus erfordert] geht ein starker struktureller Zwang für die Entfaltung von Persönlichkeitsstrukturen aus, welche die konventionelle Rollenidentität durch Ich-Identität ersetzen. Moderne Gesellschaften müssen also eine kollektive Identität ausbilden, die mit universalistischen Ich-Strukturen in größerem Umfang vereinbar ist“ (Habermas, 1976: 28). Zugleich, so Habermas, erfordern jedoch territoriale Souveränität und die Androhung von militärischer Gewalt zwischen den Staaten unter der

ökonomisch und gesellschaftlich mobilgemachten Bevölkerung Loyalität und Opferbereitschaft gegenüber der Nation. Daraus ergebe sich eine „Doppelidentität des Bürgers: er ist *homme* und *citoyen* in einem. Diese Konkurrenz von zwei Gruppenidentitäten ist vorübergehend durch nationale Zugehörigkeit stillgestellt worden“ (Habermas, 1976: 29).

Mit dem Hinweis auf Opferbereitschaft und Gewalt scheint bei Habermas kurz die affektive Komponente des Nationalismus auf. Aber den Zusammenhang zwischen ökonomisch und technisch rationalisierter Moderne, gesellschaftlicher Destruktivität und Nationalismus kann Habermas theoretisch nicht berücksichtigen. Erstens entgeht ihm durch die entsprechungslogische Identitätskonstruktion, dass Nationalismus, auf anderen Qualitäten beruht als die von ihm ins Feld geführte identifizierende Übernahme formaler Strukturen diskursiver Rationalität, die den normativen Konsens nach Zerfall des Nationalismus allein noch sichern soll. Die narzisstische Gratifikation, die eine imaginierte Teilhabe an einem machtvollen, scheinbar natürlichen Kollektiv bereitstellt, erschließt sich seiner rekonstruktiven Gesellschaftstheorie nicht. Da Habermas auch nichts von Verdinglichung wissen will, taucht bei ihm zweitens der Zusammenhang von undurchschaubarer Abhängigkeit, Vereinzelung überhaupt von gesellschaftlicher Angst und subjektiven Bedürfnissen nach Zugehörigkeit, nach Erklärung und Ordnung der Welt nicht auf. Drittens erfasst Habermas Nation nicht als *Imagined Community* (Anderson). „Nationale Identität“ ist nicht nur dazu geeignet das normative Dilemma der unter ihr befassten Gesellschaftsmitglieder zu schlichten, sondern lässt sich als bestimmte subjektive Verarbeitungsform eines realen gesellschaftlichen Konstitutionsprozesses begreifen. Die vorgestellte Form der Gemeinschaft ist weder fiktiv noch beliebig. Sie ist eine „reale Fiktion“ (Claussen), die im Schnittpunkt von gesellschaftlicher Praxis, Bewusstsein und symbolischer Repräsentation liegt. Damit sind jedoch Bedingungen benannt, die auch über die Epoche des bürgerlichen Nationalismus hinaus bestehen bleiben, wie auch die nationalstaatliche Organisationsform selbst weiterhin das genuine Modell des gesellschaftlichen Zusammenhangs ist, dessen innere Konstellation sich allerdings transformiert. Im kurzen 20. Jahrhundert universalisiert sich die Nationalstaatsbildung ohne bürgerliche Klasse. Aus dieser Perspektive zeigt sich, wie sehr Habermas mit seiner These einer postnationalen Konstellation die subjektive und objektive Bedeutung der Nationsform unterschätzt. Es scheint eher so, dass er mit dieser Annahme eine deutsche Situation zur weltweiten Tendenz erweitert.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Habermas führt erst unter dem Eindruck der Gründungswelle neuer Nationalstaaten nach 1989 „nationale Identität“ wieder als aktuelle Selbstverständniskategorie ein, die 1990 sogar im Titel auftaucht: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*. Dort heißt es: „Die Deutsche Einigung, die Befreiung der

Der Nationalsozialismus und die Teilung Deutschlands haben in der Bundesrepublik den Rückgriff auf Nation als gesellschaftliche Legitimationsquelle besonders untauglich werden lassen, was jedoch einer umfassenderen Entwicklung zu entsprechen schien: Als Bezugspunkt für gesellschaftliches Selbstverständnis wurde Nationalbewusstsein durch Blockkonfrontation und verstärkte wirtschaftliche Verflechtung zurückgedrängt. Aber dies ist nur die eine Seite. Denn sowohl unter der im Westen vor allem als Einheit von Komandowirtschaft und Partei wahrgenommenen Sowjetunion setzte sich Nationalitätenpolitik fort, wie sich auch die Dekolonialisierungsbewegungen nach '45 als nationale Befreiungsbewegungen legitimierten.

Nach dem Ende des Goldenen Zeitalters schwinden mit der ökonomischen Krise auch die gesellschaftlichen Integrationsmöglichkeiten: Die Aufnahmekapazität des Arbeitsmarkts, das wichtigste Mittel gesellschaftlicher Integration im Sozialstaat, ist zunehmend erschöpft.¹⁵⁸ In den USA etablieren sich „ethnicity“ und „race“ als politisch funktionale Strategien, die über den Umweg einer kollektiven Selbstidentifikation die Partizipation am *american way of life* offen halten. In der Bundesrepublik kommt es nach dem Zerfall der Protestbewegung von '68 hingegen zu einem nationalistischen *roll back*. Die Eindeutigkeit nationaler Geschichte soll den fragil gewordenen gesellschaftlichen Konsens sichern und legitimieren.

Für die Berücksichtigung dieser Entwicklungen bietet das rekonstruktionslogische Stufenmodell strukturhomologer „Identität“ keinen Ansatz. Habermas Konzeption sozialer Integration ist zu einfach und zu abstrakt, um Herkunft, Kultur und Nation als aktuelle politische Legitimations- und Mobilisierungsressourcen aufnehmen zu können. Doch gerade diese, nach Maßgabe seiner Theorie lebensweltlicher Rationalisierung irrationalen und defizitären, weil an Vorstellungen von Herkunft, Geschichte und Tradition und nicht an diskursiver Willensbildung hängenden, Formen „kollektiver Identitäten“ sind das erklärungsbedürftige Phänomen. Sie sind ebenso Produkt wie Ausdruck einer missglückten Säkularisierung, die das Projekt einer universalpragmatischen Rekonstruktion der normativen Grundlagen von Kritik an eine Analyse der subjektiven Identifizierungen mit scheinbar natürlichen Kollektiven verweist. An diese gesellschaftlichen Dimensionen

ostmitteleuropäischen Staaten aus sowjetischer Vormundschaft und die in ganz Osteuropa aufbrechenden Nationalitätenkonflikte verschaffen der Zukunft des Nationalstaats eine unerwartete Aktualität“ (Habermas, 1990: 632). Aber auch hier kritisiert er, dass „nationale Identität“ im Sinne „verschiedener nationaler Überlieferungen“ und „eigene[r] Tradition“ (Habermas, 1990: 643) kulturell beschränkt bleibe. Politisch wäre das nationale Selbstverständnis daher auf das Feld einer „übernational geteilte[n] westeuropäischen Verfassungskultur“ (ebd.) verwiesen. Denn „eine liberale politische Kultur bildet nur den gemeinsamen Nenner eines Verfassungspatriotismus, der gleichzeitig den Sinn für die Vielfalt und Integrität der verschiedenen koexistierenden Lebensformen einer multikulturellen Gesellschaft schärft“ (Habermas, 1990: 642f.).

¹⁵⁸ Zur Bedeutung dieser Entwicklung speziell für die Bundesrepublik vgl. Brückner wie hier im Abschnitt (IV) dargestellt.

subjektstabilisierender Vergesellschaftung reicht die Konzeptualisierung von „Identität“ bei Habermas nicht heran. Sein primäres Projekt ist die Rekonstruktion normativer Rationalitätsstrukturen, nicht die empirische Analyse gesellschaftlicher Faktizität. Er abstrahiert sowohl von der psychischen als auch von der geschichtlichen Dynamik um sich „des vernünftigen Gehalts anthropologisch tiefsitzender Strukturen in einer *zunächst* rekonstruktiv, d.h. unhistorisch ansetzenden Analyse“ (Habermas, 1981a: 561f.) zu vergewissern.

In Verbindung mit den integrationistischen Konnotationen des Identitätsmodells wird diese Konzeption zur Vorlage für nationalistische und kulturalistische Adaptionen. Die Eindeutigkeit der positiven Bewertung „kollektiver Identität“ als Grundlage sozialer Integration scheint nur solange unproblematisch, wie Habermas im Fluchtpunkt von „Ich-Identität“ und rationaler Kommunikationsgemeinschaft eine dialektische Vermittlung zwischen Identität und Nicht-Identität annimmt: „Die Zugehörigkeit zur idealen Kommunikationsgemeinschaft ist [...] konstitutiv für beides: für das Ich als Allgemeines und das Ich als Einzelnes“ (Habermas, 1981b: 148). Dieser Lesart zufolge schafft die universalistische „Identitätsformation“ des rationalen Diskurses durch die Abkehr von legitimierenden spezifischen Traditionen zugleich die Möglichkeit der Subjekte, sich in ihrer Individualität und Einzigartigkeit zu entfalten. Die Ambivalenz dieser Konzeption wird jedoch dann offensichtlich, wenn Herkunft und Tradition ein größeres Gewicht beigemessen und zugleich an der Bedeutung „kollektiver Identität“ als einheitsstiftender und soziale Integration generierender Entität festgehalten wird. Im Identitätsmodell von Habermas liegen durch die Betonung von Integration und individueller Identifikation mit gesellschaftlichen Strukturen formal diejenigen Elemente bereit, die im Zuge der Nationalisierung des Identitätsbegriffs in der Bundesrepublik relevant werden. In der Kombination mit seiner Theorie postnationaler Konsenserzeugung sorgt die Positivität des Identitätsbegriffs dafür, dass sein Ansatz sowohl eine ausreichende Angriffsfläche für nationale Gegenbesetzungen, als auch Anknüpfungspunkte für diese auf Nation rekurrenden Konsenstheorien bietet. Die Frage lautet daher: Was passiert mit „Identität“, wenn man den Fluchtpunkt des kontrafaktisch diskursiven Konsens demokratischer Willensbildung durch Nation ersetzt?

(II) „Identität“ als historischer Sinnersatz

Anhand des achten Kolloquiums der Gruppe „Poetik und Hermeneutik“, das 1976 in Bad Homburg stattfand, lässt sich gut nachvollziehen, dass Habermas' Konzeption „kollektiver Identität“ verbreitet rezipiert wurde. Der 1979 veröffentlichte Tagungsband trägt den

schlichten Titel *Identität* und versammelt auf über 700 Seiten Beiträge prominenter deutscher Geisteswissenschaftler wie Christian Meier, Max Imdahl, Niklas Luhmann, Hans-Ulrich Gumbrecht, Dieter Henrich, Hermann Lübke und Odo Marquard u.a. Anknüpfend an den sozialwissenschaftlichen Diskussionsschwerpunkt wollte man auf der Höhe der Zeit sein, denn schließlich war es inzwischen nur zu deutlich, dass „Identität“ „ein gegenwärtig breit und heftig diskutiertes Thema“ darstellte (Marquard, 1979: 11). Aus den unterschiedlichsten Perspektiven wurde daher versucht „Identität“ für das eigene Gebiet und Thema fruchtbar zu machen: Neben *Formen narrativer Identitätskonstitution im Höfischen Roman* (Warning, 1979 [1976]) und *Die Identität des Gedichts – Hölderlin als Paradigma* (Stierle, 1979 [1976]) finden sich dort auch mehrere Arbeiten zu kollektiver und nationaler „Identität“, wie z. B. *Barbarossas Erwachen – Zur Geschichte der deutschen Identität* (Borst, 1979 [1976]), *Die politische Identität der Griechen* (Meier, 1979 [1976]), *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden* (Koselleck, 1979 [1976]) sowie *Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie* (Lübke, 1979 [1976]-b). Wenn dabei überhaupt explizit auf die einschlägigen sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien eingegangen wird und nicht die Verwendung „kollektiver Identität“ so selbstverständlich erscheint, dass diese nicht weiter erläutert wird wie beispielsweise bei Arno Borst und Reinhart Koselleck, orientieren sich die Anknüpfungsbestrebungen der Autoren häufig an Habermas.¹⁵⁹

Der Beitrag von Borst zur „deutschen Identität“ ist jedoch deswegen hier interessant, weil er sich darin auf die Ankündigung der großen Ausstellung *Die Zeit der Staufer* in Baden-Württemberg im sogenannten „Stauferjahr“ 1977 bezieht. Er zitiert aus dem Ankündigungstext: „Denn es ist mit ein Ziel der Ausstellung, geschichtliches Bewußtsein zu schärfen, das uns hilft, *unsere historische Identität wieder zu gewinnen und zu vertiefen*“ (zit. nach Borst, 1979 [1976]: 19, Herv. S. Siems). Genau an diese Formulierung knüpft Borst dann seine Ausgangsthese eines politisch abhängigen Wandels der „historischen Identität“ der Deutschen, den er aus den unterschiedlichen Bedeutungen Barbarossas herleitet. Auch ohne hier auf seine Ausführungen zur Transformation der Barbarossasymbolik näher einzugehen, zeigt dieser Bezug, dass „deutsche Identität“ als Stichwort vereinzelt schon 1976 in der Politik angekommen ist. Auch gebraucht Borst in seinem Fazit bereits die Formel von der „Krise der Identität“, die „eine sehr deutsche Krise“ (Borst, 1979 [1976]: 60) sei, und nimmt damit die wiederkehrende Klage in den

¹⁵⁹ Ein erster Hinweis darauf findet sich im Personenregister des Sammelbandes, der für Habermas genauso viele Nennungen wie für Mead verzeichnet, nämlich 16, während Erikson nur auf 12 Einträge kommt, Krappmann auf sechs und Dubiel lediglich ein einziges Mal erwähnt wird.

politischen Sinnstiftungsversuchen in den 80er Jahren über einen angeblichen Verlust „deutscher Identität“ vorweg.¹⁶⁰

Im Gegensatz zu den erläuterungslosen Verwendungen kollektiver Identität knüpft Christian Meier in seinem Text über *Die politische Identität der Griechen* an die Hegelpreisrede von Habermas an und verweist außerdem noch auf Eriksons *Dimensionen einer neuen Identität* und Luckmanns Theorie der Ich-Identität.¹⁶¹ Die analytische Tauglichkeit des Identitätsbegriffs ist für ihn dabei gänzlich selbstverständlich. Mit ausdrücklichem Bezug auf Habermas stellt er fest: „Daß es sinnvoll ist, von der Identität von Gruppen und Gesellschaften zu sprechen, scheint mir auf der Hand zu liegen“ (Meier, 1979 [1976]: 385). Im Folgenden versucht er „Identität“ als zentralen Begriff für eine Untersuchung des Politischen in der griechischen Polis im 5. Jahrhundert v. Chr. auszuweisen. Insbesondere konzentriert er sich auf die Zuordnungslogik von „Ich“- und „Gruppenidentität“, wonach „eine die individuellen Lebensgeschichten übergreifende Identität der Gruppen [...] geradezu Bedingung für die Identität des Einzelnen“ (Meier, 1979 [1976]: 386) sei. Entsprechend fallen auch bei ihm die Konnotationen aus: Es geht auch hier um kulturelle Orientierung, feste Normen und Werte, Kohärenz, aber vor allem um die Frage sozialer Zugehörigkeit. „Identität“, so Meier, umfasst als Begriff „das Zugehörigkeitsgefüge einer Gesellschaft“ (Meier, 1979 [1976]: 389), durch das die Bedingungen individuellen Handelns und gemeinschaftlichen Selbstverständnisses als spezifische Struktur bestimmt werden können. Und da „Identität“ damit auf die Totalität eines spezifischen Vermittlungsverhältnisses von Individuum, Gesellschaft und Geschichte ziele, „leistet diese Kategorie etwas, was, soweit ich sehe, keine andere vermag“ (Meier, 1979 [1976]: 406).

Im Unterschied zu Meiers affirmativem Bezug auf Habermas reagieren Hermann Lübke, Odo Marquard und Michael Stürmer ablehnend auf „die neue Identitätsphilosophie von Jürgen Habermas“ (Marquard, 1979 [1976]: 351). Negiert wird vor allem die universalistische Ausrichtung, die „kollektive Identität“ mit einem demokratischen Konsens rationaler Willensbildung konvergieren lässt. Dies wird besonders bei Lübke deutlich. Bei ihm lässt sich mindestens seit 1972, also zeitlich parallel zu Habermas, eine Verwendung „kollektiver Identität“ nachweisen, die im erklärten Gegensatz zum kommunikationstheoretischen Entwurf von Habermas steht.¹⁶²

¹⁶⁰ Vgl. unten: Kapitel 5.

¹⁶¹ Zur Anknüpfung an Habermas vgl. (Meier, 1979 [1976]: 371 FN 2 u. 386 FN 40 u. 387 FN 42); zum Bezug auf Erikson vgl. (Meier, 1979 [1976]: 386 FN 41 u. 387) und Luckmann vgl. (Meier, 1979 [1976]: 385 FN 38).

¹⁶² Vgl. dazu: (Lübke, 1972: 8ff.; 1973a: 130ff.; 1973c: 166ff.; 1975b: 48; 1979 [1976]-b).

Lübbe führt den Topos immer im Kontext einer Bestimmung von Besonderheit und Zugehörigkeit ein, die durch Geschichte verbürgt sein sollen. „Identität“ sei die Antwort auf die Frage, wer wir sind. Seiner Meinung nach ergibt sich diese Antwort umfassend aus der eigenen Geschichte, durch die außerdem auch soziale Zugehörigkeit festgelegt wird, indem sie klärt, wohin wir gehören. Daher bestehe der „Geltungscharakter“ so verstandener Geschichte in erster Linie darin, dass sie „unsere individuelle und vor allem unsere kollektive Identität, d.h. die Identität unserer Zugehörigkeiten“ (Lübbe, 1972: 9) verbindlich bestimmt, wobei diese Bestimmung zugleich die Notwendigkeit einer Selbstbehauptung gegen andere einschließt: Die historisch bestimmten „Identitäten“ als Formen von „Zugehörigkeiten [...] sind als Kriterium von Loyalität und Illoyalität wirksam, und sie liefern die Charakteristik, nach der im Extremfall der Feind identifiziert wird“ (Lübbe, 1972: 10). Geschichte wird dabei von Lübbe als kontingente Folge von Ereignissen begriffen, über die der Einzelne zwar nichts vermag, die aber dennoch als „Prämissen der Identität“ (Lübbe, 1972: 14) dem Handeln der Subjekte zugrunde liegen. Diese Konstruktion „kollektiver Identität“ ist somit ein direkter Angriff auf die Position von Habermas im „Positivismusstreit“.¹⁶³ Das Ideal eines im Rahmen rationaler Anerkennungsverhältnisse kommunikativ erzeugten Konsens als „Gruppenidentität“ wird genau dann unmöglich, wenn sich ein kollektiv handlungspraktisches Selbstverständnis einer zufälligen historischen Genese verdankt und gleichzeitig Abgrenzung nach Außen für diese Form der Zugehörigkeit konstitutiv ist. Daher weist Lübbe den Rationalitätsanspruch zurück, welcher der Habermas’schen Konstruktion eines lebensweltlichen, diskursiv erzeugten Einverständnisses als „Gruppenidentität“ immanent ist: „Das Ganze unserer geschichtlichen Existenz, unsere Identität, ist auf diese praktisch argumentierende Weise *einer Begründung ihrer ›Vernünftigkeit‹ weder fähig noch bedürftig*, oder besser: es ist nicht erkennbar, welchen Sinn die Forderung haben soll, jenes ›Ganze‹ nach Kriterien der Vernunft zu rechtfertigen oder zu verwerfen. [...] Unsere historisch-genetische Identität, das ›Ganze‹ unserer geschichtlichen Existenz, ist ein Faktum, keine Notwendigkeit aus Vernunft“ (Lübbe, 1972: 15, Herv. S. Siems). Dieser Kern von Lübbes Identitätskonstruktion lässt sich in allen Texten der siebziger Jahre wiederfinden.

Im selben Zeitraum kann man eine Zuspitzung des Angriffskurses gegen „die Linke“ im Allgemeinen und gegen Habermas im Besonderen feststellen.¹⁶⁴ Lübbes zunächst in erster Linie gegen die Hochschulreform und die studentische Protestbewegung gerichtete Attacken werden – auch darin ist Lübbe der Antipode zu Habermas – mit dem

¹⁶³ Das macht Lübbe auch in einer Anmerkung explizit: Vgl. (Lübbe, 1972: 15 FN 5).

¹⁶⁴ Vgl. dazu besonders: (Lübbe, 1973a; b; 1975b; a).

argumentativen Rüstzeug von Arnold Gehlen und Niklas Luhmann angereichert und zu einer Theorie gesellschaftlichen Orientierungsverlusts verallgemeinert. In Antizipation der Intellektuellenkritik von Gehlen gilt auch Lübbe die gesellschaftliche Gegenwart als in toto undurchdringliche systemische Komplexität und die Kritik an gesellschaftlichen Missständen als kompensatorische Reaktion auf diesen Orientierungsverlust, der zu dogmatischen Verhärtungen im scheinkritischen intellektuellen Engagement führe, um dadurch in einem verzweifelten Versuch noch irgendeinen Sinn aufrecht erhalten zu können. Diese Zuspitzung in Lübbes Angriffskurs führt schließlich zu Pamphleten, deren Stil Habermas feinfühlig als Ersetzung des kritischen Arguments durch „so etwas wie einen paramilitärischen Einsatz an der semantischen Bürgerkriegsfront“ (Habermas, 1979: 21) kommentiert.¹⁶⁵ Ins Jahr dieser Einschätzung von Habermas fällt auch die Veröffentlichung von Lübbes Text *Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie*, der sich als Gegenentwurf zur Hegel Preisrede von 1974 liest. Deutlicher als in seinen vorangegangenen Arbeiten nimmt Lübbe hier eine konträre Besetzung des Identitätsbegriffs vor: Wollte Habermas zeigen, dass in modernen Gesellschaften eine auf Abgrenzung beruhende „Gruppenidentität“ nicht länger möglich ist, so bemüht sich Lübbe um den Beweis des Gegenteils. Ausgehend von seiner Bestimmung von „Identität“ als geschichtlich entstandene, willkürliche Form von Unverwechselbarkeit und Besonderheit, die dazu dient soziale Zugehörigkeiten festzulegen, wird eine „universalistische Identität“ verworfen. Demgegenüber bestimmt Lübbe Geschichte als Prozess einer „Systemindividualisierung“ (Lübbe, 1979 [1976]-b: 277). Explizit gegen Habermas heißt es: „Unsere Identität steht nicht zur Disposition unseres Willens, und es wäre deswegen auch sinnwidrig, Verantwortlichkeit für sie konstituieren zu wollen. In ihrer hier gegebenen Charakteristik als Antwort auf die Frage, wer einer sei, umfaßt Identität personal, kollektiv und institutionell mehr als das, was wir reflexiv in Prozessen kommunikativer Interaktion über explizite Anerkennung der Geltungsansprüche gewinnen, die, nach Jürgen Habermas, als universalpragmatische Bedingungen ihrer Möglichkeit der Kommunikation stets schon zugrunde liegen. [...] das Identitätskonzept meint Subjekte mit Einschluß dessen, was sie durch ihre disparaten und singulären Herkunftsgeschichten sind. Identität ist das, was die Grenzlinien unserer gerade nicht verallgemeinerungsfähigen Zugehörigkeiten bestimmt, über die wir allein sagen können, wer ‘wir’, nämlich im Unterschied zu den jeweils ‘anderen’, sind. *Es hätte tiefreichende, nämlich moralisch und politisch im Extremfall terroristische Konsequenzen, diese herkunftsgeschichtlichen Identitäten für reliquhafte*

¹⁶⁵ Gute Beispiele für Entgleisungen gegenüber der „Linken“ und Habermas liefert *Unsere stille Kulturrevolution* (Lübbe, 1976).

Bestände zu halten“ (Lübbe, 1979 [1976]-a: 656, Herv. S. Siems).¹⁶⁶ Auch hier variiert Lübbe mit der Beschwörung terroristischer Konsequenzen sowie einer notwendig willkürlich und nichtintendiert ablaufenden Geschichte Gehlens Ressentiment gegen Aufklärung und Mündigkeit.¹⁶⁷ Im Umkehrschluss setzt Lübbe die identitätsverbürgende Herkunftsgeschichte entsprechend fundamental an. Das hat zur Folge, dass nicht die sprachpragmatisch fundierte „kollektive Identität“ von Habermas, sondern vielmehr Lübbes Konstruktion selber den Vorschein „terroristischer Konsequenzen“ beinhaltet. In seiner Lesart bekommt Herkunftsgeschichte den unhintergehbaren und gleichzeitig irrationalen Charakter primordialer Legitimität. Die Ablösung des individuellen und kollektiven Selbstverständnisses von rationaler Rechtfertigung, die Betonung notwendiger Selbstbehauptung gegenüber dem als fremd Konstruierten sowie schließlich die scheinbare Unmittelbarkeit zwischen den Subjekten und einem essentialistischen „wir“, die dem orientierenden Selbstverständnis aus der Geschichte die falsche Weihe von Natürlichkeit und Homogenität verleihen, sorgen für einen deterministischen und „dissoziativen“ (Devereux, 1970: 131) Charakter „kollektiver Identität“ bei Lübbe. Ihrer logischen Form nach beinhaltet diese Bestimmung den Ausschluss der Differenz, die in politische Überzeugungen und gesellschaftliche Praxis übersetzt durchaus das totalitäre Potential besitzt, das Lübbe Habermas unterstellt.

Doch eine Rechtfertigung der Verfolgung oder Aussonderung Anderer mit Hilfe einer zum kollektiven Schicksal stilisierten Geschichte ist nicht Lübbes Intention. Allerdings bleibt er, wie Henrich moniert, bei seinem Modell „ausgrenzender Verständigung über eigene Identität“ (Henrich, 1979 [1976]: 662) und verfehlt insofern, dass Kultur immer auch Fremdes einschließt, sie der Raum ist, in der es zur Begegnung mit dem Fremden kommt.¹⁶⁸ Außerdem bleibt bei Lübbe grundsätzlich die Möglichkeit sich kritisch zur

¹⁶⁶ Vgl. auch (Lübbe, 1979 [1976]-b: 280f.).

¹⁶⁷ Vgl. hier besonders: (Gehlen, 1952): Gehlen kann in dem aufklärerischen Bestreben, die Menschen von ihnen äußerlich erscheinenden heteronomen Zwängen zu befreien nichts anderes als drohendes Chaos erblicken. Er verwendet dafür mehrmals die Formel vom „jakobinischen“ Terror und resümiert: „Wer das Gefühl der Freiheit und der großen Bestimmung des Menschen enthusiastisch realisieren, wer diese ungeheure Entlastung dahinströmend erleben will, wer in diesen Gedanken sein Herz höher schlagen fühlt, der ist nach einem rätselhaften Verhängnis der Schrittmacher der Guillotine“ (Gehlen, 1952: 244). Und auch für ihn gilt der geschichtliche Prozess als notwendig kontingent, da „wo immer Menschen zusammenkommen, [...] unbeabsichtigte und unvorhergesehene Prozesse in Gang gesetzt“ würden (Gehlen, 1952: 232).

¹⁶⁸ Dies betont z.B. Erdheim in seiner Anknüpfung an die Freudsche Kulturbestimmung. In dieser Perspektive ist nicht Kultur das schlechthin Vertraute, gleichsam eine Weiterentwicklung der familiären Situation, sondern durch die Beteiligung und Einbeziehung des Fremden geradezu der Gegensatz zur Familie. Kultur haftet immer auch der Zug des Unheimlichen an. Jede Kultur habe dabei besondere Mittel für diese Auseinandersetzung mit dem Fremden. Erdheim verweist hier in erster Linie auf Kunst, Religion und Wissenschaft, aber auch auf Gastfreundschaft und Inzesttabu. Der Gegensatz zur Kultur ist aus dieser Perspektive die Aggression: Gilt die Kultur als Werk des Eros, der die Menschen verbindet, so die Aggression als Quelle der Isolation und Abschottung vor dem, was als Fremd gilt: „Aus dieser Sicht erscheint Fremdenfeindlichkeit als eine die Kultur als Ganzes bedrohende Tendenz“ (Erdheim, 1992: 735).

eigenen Geschichte zu verhalten unberücksichtigt, was immerhin den Gedanken nahelegen würde, dass ein herkunftsbedingtes Selbstbewusstsein kein „nur zu konstatierendes Wachstumsprodukt und insofern gänzlich unhintergebar Nullpunkt der historischen Orientierung sein kann“ (Henrich, 1979 [1976]: 662).

Hauptsächlich jedoch zielt Lübbes Version einer in kontingenter Geschichte fundierten „kollektiven Identität“ auf einen Gegenentwurf zum gattungsgeschichtlichen Rekonstruktionsmodell von Habermas (vgl. Lübbe, 1979 [1976]-a: 656f.). An die Stelle einer rationalen Nachkonstruktion logischer Entwicklungsstrukturen tritt eine Instrumentalisierung der Geschichte für die Legitimierung gesellschaftlicher Gegenwart. Eine *per definitionem* disparate und singuläre Herkunftsgeschichte taugt zwar nicht zur Feststellung von Entwicklungslogiken, aber als Traditionsersatz. Denn die Historie soll in Hinblick auf Wertezwischenfall und moderne Formen gesellschaftlicher Desintegration kompensatorisch wirken, indem sie zum Zweck der Identitätsbildung die Präsentation geschichtlicher Narrative anbietet. Die Funktionalisierung der Geschichtswissenschaft zur Erzeugung von Selbstbewusstsein durch den geschichtswissenschaftlich besorgten Rechenschaftsbericht über die eigene, kollektive Besonderheit, nennt Lübbe die „Identitätspräsentationsfunktion von Historien“ (Lübbe, 1979 [1976]-b: 282). Und auf diese kommt es an: Sie „hält eigene und fremde Identität vergegenwärtigungsfähig“ (Lübbe, 1979 [1976]-b: 291) und liefert so, was der moderne Mensch dringend benötigt, Orientierung und ein Bewusstsein von Zugehörigkeit. In Anbetracht eines „Kompetenzverlusts des common sense durch anwachsende Schwierigkeiten, Erfahrungen kulturell zu konsolidieren und zu tradierungsfähigen Orientierungen zu verarbeiten“ (Lübbe, 1979 [1976]-a: 658f.) kompensiere eine historische Identitätsvergegenwärtigung „die Gefahr temporaler Identitätsdiffusion, der wir als Referenzsubjekte geschichtlicher Prozesse unterliegen, soweit wir unter Bedingungen realer Beschleunigung dieser Prozesse uns zu anwachsenden Teilen eigener Vergangenheit reflexiv nicht mehr als solchen verhalten können“ (ebd.).

Diese Frontstellung des Lübbeschen Identitätsmodells zu Habermas wird auch von Marquard betont. In seiner Untersuchung der Genealogie der Identitätsdebatte in den Geisteswissenschaften stellt er das Aufkommen „neuer Identitätsphilosophien“ fest, für die „Habermas und Lübbe als ihre gegenwärtigen Repräsentanten gelten“ (Marquard, 1979 [1976]: 363) könnten. Seiner Darstellung nach bilden diese dabei ein sich komplementär ergänzendes Gegensatzpaar: „Beide gegenwärtig neuen Identitätsphilosophien – die Allgemeinheitsidentitätsphilosophie von Habermas und die Besonderheitsidentitätsphilosophie von Lübbe –, so kontrovers sie sich geben, gehören zusammen; sie sind feindlich Brüder: es gibt die eine, weil es die andere gibt“ (Marquard, 1979 [1976]: 364). Mit dieser Einschätzung trifft Marquard durchaus etwas Richtiges, denn die Umwertung des

Identitätsbegriffs von Lübbe findet, wie gezeigt, als Abgrenzungsbewegung zur Konzeption von Habermas statt. Doch das meint Marquard nicht und das würde auch seine Komplementaritätsthese nicht decken. Um Habermas zum ergänzenden Gegenspieler von Lübbe zu machen, ist vielmehr eine entscheidende Verkürzung in der Darstellung seiner Theorie notwendig: Die Operation von Marquard ist simpel, aber wirkungsvoll. Er unterschlägt die eigentliche Pointe der Habermas'schen Identitätstheorie, die in der Annahme eines individuellen Freiheitsgewinns aufgrund eines lebensweltlichen Rationalitätszuwachses liegt. War für Habermas in der Idee einer weltbürgerlichen „Identitätsformation“ mit dem Zerfall von legitimierenden spezifischen Traditionen zugleich die Möglichkeit der Subjekte, sich in ihrer Individualität und Einzigartigkeit zu entfalten, eingeschlossen, so negiert Marquard gerade diese Zielvorstellung. Im Vorgriff auf „postmoderne“ Varianten einer Aufklärungskritik, die behaupten, dass eine an universalistische Prinzipien rückgebundene Aufklärung totalitär sei,¹⁶⁹ erblickt er in der universalistischen „Identität“ kommunikativer Verfahrensprinzipien einen Uniformierungseffekt, dessen Opfer die Individualität der darunter lediglich subsumierten Subjekte sei. Er unterstellt damit Habermas einen „Zugehörigkeitsvollzug zum Emanzipations-Wir, dessen Besonderheit die Unbesonderheit ist, allgemein zu sein. Dabeisein ist alles“ (Marquard, 1979 [1976]: 352). Diese verfälschende, weil verkürzende Darstellung ermöglicht sodann die scheinbare Einlösung der Komplementaritätsbehauptung. So wie Lübbe den Identitätsbegriff als Ausdruck geschichtlicher Besonderheit vereinseitigt, würde Habermas umgekehrt auf der Überwindung von Partikularitäten beharren und eben eine „Allgemeinheitsidentitätsphilosophie“ propagieren. „Mit anderen Worten: die neoidentitätsphilosophische Minimalrepetition der klassischen Geschichtsphilosophie, für die Habermas repräsentativ ist, bewirkt ein Besonderheitsdefizit. – Dieses Besonderheitsdefizit ruft nach Kompensationen; die Wirklichkeit arbeitet an der Wiederkehr dieser verdrängten Besonderheiten“ (Marquard, 1979 [1976]: 363f.). Die Folge dieser Stilisierung ist, dass sich Marquards Position derjenigen von Lübbe annähert. Wenn die Wirklichkeit nach Kompensation verlangt, scheint Lübbes Interpretation der Geschichte als „Identitätspräsentationsfunktion“ adäquat. Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch Marquard sich unter Berufung auf Joachim Ritter sicher ist: „Zukunft braucht Herkunft“ (Marquard, 1979 [1976]: 358). Marquard teilt ausdrücklich Lübbes Einschätzung einer im beschleunigten Wandel untergehenden sicheren Orientierung. Die lebensweltlichen Kontinuitäten sind hiervon bedrohlich entwertet, so dass Vertrauensschwund, soziale Desintegration und Orientierungskrisen als Folgeerscheinungen sichtbar und Versiche-

¹⁶⁹ Diese Argumentation findet sich z. B. bei Wolfgang Welsch (Welsch, 1988).

rungen als geschichtliche Identitätserzählungen benötigt werden. „Der moderne Verlust des Wesens verlangt als sein Minimalsurrogat die Identität“ (Marquard, 1979 [1976]: 362). Wie schon bei Lübbe zu beobachten, zeigt sich in Marquards Vorstellung von „Identität“ als nachmetaphysischem Sinnersatz, der von der Geschichtswissenschaft im Angebot gehalten werden kann, ein Zurücktreten der Erkenntnisfunktion zugunsten von Sinnerzeugung. Die in den 80er Jahren in der Bundesrepublik zu konstatierende politische Instrumentalisierung von Geschichte wird in ihren Ansätzen theoretisch affirmiert und vorbereitet. Statt um Aufklärung geht es um Tröstungen für diejenigen, die der gesellschaftliche Prozess sinn- und orientierungslos zurücklässt. Die gegenaufklärerische Funktionalisierung der Geschichte von Lübbe und Marquard verwandelt Wissenschaft in eine Institution nationalistischer Sinnstiftung, die auf eine gesellschaftsgerechte Bedarfsdeckung in der Vergegenwärtigung von Minimalsubstituten spezialisiert ist, weil Einsicht angeblich nicht länger zu haben ist.

Der Unterschied zu Lübbes „Identitätspräsentationsfunktion“ liegt dabei darin, dass Marquard dieses Modell nicht nur als wirklichkeitsadäquates Konzept, sondern zugleich selbst als Ausdruck einer durch die gesellschaftlichen Strukturen ermöglichten Diskussion deutet. Seiner Überzeugung nach produziert der gesellschaftliche Prozess sowohl Orientierungsverluste, als auch eine Form systemischer Integration, die sich vom Wissen und Wollen der Menschen abgekoppelt hat. Gehlens „Posthistoire“ erscheint bei ihm in Luhmannscher Terminologie: Erst eine über Systemintegration stabilisierte Gesellschaftsform sorgt für philosophische Identitätsdebatten, da sie diese Debatten über „Identität“ gleichzeitig möglich und sinnlos macht. Sinnlos sind sie aufgrund der von den Subjekten unabhängig gewordenen Kontinuität stabiler Teilsysteme, die den Lauf der Gesellschaft absichern. Auf dieser Basis wird die moderne Suche nach „Identität“ jedoch möglich und nötig zugleich, weil die systemische Integration zwar den Bestandserhalt sichert, lebensweltliche Traditionen jedoch zerstört, ohne dass dadurch neue, als sinnvoll erfahrbare Handlungsorientierungen entstehen könnten. Die Identitätsdiskussion selbst besitzt somit für Marquard einen Doppelaspekt: „Einerseits kompensiert sie Identitätskrisen, die aus der modernen Temposteigerung des sozialen Wandels sich ergeben; andererseits lebt sie – sozusagen parasitär – vom Zugewinn an Funktionsstabilität der sich funktional ausdifferenzierenden Teilsysteme gerade der modernen Gesellschaft“ (Marquard, 1979: 11f.).

Doch gleichgültig, ob man wie Marquard Identitätsdebatten als Komplementärererscheinung einer fortschreitenden Systemintegration betrachtet, oder mit Lübbe dabei bleibt, „kollektive Identität“ im Sinne essentialistischer Herkunftsgeschichten zu bestimmen, beide Versionen postbürgerlicher Identitätstheorie setzen auf die Kompensation gesells-

chaftlichen Traditionsverlustes durch Vergegenwärtigung einer geschichtlich-genetischen „Identität“. Und beide negieren, je auf ihre Weise, den Versuch von Habermas mit dem Identitätsbegriff eine reale Dialektik von gelungener Individualität und universalistischen Normen festzuhalten. Erhalten bleiben jedoch die schon in der Konzeption von Habermas dominanten Konnotationen: Beim Stichwort „kollektive Identität“ geht es auch hier um gesellschaftliche Integration über normative Orientierungen, Kohärenz, Homogenität, Sinn und damit letztlich immer um die Beantwortung der Frage, wer *wir* sind. Nur dass an die Stelle einer selbstbewussten Erzeugung kollektiven Selbstverständnisses im rationalen Diskurs die Macht der Geschichte zur Legitimation exklusiver sowie primordialistisch verstandener Besonderheit tritt. Diese Modifikation ist allerdings ein Unterschied ums Ganze: Die aufklärerische Idee der Versöhnung von Besonderem und Allgemeinem wird durch eine Subsumptionslogik ersetzt, der Abgrenzung nach Außen und Homogenität nach Innen immant ist. Entsprechend vermittelt diese Umschriftung „kollektiver Identität“ den ontologischen Schein natürlicher Einheit. Ein sich herkunftsgeschichtlich legitimierendes Selbstverständnis ist nicht, wie Lübke unterstellt, deswegen kompensatorisch funktional, weil die eigene Geschichte als einzige prädestiniert ist eine Erklärung hierfür zu übernehmen, sondern weil diese Form kollektiver Subjektivität eine einfache Antwort gibt: Sie übersetzt komplexe und abstrakte Vermittlungszusammenhänge von Subjektivität und Gesellschaft in eine vermeintliche Unmittelbarkeit gemeinsamer Herkunft. Das Abstrakte verkehrt sich hier ins scheinbar Konkrete.

(III) Die Nationalisierung des Identitätsbegriffs

Der Gedanke an eine Kompensation von Orientierungsverlust durch Geschichte, Herkunft und Tradition fasst dabei durchaus eine Zeiterfahrung in Gedanken, die auch mit Prozessen der „Desintegration und Traditionalisierung“ (Brückner) nach dem Zerfall der Protestbewegung zusammenhängen, die sich in Spontikum, ML-Zirkeln und neuen Alternativbewegungen umsetzten. Unter der Koalition von SPD und FDP kam es statt der noch von Brandt vertretenen Programmatik „mehr Demokratie zu wagen“, im Zuge der Terroristenbekämpfung zu einem weitgehenden Ausbau der staatlichen Eingriffsmöglichkeiten und Sicherheitsvorkehrungen. Die Wirtschafts- und Ölkrise, die „Grenzen des Wachstums“, die Diskussion um „Berufsverbote“, der Ausbau der Sicherheitsorgane und der RAF-Terrorismus bestimmten die politische Diskussion und Realität in der Bundesrepublik jener Jahre. Dabei verstärkten sich in den oppositionellen Strömungen

Antiintellektualismus und Theoriefeindlichkeit.¹⁷⁰ Dies äußerte sich bei den neuen sozialen Bewegungen durch eine Abkehr von gesellschaftstheoretischen und intellektuellen Positionen und auf der Seite der ML-Zirkel und K-Gruppen durch die dogmatische Verhärtung von Theorie. Von einer „politischen Intellektuellenbewegung“ (Krahl) konnte daher keine Rede mehr sein. Parallel dazu kam es zur verschärften Stigmatisierung und Diffamierung kritischer und selbst liberaler Positionen in der Öffentlichkeit.¹⁷¹ Die öffentliche Hetze auf Linksintellektuelle erreichte mit dem Deutschen Herbst 1977 einen Höhepunkt, „als die konservativen Parteien für kurze Zeit eine durch den Terrorismus, insbesondere die Entführung und Ermordung des Arbeitgeberpräsidenten Schleyer ausgelöste kritische Stimmung für ein Pogrom gegen Linksintellektuelle ausbeuten wollten“ (Habermas, 1986b: 50f.).

Die Ritterschüler Marquard und Lübke liefern mit ihren Beiträgen implizit intellektuelle Angebotsstrategien für diesen nationalistischen *roll back*, der zentral auf den Identitätsbegriff setzt. Für die siebziger Jahre gilt: National identity was in the air. Und schon zur Zeit der Veröffentlichung des achten Bands *Poetik und Hermeneutik* rollt in der Bundesrepublik eine Welle nationalisierter Identitätszuschreibungen. Dies lässt sich mit am eindrucksvollsten an den von Habermas herausgegebenen zwei Bänden *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* ablesen, die im gleichen Jahr erscheinen. Dieses Projekt ist in erster Linie als Gegenreaktion auf die Etablierung einer „Neuen Rechten“ (Habermas, 1979: 17) in der Bundesrepublik zu verstehen. Nach dem Ende der durch die studentische Protestbewegung geprägten „Reformphase“ bis 1972, so Habermas, kommt es zu einer dann „einsetzenden Restaurationsphase, der sogenannten Tendenzwende“, die er „als Symptom eines Gesinnungswandels, der die Mentalität des Kalten Krieges von der Fixierung auf den äußeren Feind löst, und für die Ausgrenzung des inneren Feindes mobilisiert“ wertet (ebd.).¹⁷² Daher stellt Habermas in seiner Einleitung fest, dass die „Republik auch im dreißigsten Jahr ihres Bestehens noch auf tönernen Füßen steht und daß sie gegen die, die sich heute nicht mehr genieren, ein Zuviel an Demokratie offen zu beklagen, verteidigt werden muß“ (Habermas, 1979: 12).

¹⁷⁰ Vgl. hierzu unten: Abschnitt (IV); aber auch: (Claussen, 1985; 1993).

¹⁷¹ Wie sehr in den siebziger Jahren kritische Stellungnahmen und linke Positionen kriminalisiert und diffamiert wurden, ist z.B. an dem Vorwurf „Sympathisant“ der RAF zu sein, abzulesen, dem selbst liberale Politiker ausgesetzt waren: F.J. Strauß machte „Sympathisanten der Baader-Meinhof-Verbrecher in der SPD- und FDP-Fraktion“ (zit. nach: Thränhardt, 1996: 234) aus. Auch drei SPD-Abgeordnete, die aus rechtlichen Bedenken gegen die Einführung der Strafgesetzbuchparagrafen 88a und 130a stimmten, „wurden in der Öffentlichkeit als ‘Sympathisanten’ der RAF verdächtigt – ein Begriff, mit dem in dieser Zeit ohnehin freigiebig umgegangen wurde“ (ebd.).

¹⁷² Das in den siebziger Jahren aufkommende Phänomen des „inneren Feindes“ untersuchen auch Brückner und Krowoza in *Staatsfeinde. Innerstaatliche Feinderklärung in der BRD* (Brückner et al., 1972).

Signifikanterweise heißt das erste Stichwort dieses Projekts „Die nationale Frage, wiederaufgelegt“.¹⁷³ Darunter finden sich vier Beiträge von Martin Walser, Horst Ehmke, Dieter Wellershoff und Iring Fetscher, wobei es allein der damalige stellvertretende Vorsitzende der SPD Bundestagsfraktion Ehmke vermeidet, in seinem Text *Was ist des Deutschen Vaterland?* (Ehmke, 1979) von „nationaler Identität“ zu reden. Bei Walser finden sich hingegen schon die entscheidenden Topoi, die vom „Historikerstreit“ bis in die Feuilleton-Debatten der neunziger Jahre reichen: Der angebliche Geschichtsverlust „der Deutschen“ durch nationale Teilung, im Gegenzug dazu Nation und Tradition als sinnverbürgende Entitäten, das „deutsche Volk“ als Opfer internationaler Politik sowie die Relativierung der deutschen Kriegsschuld. Im Kern geht es ihm um die Wiederbelebung der Volksvorstellung als Garant nationaler Selbstbestimmung und Einheit, die der damals „links“ verortete Autor mit Ressentiment gegen kritisches Bewusstsein verbindet. In „Walsers nationalem outburst“ (Claussen, 1988b: 53) darf natürlich auch die Frage „wer sind wir?“ (Walser, 1979: 47) nicht fehlen, die dann durch eine Beschwörung unteilbarer nationaler Zugehörigkeit beantwortet wird. Im Jargon einer „Wir“-Rhetorik wird zunächst ausgebreitet, dass „unsere nationale und gesellschaftliche Ratlosigkeit eine Folge unserer Entfremdung von unserer Geschichte ist“ (Walser, 1979: 46), deren Wurzel in der künstlichen, von den „bürgerlich-feudalen Cliques der Siegermächte“ (ebd.) oktruierten Teilung liegt. Daher sei es nicht verwunderlich, dass „wir“ nicht wüssten wer „wir“ sind. Demgegenüber liegen für Walser in der nationalen Einheit des deutschen Volkes „Sinn“, „Vertrauen“ und schließlich „Tiefe“¹⁷⁴, die in ihm ein Bedürfnis nach Überwindung der Teilung auslösen, denn ein wirkliches Volk gehört zusammen und lässt sich nicht spalten: Wenn „diese Teilung glückt sozusagen für immer, dann war das, was geteilt wurde, kein Volk. [...] Ich glaube, das dadurch verfügte bestimmte Geschichtsdefizit müsse die beiden so entstehenden Gesellschaften irgendwann unfähig machen, einer Generation nach der anderen die selbstverständliche Identität zu fundieren“ (Walser, 1979: 49).

Walser sucht die Selbstverständlichkeiten, die aus langen Traditionen und nationaler Geschichte kommen sollen, und nennt sie „Identität“. Doch wo diese „nationale Identität“

¹⁷³ Dass dies durchaus zutreffend war, belegt auch der Schub an Literatur seit 1979 zur nationalen Frage. Vgl. z.B.: Greiffenhagen, Martin und Sylvia (Greiffenhagen et al., 1979): *Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands*; Sontheimer, Kurt (Sontheimer, 1979): *Die verunsicherte Republik. Die Bundesrepublik nach 30 Jahren*; Peisl, Anton u. Armin Mohler (Peisl et al., 1980): *Die deutsche Neurose. Über die beschädigte Identität der Deutschen*; Brandt, Peter u. Herbert Ammon (Brandt et al., 1981): *Die Linke und die nationale Frage. Dokumente zur deutschen Einheit seit 1945*; Gaus, Günter (Gaus, 1981): *Texte zur deutschen Frage*; Knopp, Guido (Knopp, 1981): *Die deutsche Einheit. Hoffnung, Alpträum, Illusion?*; Weidenfeld, Werner (Weidenfeld, 1981): *Die Frage nach der Einheit der deutschen Nation*; Leinemann, Jürgen (Leinemann, 1982): *Die Angst der Deutschen. Beobachtungen zur Bewußtseinslage der Nation*; Venohr, Wolfgang (Venohr, 1982): *Die deutsche Einheit kommt bestimmt*.

¹⁷⁴ Zu diesen Kategorien vgl.: (Walser, 1979: 44, 48, 49).

sein soll liegen die deutsche Teilung und Auschwitz. Dass dies die Suche nach positiven nationalen Identifikationsmöglichkeiten in der Geschichte erheblich belastet, merkt auch Wellershoff, der sich fragt, „worauf [...] sich eine nationale Identität der Deutschen noch gründen“ sollte (Wellershoff, 1979: 79). Zwar versetzt ihn diese Frage nicht wie Walser in die Abgründe nationalistischer Einheitsbedürfnisse, aber auch er spürt einem „kollektiven Sinnverlust“ (ebd.) hinterher und verwendet dafür Identitätszuschreibungen: Von „kollektiver Identität“, „nationalem Identitätsgefühl“ und „Identitätsstörung“ ist die Rede.¹⁷⁵ „Ich glaube, daß die Spannungen, Ängste und Aggressionen, die seit der sogenannten Tendenzwende Anfang der siebziger Jahre die bundesrepublikanische Gesellschaft beunruhigen, sämtlich Symptome einer kollektiven Identitätsstörung sind“ (Wellershoff, 1979: 109). In diesem Glauben steckt ebenfalls eine homogenisierende Konstruktion nationaler Integration und Befindlichkeiten. Auch von Wellershoff wird selbstverständlich auf Geschichte verwiesen, wenn es ihm um die „tief im kollektiven Seelenleben der Deutschen eingewachsenen Strukturen“ (Wellershoff, 1979: 92) geht und er ein derart zugrunde gelegtes nationales Selbstverständnis mit dem Begriff „Identität“ besetzt.

Was sich hier bei Wellershoff und Walser zeigt, wird vollends von Fetschers Beitrag *Die Suche nach der nationalen Identität* verdeutlicht: Die Rede von „nationaler Identität“ unter Rekurs auf Tradition und Geschichte ist Ende der 70er Jahre nicht länger eine Spezialität von „rechts“ verorteten Autoren. Fetscher bemerkt nach dem Zerfall der Protestbewegung ein Nachlassen von Identifikationen mit außereuropäischen Befreiungsbewegungen in der bundesrepublikanischen „Linken“ und komplementär dazu eine Hinwendung zur eigenen Nation. „Einige Linke entdeckten die Nation und beginnen ohne Zögern über ihre ›Liebe zum deutschen Volk‹ und ihren Stolz auf dessen Eigenart zu reden“ (Fetscher, 1979: 118).¹⁷⁶ Als Wortführer dieses neuen, angeblich „linken“ Nationalismus werden von Fetscher Hans-Jürgen Syberberg und Thomas Schmid angeführt. Und in der Tat sind Fetschers Zitate schlagend: Anhand der von ihm zitierten Äußerungen zeigt sich eine Kombination von Antiamerikanismus, Verharmlosung des Nationalsozialismus und eine Wiederbelebung gegenaufklärerischen Ressentiments in Floskeln von „Deutschlands Größe und Tiefe“ bei Syberberg und Schmid.¹⁷⁷ Die in Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* vorgenommene Kontrastierung von rationalistischer Zivilisation und tiefer deutscher Kultur lässt sich sowohl in Schmidts Eingeständnis seiner Faszination vom „deutschen Hang zum Absoluten“ als auch in Syberbergs Rede von einer „freiwilligen

¹⁷⁵ Vgl. (Wellershoff, 1979: 90, 95, 109).

¹⁷⁶ „Offenbar gibt es in der jüngeren Generation ein wachsendes Bedürfnis nach ›nationaler Identität‹. [...] Jetzt also taucht die Rede von einer ›spezifisch deutschen politischen Kultur‹ bei Linken wieder auf“ (Fetscher, 1979: 123).

¹⁷⁷ Vgl. dazu besonders (Fetscher, 1979: 118 - 123).

Selbstaufgabe“ einer spezifisch deutschen „Irrationalität“, durch die erst eigentlich der Krieg verloren worden sei, wiederfinden.¹⁷⁸ „Deutsche Identität“, das sind für beide scheinbar besondere Traditionen und Eigenarten, die dem „Deutschsein“ (Schmid) innewohnen sollen. Die so verstandene „Identität“ ist essentiell an Herkunft gebunden. Ihr kann man nicht entkommen. Man kann sie nur um den Preis einer Selbstverleugnung überspielen, die „in der Tradition der imperialistischen Entnazifizierung durch die gottverdammten Yankees, die die Demokratie bei uns verordnet haben“ (Schmid in: Erler et al., 1978: 113) stehen soll. Bei Schmid und Syberberg zeigt sich die Verteidigung einer angeblich unergründlichen Tiefe, einer wesenhaften Irrationalität „der Deutschen“ als Basis für Vorstellungen einer unhintergehbaren, schicksalhaften Gemeinschaft.

Und Fetscher ist von diesen Äußerungen beunruhigt. Er befürchtet, dass „kurzschlüssig wieder als Tugend rehabilitiert wird, was doch nur Produkt einer mißglückten historischen Entwicklung war“ (Fetscher, 1979: 122). Doch trotz einiger kritischer Anmerkungen bringt er ein weitgehendes Verständnis für eine „linke“ Suche nach „deutscher Identität“ auf. Für ihn gibt es ein „legitimes Bedürfnis nach nationaler Identität“ (Fetscher, 1979: 130), wie er an verschiedenen Stellen versichert: „Mir scheint der Wille, die deutsche Identität zu akzeptieren, zunächst einmal begreiflich. Wir haben zu lange verdrängt, was wir sind und wo wir herkommen“ (Fetscher, 1979: 121).¹⁷⁹ Begreiflich, wenn auch wahrscheinlich nur mit psychoanalytischen Mitteln, ist ein solches Bedürfnis ja vielleicht, aber ist es auch vernünftig? Das Wort „akzeptieren“ ist hier ausschlaggebend: Zur Verteidigung konstruiert Fetscher nämlich eine Zerstörung von Traditionen und Herkunftsgemeinsamkeiten, die er genauso essentialistisch ansetzt wie Schmid und Syberberg. Im Rückgriff auf Pasolinis Konzept einer „kulturellen Kolonisierung“ beschreibt er kapitalistische Modernisierung als Prozess einer fortschreitenden Enttraditionalisierung und zunehmenden sozialen Nivellierung, der die gewachsenen, originalen Kulturen zu vernichten drohe. Im Gegensatz dazu rehabilitiere die Suche nach „nationaler Identität“ die Eigentümlichkeiten der jeweiligen vorindustriellen Gemeinschaft. Auf diese Weise meint Fetscher im, als Suche nach „deutscher Identität“ maskierten, neuen Nationalismus von Schmid und anderen eine emanzipative Protestform gegen den Homogenisierungsdruck kapitalistischen Fortschritts zu entdecken. Dabei geht er soweit, anlässlich einer Demonstration gegen den Bau eines Kernkraftwerks in Wyhl davon zu sprechen, dass dort im Zuge des Protests gegen diese Form industriellen Fortschritts stammesmäßige Zugehörigkeiten „wiederentdeckt“ wurden (Fetscher, 1979: 127): „In Wyhl fanden sich *Alemannen* aus Oberbaden, dem Elsaß und

¹⁷⁸ Vgl. zu Schmid (Fetscher, 1979: 120f.); zu Syberberg (Fetscher, 1979: 118f.).

¹⁷⁹ Vgl. auch (Fetscher, 1979: 122, 123, 130).

der Schweiz zusammen und *entdeckten ihre uralte, hinter die Ausbildung der Nationalstaaten zurückreichende Gemeinsamkeit*. Die jüngste Suche nach einer ›nationalen Identität‹ dürfte mit jenen Bewegungen zu tun haben. Da regionale Identitäten in der Bundesrepublik kaum noch vorhanden sind (wenn man von Oberbayern absieht), weil die Wanderbewegungen insbesondere der Nachkriegszeit *alle Stämme miteinander vermischt* haben, dürfte hier die Besinnung auf eine nationale Identität eine ähnliche Funktion haben wie andernorts die regionalistischen Bewegungen“ (Fetscher, 1979: 127f., Herv. S. Siems). Fetscher entgeht offensichtlich die Widersprüchlichkeit seiner Konstruktion. Bereits die Durchsetzung des modernen Nationenprinzips zerstört die regionalen Besonderheiten und Traditionen und nicht erst Wanderungsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg. „Nationale Identität“ wäre schon deshalb etwas anderes als „regionale Identität“, weil Fetscher annimmt, dass hinter regionalistischen Bewegungen uralte, im eigentlichen Sinn vorgesellschaftliche Traditionen stehen, die doch der Nation gerade nicht in selber Form zukommen können. Fetscher scheint von einer Art Umschlagen der von ihm konstatierten kapitalistisch erzeugten kulturellen Nivellierung auszugehen: Die Fortgesetzte Auflösung von Traditionbeständen führe schließlich zum Widerstand dagegen und äußere sich in der Besinnung auf stammesmäßige Zugehörigkeiten. Fetscher gibt damit nicht nur die gesellschaftstheoretische Perspektive einer emanzipativen Transformation herkunftsbedingter Bornierungen in rationale Interessenskonflikte auf, sondern scheint außerdem zu unterstellen, dass der Prozess kapitalistischer Enttraditionalisierung doch nicht substanziell ist. Was er hingegen nicht in Betracht zieht, ist die Verschränkung von Traditionszerstörung und einer „invention of tradition“.

Wie schon Habermas erkennt Fetscher nicht die aktuelle politische Funktionalität von angeblich alten kulturellen Traditionen. Er sieht nicht, dass die Aktivierung von „alemannischen Stämmen“ in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts versucht die transatlantisch erfolgreichen Identitätspolitikern nachzuahmen, ohne dabei auf Ethnizität zurückgreifen zu können. Um so artifizieller erscheint seine Rehabilitierung kultureller Partikularismen. Weil sie von Fetscher als authentische, eigentlich vorgesellschaftliche Widerstandskräfte im Kampf gegen die Zumutungen einer kapitalistischen Eindimensionalität angesehen werden, wird er die Widersprüche nicht los. Stattdessen konnotiert er kulturelle, wahlweise nationale Traditionen ebenfalls primordialistisch. Dabei vertritt Fetscher zwar die Überzeugung, dass eine „Identifikation mit Deutschland und seiner Kultur [...] allerdings nicht notwendig die selbstkritische Auseinandersetzung“ ausschließe (Fetscher, 1979: 129), aber wie dies möglich sein soll, wenn es sich bei diesen Identifikationen um Formen authentischer Bindungen an Herkunftstraditionen handelt, die bis auf die „alemannischen Stämme“ zurückreichen, bleibt ungeklärt. Und auch seine

Belege bei Syberberg und Schmid sprechen nicht gerade dafür, dass man mit Fetscher diese Möglichkeit einer selbstkritischen Auseinandersetzung gegeben sehen könnte.

Begreifen lässt sich die von ihm konstatierte Konjunktur einer Suche nach „deutscher Identität“ hingegen erst, wenn man dieses Bedürfnis als aktuelles erkennt. Seine fälschliche Rückführung dieser Tendenzen auf eine Wiederkehr vormoderner Bindungen an Herkunft und Tradition begibt sich der Möglichkeit den ideologischen Charakter dieses neuen Identitätsglaubens zu durchschauen. Nur deswegen kann er mit dem Appell schließen, dass „die Suche nach der nationalen Identität nicht den Nationalisten der äußersten Rechten überlassen bleiben“ solle. (Fetscher, 1979: 130). In Anbetracht der weiteren Wirkung der Identitätsrhetorik in der Bundesrepublik dürfte Fetscher, was diese Forderung betrifft, allerdings nicht enttäuscht worden sein.

In der Perspektive einer Zusammenschau von Lübkes und Marquards Umschriftungen der Kategorien „kollektiver Identität“ einerseits und der in den *Stichworten* enthaltenen Verwendungen „nationaler“ bzw. „deutscher Identität“ andererseits, wird bereits ein Dilemma des „Historikersreits“ vorweggenommen: Die Rede von „kollektiver Identität“ sowohl in den apologetischen, als auch in den kritischen Stellungnahmen zu Nolte, Stürmer, Hillgruber und Hildebrand verraten eine Übereinstimmung hinsichtlich der Suche nach einem positiven deutschen Nationalbewusstsein. Die politischen Gegner in der Debatte sind sich insgeheim einig, was die integrationistische Tendenz ihrer Beiträge betrifft. Auch die liberalen Kritiker einer „Entsorgung der Vergangenheit“ (Habermas) wollen den nationalen Konsens und bieten ihn in Identitätskategorien feil. Gegen Ende des kurzen 20. Jahrhunderts hat sich das Bedürfnis nach kollektiver Sinnstiftung, nach „Identität“ durchgesetzt, soviel hatte Fetscher schon 1979 erkannt.

(IV) „Identität“ als ironischer Begriff

Doch auch wenn die Behandlung der „nationalen Frage“ in den *Stichworten zur geistigen Situation der Zeit* deutlich macht, dass sich der Terminus „nationale Identität“ sich mitsamt den essentialistischen und nationalistischen Besetzungen auch bei sich als „links“ verstehenden oder wahrgenommenen Autoren verallgemeinert hat, bedeutet dies nicht, dass es keinerlei kritische Verwendungsmöglichkeiten des Identitätsbegriffs gab. Wie bei Uwe Johnson, der die Wirtschaftwundermentalität Mitte der 50er Jahre als neue, westdeutsche „Identität“ ironisiert, indem er sie in einen Gegensatz zur nach 1945

gescheiterten deutschen Einheit stellt,¹⁸⁰ findet sich auch bei Peter Brückner, einem inzwischen nahezu vergessenen Theoretiker der „Linken“, ein distanzierendes, fast ironisches Aufgreifen des neuen sozialwissenschaftlichen Modeworts. Neben der Konzeption einer „politischen Identität“ des Subjekts (Brückner, 1978a: 189f.), die in ihrer Bestimmung als praktisch-politische Aufhebung und Wiederaneignung administrativ entfremdeter Lebenszusammenhänge quer steht zum Habermas'schen Ideal sprachlich vermittelter Versöhnung, ist vor allem in dem im gleichen Jahr erschienenen Buch *Versuch, uns und anderen die Bundesrepublik zu erklären* ausgiebig von „nationaler Identität“ die Rede. Brückner schreibt dieses Buch, das in der kurzen Zeit zwischen seinen Suspendierungsverfahren entsteht, auf Anregung von Klaus Wagenbach, um dem Bedingungsgefüge der „innerstaatlichen Feinderklärung“ (Brückner et al., 1972) auf die Spur zu kommen. „Identität“ als Kollektivkategorie spielt insofern eine Rolle, als es Brückner zentral um die Frage der sozialen Mechanismen von Integration geht. „Nationale Identität“ wird von ihm im Sinne von „Nationalgefühl“, national aufgeladener Symbole, „staatlich-nationalem Selbstbewusstsein“, „Staatsbewusstsein“, „Mentalität“ und eben „Integration“ verwendet¹⁸¹ – insofern scheint auch er den üblichen Bedeutungshorizont mitzutragen. Jedoch fällt sofort auf, dass der Terminus „Identität“ bei ihm kaum allein steht. Offensichtlich hat die Rede von „nationaler Identität“ für Brückner nur einen sehr begrenzten Erklärungswert. Sie muss durch Nebenordnungen erläutert werden, steht in Klammern und Gedankenstrichen, als Anmerkung oder in Anführungszeichen. Außerdem verliert sich die Verwendung des Begriffs im Laufe des Textes.¹⁸² Im Gegensatz zu Habermas, der – mit welchen interpretatorischen Wendungen auch immer – versucht subjektive und kollektive „Identität“ in ein systematisches Verhältnis zu bringen, und auch im Gegensatz zu Lübkes eindeutigem Definitionsunternehmen von „Identität“ als geschichtswissenschaftlichem Zentralbegriff, handelt es sich bei Brückner vielmehr um einen spielerischen, experimentellen Bezug auf diese Kategorie, dem zwar ein inhaltlicher Verwendungshorizont, aber keine theoretische Systematik zukommt.

¹⁸⁰ In seinen Frankfurter Poetikvorlesungen von 1979, in denen er versucht die Gründe zu rekonstruieren, die nach 1945 eine staatliche Einheit Deutschlands verhinderten, bezeichnet Johnson das Jahr 1955 als „jenes, in dem die Bundesrepublik ihrer nationalen Identität sicher wird: die Hochkonjunktur hat begonnen, in der Wirtschaft“ (Johnson, 1980: 374). Diese „Identität“ begreift er komplementär zum Verlust der realen Deutschen Einheit, deren Möglichkeit in erster Linie von der politischen Klasse der BRD torpediert worden sei. Spätestens Mitte der 50er Jahre war es, vor allem durch die Beitritte zu den großen „Verteidigungsbündnissen“ für Johnson mit einer solchen Möglichkeit „vorbei“.

¹⁸¹ Vgl. vor allem: (Brückner, 1978b: 15 - 45).

¹⁸² Waren im ersten Kapitel auf 38 Seiten insgesamt 26 kollektive Identitätskategorien zu zählen, so findet sich im letzten Kapitel keine einzige. Diese Begriffe stehen dreimal in Anführungszeichen, zweimal in Klammern und einmal sowohl als auch. Eine gleiche Umgangsweise findet sich beim Begriff „Nationalgefühl“, der auch immer wieder in Klammern oder Anführungszeichen erscheint.

Der entscheidendere Unterschied besteht jedoch in der theoretischen Einbindung von Brückners Begriffsverwendungen. Er ist kein Integrationstheoretiker, sondern kritisiert die Realabstraktion scheinbar homogener Massenbevölkerungen.¹⁸³ „Nationale Identität“ ist für ihn immer auch Produkt einer Herrschaftstechnik im Zeitalter der Massen und damit genuin modern und kein Residuum vorgesellschaftlichen Widerstandspotentials gegen kapitalistische Modernisierungsprozesse. Für die beiden deutschen Teilstaaten nach 1945 allerdings ist die Aufgabe der gesellschaftlichen Konsenserzeugung zugleich ein Problem – und zwar schon auf der sprachlichen und symbolischen Ebene, wie Brückner am „Bezeichnungsproblem“ (Bundesrepublik Deutschland, westdeutsch, deutsch, Teilstaat, BRD, DDR etc.) ausführt (vgl.: Brückner, 1978b: 7ff.). Die Zunahme an Delikten mit unkörperlichem Charakter, z.B. „Verunglimpfung der Bundesrepublik Deutschland“, zeigt für ihn, dass die mit Sanktionen und Zensur durchgesetzte Sprachregelung ein Instrument von Herrschaft ist. „Die Frage: ›Was ist und wie heißt des Deutschen Vaterland?‹ muß für das Daseinsgefühl der Bevölkerungen bindend beantwortet werden. Das erforderte (und erfordert noch) diesseits wie jenseits der einstigen Zonen- und jetzigen Staatsgrenzen erheblichen *ideologischen, erzieherischen* und *militärischen* Aufwand“ (Brückner, 1978b: 13, Herv. S. Siems). Doch wieso besteht in diesem kulturellen Gelände administrativer Handlungsbedarf? Brückner gibt darauf unterschiedlich weitreichende Antworten.

Seine erste setzt fundamental an: Mit der weitgehenden Auflösung realer Traditionen und direkter Abhängigkeitsverhältnisse im Prozess der Entstehung industrieller Gesellschaften im 19. Jahrhundert verändere sich auch der Ordnungsbedarf von Herrschaft. Die neu entstandenen Massenbevölkerungen sind gerade dadurch charakterisiert, dass in ihnen eine zureichende Ordnung und Stabilität nur gewährleistet sein kann, wenn die Funktionen und Gefüge der Subjekte über Bewusstsein, Gefühl, Affekt, Triebgewohnheit, Körperlichkeit und Denkneigungen in die Funktionen des Systems partiell einbezogen werden. Das ist über eine sprachliche und symbolische Repräsentation des nationalstaatlichen Zusammenhangs allein nicht zu gewährleisten. „Dem ›Vaterland‹, der nationalen Identität schwebt freilich, in der politischen Praxis fast von ihr untrennbar, auch ein Bild der ›Tugenden‹ der Eigenschaften von Menschen vor, um deren Zusammenhang und Zusammenhalt Herrschaft sich im Einigungsprozeß bemüht. Identität – als Nation, als Volk, als Staat – setzt voraus, daß Bevölkerungen ausreichend *gleichartig* (›homogen‹) sind; ihr Zusammenhang und Zusammenhalt wird durch ›soziokulturelle Homogenität‹ gestiftet. Das ist durch die Sprache allein noch nicht geleistet. Dafür bedarf es verbindender Wahrnehmungs-, Denk-

¹⁸³ Dieses Thema hat Brückner vor allem in seinen Vorlesungen von 1980/81 im ›Club Voltaire‹ weiterverfolgt. *Psychologie und Geschichte* liest sich in dieser Hinsicht wie ein erweiterter Versuch zentrale Thesen von 1978 theoretisch einzuholen. Vgl.: (Brückner, 1982: 155ff.).

und Gefühlsgewohnheiten, einer gemeinsamen Moral und Wertsphäre, und vergleichbarer – daher für die Obrigkeit kalkulierbarer – Reaktionsbereitschaften. [...] Ich werde für diesen ›kompletten‹ Zustand – Identität und Homogenität – im folgenden das Wort *Integration* verwenden“ (Brückner, 1978b: 31). Dabei geht es nicht zuletzt darum mögliche Klassenkonflikte institutionell zu regeln und latent zu halten. Ziel ist es die „subalternen Klassen“ in ein „Staatsvolk“ sozial zu integrieren, „Bevölkerung“ als Abstraktion von Klassenverhältnissen durchzusetzen. Dies sei gerade in der Bundesrepublik, die auf spezifische Weise ökonomische Modernität mit einem historischen Defizit an Demokratisierung verbinde, ein Stück Realabstraktion geblieben.¹⁸⁴

Weitere, nun besondere Bedingungen im Entstehungsgelände des Deutschen Herbstes sind mit diesen Überlegungen verbunden. Brückners Versuch die Bundesrepublik des Jahres 1978 zu erklären thematisiert vor allem die Konsequenzen der Deutschen Teilung und des Nationalsozialismus, die vor allem in zwei Phasen – nach 1945 und ab Ende der 60er Jahre – untersucht werden. Für die Nachkriegszeit bis zum Ende der Ära Adenauer parallelisiert er seine grundsätzlichen Thesen über neuartige Homogenisierungsprozesse mit dem Verlust von Handlungs- und Wertorientierungen, der Auflösung von Gewohnheiten und vertrauten Lebensbereichen durch das Ende des Nationalsozialismus und den damit einhergehenden Migrationsbewegungen (Stadt/Land, „Heimatvertriebene“) und gesellschaftlichen Modernisierungsschüben. Nach 1945 wurde „Desorientierung, Entfremdung, Ungeborgenheit [...] zum Massenschicksal, die Nötigung zur Einfügung, Anpassung, Angstvermeidung übermächtig. [...] Die ›Privatsphäre‹ wurde der Modus, in dem sich die westdeutsche Gesellschaft überwiegend reorganisiert hat“ (Brückner, 1978b: 18). Soziale Integration, so Brückner, wurde in dieser Situation in erster Linie durch zwei sich ergänzende Strategien von Abgrenzung und Abspaltung geleistet, die von der im goldenen Zeitalter des Wohlfahrtskapitalismus gewaltigen Aufnahmekapazität und ökonomischen Integrationskraft des Arbeitsmarkts flankiert wurden: Zum einen über das in Europa einmalige Verhältnis, dass „für die DDR wie für die BRD der Klassenfeind jeweils *extern* organisiert ist, jeweils die Gestalt eines selbständigen Anrainerstaats gleicher Sprache angenommen hat“ (Brückner, 1978b: 11f.). Schließlich bildete ein vehementer Antikommunismus, der auch die Erinnerung an den kommunistischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus verdrängte, einen nicht zu unterschätzenden Integrationsfaktor in der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik. Und zum anderen über die in unterschiedlichsten Formen und Zusammenhängen organisierte oder sich durchsetzende Verdrängung

¹⁸⁴ Vgl.: (Brückner, 1978b: 12f.).

des Nationalsozialismus, der massenhaften Schuld.¹⁸⁵ Dies sind die Rahmenbedingungen für eine komplizierte, unbewusste Gleichung, in der fatale „Traditionsbestände“ verlängert werden können (Brückner nennt Antisemitismus, Antiintellektualismus, Passivität und Obrigkeitsstaatlichkeit): Die Abgrenzung gegenüber der DDR wird mit einer Abspaltung der nationalsozialistischen Vergangenheit gleichgesetzt. Nichts mehr mit der DDR zu tun haben zu wollen und zu können, wird auf die eigene Geschichte als Nationalsozialist oder Mitläufer übertragbar, wobei sich an diese doppelte Abwehr gleichzeitig unbewusste Fantasien einer Fortschreibung des Eroberungskriegs gegen die Sowjetunion heften können. „Verlorenes Land ist verlorene Schuld“ (Brückner, 1978b: 22).¹⁸⁶

Doch die auf der Basis dieses Bedingungsgefüges geleistete symbolische und soziale Integration in der Nachkriegsbundesrepublik ist brüchig. Brückners zentrale These ist, dass die Bruchlinien der sozialen Ordnung, von „Bevölkerung“ nicht länger den Klassengrenzen entsprechen, sondern sich diversifizieren. Die Konsequenz aus der über Entpolitisierung, Abspaltung, Konsum und Arbeitsmarkt geleisteten fragilen Stabilität ist eine Geschichtslosigkeit, die neue, veränderte Zonen von Differenz und Diskontinuität hervorruft. Besonders, so Brückner, produziert diese neue Form von geschichtsloser „Identität“ die Unfähigkeit, die eigene Geschichte im Zusammenhang mit der nationalen Vergangenheit begreifen zu können. Dadurch „entstehen Brüche, komplexe Unstetigkeitsstellen im Kern eines möglichen ›Nationalgefühls‹ und in der Gesellschaftlichkeit des Menschen, die dann ihrerseits – ›irrational‹ – als (nationale) Erregungszustände ab und an sichtbar werden, auch als aggressive Abwehr von Veränderung; Erregungszustände, die sich für die Betroffenen ganz abgelöst haben von geschichtlichen Zusammenhängen, in denen sie ein politisch aufgeklärter Kopf begreifen könnte“ (Brückner, 1978b: 23).

Diese Verlängerung einer spezifisch deutschen „Tradition der Traditionslosigkeit“ (Claussen), an Stelle einer bewussten, politischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, wird in ihrer stabilisierenden Funktion ambivalent, als Anfang der 70er Jahre die ökonomische Krise einen wichtigen Integrationsfaktor unwirksam macht. Unter den spezifischen Bedingungen in der Bundesrepublik wird die weltweite wirtschaftliche Krise auch zu einer bedrohlichen politischen und sozialen Integrationskrise. Geschichtslosigkeit,

¹⁸⁵ Vgl.: (Brückner, 1978b: 30ff.); ähnlich auch (Perels, 1996: 8ff.).

¹⁸⁶ Vgl. auch (Bohleber, 1992b). Dieser sieht im Relativierungs- und Verdrängungskomplex in der bundesrepublikanischen Nachkriegsgesellschaft, den er analog zu Brückner überlegungen konzipiert, eine notwendige Bedingung für die nach der Deutschen Einheit aufbrechenden Gewalt. „Auf einer unbewußten Ebene ist die Teilung Deutschland von den Deutschen als Strafe für die begangenen Verbrechen verstanden worden. Die Wiedervereinigung hebt die Strafe auf und relativiert die Schuld“ (Bohleber, 1992b: 145). Auch Wolfgang J. Mommsen konstatiert einen in erster Linie über wirtschaftliche Integration, Verdrängung des Nationalsozialismus und Antikommunismus hergestellten brüchigen politischen Konsens (Mommsen, 1979b; 1983), bleibt dabei aber weitgehend deskriptiv.

Verdrängung und Entpolitisierung sorgten zwar für Konsens, doch die Entscheidung für Staat und Gesellschaftsordnung war nur begrenzt, d.h. von „schwachen“ Motivationen in der „Bevölkerung“ getragen und gleichzeitig von Lücken in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Realität begleitet. Besonders greifbar wird dieser Verlust an gesellschaftlich produziertem Konsens anhand der Protestbewegung und der Konsequenzen ihres Zerfalls (Subkulturen, RAF, K-Gruppen, neue soziale Bewegungen etc.), die von Brückner selbst als Ausdruck und zugleich Katalysator gesellschaftlicher Prozesse von Desintegration begriffen werden.¹⁸⁷ Miteinander verschränkt erscheinen demnach Erscheinungsformen der Revolte, gesellschaftliche Transformationsprozesse und der Wegfall wirtschaftlicher Integrationsmöglichkeiten mit Entwicklungen der „Gegenreformation“. Es ist diese Gemengelage, die erneut Strategien von Externalisierung und „konservativer“ Hegemonialisierung auf den Plan ruft. Ängste im Gefolge von Desintegrationserscheinungen sollen durch erhöhte administrative Tätigkeit und staatliche Kontrolle bekämpft werden. Auch der Staat transformiert sich: Seine Garantiefunktion zum Schutz bürgerlicher Freiheiten tritt angesichts des erhöhten Sicherheitsbedarfs zurück hinter seiner zunehmenden Tätigkeit als Instanz zur Gefahrenabwehr, die sich nun auf das Alltagsleben der Staatsbürger ausweitet. In dieser Situation wird „die staatspolitische Bedeutung, die der Erzeugung von Sinn, von Einverständnis, ja von *Motivation* und Gesinnung zukommt, wenn die ›kulturelle Definition‹ des gesellschaftlichen Lebens versagt, weil sich ökonomische Krise und Krise der Integration bedrohlich schneiden, [...] evident“ (Brückner, 1978b: 165).

In diesem Erklärungsversuch Brückners für die Wiederkehr der „nationalen Frage“ wird deutlich, dass „Identität“ nicht etwa auf etwas „Uraltes“ abzielt, sondern vielmehr auf ein höchst aktuelles Problem gesellschaftlichen Zusammenhalts. Die (Re-)Kollektivierung des Begriffs ist eine Variante *in den* und zugleich Ausdruck *der* explizit werdenden Bestrebungen zur Absicherung sozialer Integration in den 70er Jahren der Bundesrepublik. In dieser Perspektive lässt sich die Nationalisierung des Identitätsbegriffs in den Geschichts- und Sozialwissenschaften, wie auch dessen Einsickern in museumspädagogische und politische Stellungnahmen als Teil des wissenschaftlichen Reaktionsmusters auf gesellschaftspolitische Veränderungen begreifen. Sowohl Habermas, als auch Marquard und Lübke stellen ihre identitätstheoretischen Konzeptionen in diesen Kontext. In ihren Ansätzen fungiert „kollektive Identität“ als Instanz für Sinnstiftung und Zugehörigkeitsvergewisserung. „Identität“ soll hinsichtlich des Verlusts verbindlicher Orientierungen und Werte kompensatorisch wirken. Egal, ob man dabei wie Habermas versucht

¹⁸⁷ Vgl.: (Brückner, 1978b: 153ff.).

die Entstehung demokratischer Motivationen aus der Identifikation mit Strukturen formal-rationaler Entscheidungsprozesse herzuleiten, oder wie Lübke nicht weiter legitimierbare Selbstbildkonstruktionen an die Vergewisserung geschichtlicher Besonderheiten bindet, die Thematisierung der modernen Formen gesellschaftlicher Desintegration und „Identität“ gehören in den 70er Jahren zusammen.

Hier zeigt sich also nicht nur, dass sich der Identitätsbegriff in Abhängigkeit vom veränderten „Problemgelände“ gesellschaftlicher Desintegration erneut transformiert, sondern auch, dass sozial- und geschichtswissenschaftliche Identitätstheorien selber Argumentationen und Begrifflichkeiten für die Produktion und Legitimation von Normalität, Konsens und Selbstverständnis bereitstellen.¹⁸⁸ Dies ist die Einsatzstelle für die Konjunktur der massenmedialen Politisierung des Identitätsbegriffs. Dessen Nationalisierung ist auch eine Antwort auf den gestiegenen administrativen Steuerungs- und Integrationsbedarf. Das neue Stichwort von einer „nationalen Identität“ ist hierfür mehrfach funktional: Sein wissenschaftlicher Kontext lässt es unverdächtig erscheinen, verleiht ihm Autorität und ermöglicht zugleich von Einheit zu reden, ohne in die Fallen der Sprachregelungen von DDR, BRD, Bundesrepublik etc. zu geraten. Die diskreditierten oder problematischen Bezeichnungen (Volksgemeinschaft, Vaterland, Deutschland) werden umgangen, so dass ein nach dem Krieg vom Sprachverlust betroffener Zusammenhang wieder thematisiert werden kann, scheinbar ohne in den Verdacht nationalistischer oder nationalsozialistischer Äußerungen zu geraten. Hinzu treten die schon erwähnten Eigenschaften als Etikett – Fungibilität und inhaltliche Unklarheit. „Nationale Identität“ ist begriffliche Mimikry. Diese Chiffre setzt sich als einfache, jedoch falsche Antwort an die Stelle des komplizierten Zusammenhangs von gesellschaftlichen Traditionslinien und aktueller Situation, von Individuum und Gesellschaft, den sie verdeckt. Das ideologische Potential liegt dabei vor allem in der Evozierung von Homogenität und Legitimität einer scheinbar naturwüchsigen Besonderheit. Insofern sorgt die Rede von „nationaler Identität“ dafür, dass der Zusammenhang von Geschichte und eigener Lebensgeschichte – und dem Leiden an dieser – undurchsichtbar bleibt. In dieser Form wird aus einem Moment sozialwissenschaftlicher Theoriebildung ein ideologisches gesellschaftspolitisches Schlagwort.

¹⁸⁸ Auch Brückner macht darauf aufmerksam, dass die Produktion, Aufrechterhaltung und Normierung von „Normalität“ und sozialer Integration nicht ohne wissenschaftliche Beteiligung ablaufen kann. Die Umsetzung administrativer Lösungen im Bereich des Sicherheitsbedarfs moderner Gesellschaften „wäre undenkbar ohne Mitarbeit der *Sozialwissenschaften* und der *Medizin*. Ich nutze diese Gelegenheit, um daran zu erinnern, daß Herrschaft überhaupt ›verwissenschaftlicht‹ wird, zu einer *Technologie*“ (Brückner, 1978b: 169).

Die theoretische Einbettung und Verwendungsweise von „nationaler Identität“ bei Brückner steht dem allerdings entgegen. Nicht nur in seiner distanzierten Verwendungsweise, sondern auch im Ansatz eines negativen Begriffs sozialer Homogenisierung und Integration, der eng am gesellschaftsgeschichtlichen Material entwickelt wird, sperrt sich die Untersuchung gegen schlagwortartige Vereinseitigungen und Vereinfachungen im Vermittlungsverhältnis von Geschichte, Individuum und Gesellschaft. Wovon ideologische Identitätszuschreibungen gerade abstrahieren, damit rechnet Brückner: Mit einer Nicht-Identität von Identität und Nicht-Identität. Trägt für Adorno die neue Gestalt der Wirklichkeit Züge einer „totalitären Einigkeit, welche die Ausmerzungen der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit“ (Adorno, 1951 [1944-1947]: 16), so begreift Brückner gesellschaftliche Homogenität als eine dank neuer Technologien von Planung und Herrschaft entstandene Normierung von Lebensprozessen, als „eben die Normalität, die das Partikulare, das qualitativ Andere nur noch als Abweichung registriert, in der Regel ein Fall für den Arzt oder die Polizei: Das Besondere verschwindet im Abseits“ (Brückner, 1979: 129). Sein kritischer Begriff von „nationaler Identität“ in der Bundesrepublik als qua Abspaltung produzierte Form von Konsens, als „sekundäre Homogenität“ (Brückner, 1978b: 141) bildet jedoch die Ausnahme in den wissenschaftlichen und politischen Verwendungsweisen dieser Terminologie. Die weitere Entwicklung sieht anders aus.

Ausgangspunkt für die weitere Konjunktur „kollektiver Identität“ bilden die zwei Varianten der Identitätskonzeption wie sie von Habermas auf der einen und von Lübke und Marquard auf der anderen Seite gefasst wird. Bereits die 70er Jahre lassen hierbei eine Entwicklungsrichtung erkennen. Von der zunächst über Habermas laufenden systematischen Einführung „kollektiver Identität“ in die sozialwissenschaftliche Theorie ergibt sich eine attraktive Ausgangslage für theoretische Gegenentwürfe: Die gesellschaftstheoretische Lücke des kontrafaktisch rekonstruierten postnationalen Konsens wird unter Rekurs auf Geschichte vom Fluchtpunkt des normativen Universalismus befreit und zur historisch besonderen Sinnformation umgedeutet. „Identitätspräsentationsfunktion“ der Geschichte und „Identität“ als „Minimalsurrogat“ implizieren bereits die Instrumentalisierung von angeblich geschichtlich fundierter „Identität“, welche die Erkenntnis der Historie durch Vergangenheitspolitik ablöst. Marquards und Lübkes Identitätskonstruktionen behalten dabei durchaus die positiven Konnotationen „kollektiver Identität“ von Habermas: Sie gilt hier wie dort als einheitsstiftender, Sinn und Orientierung sichernder Konsens, der das gesellschaftliche Selbstverständnis und damit auch das der Subjekte bestimmt. Parallel zu dieser wissenschaftlichen Transformation lassen sich Ende der 70er Jahre erste politische Verwendungen „nationaler Identität“ beobachten. Im Kontext der sogenannten

„Tendenzwende“ wird schließlich die parteiübergreifende Suche nach einem deutschen Nationalbewusstsein in Identitätskategorien verkleidet.

Ausgehend von dieser Konstellation wird „deutsche Identität“ in den 80er Jahren dominant. Nun wird ihre Sinnstiftungsfunktion nicht länger theoretisch beschrieben, sondern politisch eingesetzt. Die Nationalisierung des Identitätsbegriffs und die Konstruktion einer Geschichtsidentität als Traditionersatz und Kompensation werden in der Rede von „deutscher Identität“ zusammengezogen und über die politische Publizistik von Wissenschaftlern, aber auch zunehmend durch die Politiker selbst in Umlauf gebracht. In der partikularistischen und nationalistischen Aufladung „kollektiver Identität“ in den 70er Jahren werden bereits Momente einer neuen ideologischen Formation sichtbar, die von hier aus ihren Siegeszug in der politischen Öffentlichkeit antritt. Im Rückblick erscheinen Lübkes und Marquards Beschreibungen historisch hergeleiteter „Identität“ als kompensatorische Sinneinheit gegen einen modernen Orientierungsverlust erstaunlich aktuell. Die Gegenwart zeigt: Nicht die These von der Funktionalität der Geschichte als Kompensation ist falsch, sondern die mitlaufende Affirmation einer über historische Narrative hergestellten fiktiven Schicksalsgemeinschaft, die zur Festschreibung und Legitimation von Zugehörigkeit und Differenz dient, ist ideologisch und politisch auf dem neuesten Stand. Man kann hierin nicht nur eine Vorwegnahme des ideologischen Gehalts politischer Identitätszuschreibungen erkennen, sondern auch eine Veränderung kollektiver Identitätskategorien, die sich bestens zur konzeptionellen Absicherung einer Renationalisierung eignet. Ein vorläufiger Höhepunkt dieser Entwicklung ist erreicht, als sich „Identität“ mit dem „Historikerstreit“ vom politischen Stichwort zum massenmedialen Schlagwort verändert.

5. „Identität“ als politisches Angebot und massenmediales Schlagwort: Die 80er Jahre bis zum „Historikerstreit“

„Es kennzeichnet die Deutschen, dass bei ihnen die Frage ›was ist deutsch?‹ niemals ausstirbt.“
F. Nietzsche (Nietzsche, 1886: 184 (244))

Nietzsches Spott bleibt aktuell. Als 1986, genau hundert Jahre nach Erscheinen seiner Aphorismen über *Völker und Vaterländer*, der Prototyp aller nachfolgenden Feuilletondebatten der 90er Jahre, der sogenannte „Historikerstreit“, die bundesdeutsche Öffentlichkeit fast ein Jahr lang medial unterhielt, hatte sich daran scheinbar nichts verändert. Der Feuilletonleser kam an der Frage, was eigentlich das Selbstverständnis der Deutschen bestimme, nicht mehr vorbei. Selbstverständlich war dabei jedoch nur, dass sie inzwischen im Gewand kollektiver Identitätskategorien diskutiert wurde. Schon ein Blick auf die Überschriften der Beiträge genügt: Unter den Titeln *Kritik und Identität. Nationalsozialismus, Alltag und Geographie* (Kocka, 1986b), *Das Modewort Identität und die deutsche Frage* (Bracher, 1986), *Fragen, die wir stellen müssen. Keine historische Haftung ohne nationale Identität* (Schulze, 1986), *Maskenbildner schminken eine neue Identität* (Sontheimer, 1986) und *Ruf nach Identität* (Mommsen, 1986d) lieferten sich Kontrahenten und Kommentatoren ein identitäres Stelldichein. Und dieser erste Hinweis auf eine geradezu inflationäre Verwendung kollektivierender Identitätszuschreibungen in der Debatte täuscht nicht. Bei den Artikeln, Kommentaren und Leserbriefen zum „Historikerstreit“, lässt sich in nahezu der Hälfte aller Beiträge eine prominente Stellung kollektiver Identitätskategorien nachweisen.¹⁸⁹

Diese Beobachtung wird auch von dem Umstand unterstrichen, dass sich sowohl Karl Dietrich Bracher (Bracher, 1986), als auch Hans-Ulrich Wehler (Wehler, 1988: 138ff.) in ihren Stellungnahmen herausgefordert fühlen erläuternd auf Geschichte und Bedeutung des Identitätsbegriffs einzugehen. Beide verweisen in diesem Zusammenhang auf die Herkunft des modernen, kollektiv verwendbaren Identitätsbegriffs aus der Sozialpsychologie, verzichten jedoch darauf über eine gesellschaftliche, oder theoretische Transformation des Begriffs zu reflektieren. Daher entsteht der irreführende Eindruck, dass der Identitätsbegriff einmal eingeführt, dann lediglich in unterschiedlichen Positionen und Kontexten

¹⁸⁹ Die Beiträge zum sogenannten „Historikerstreit“ sind in zwei Sammelbänden zugänglich gemacht, auf die hier in erster Linie Bezug genommen wird: Kühnl, Reinhard (Hg.): *Vergangenheit, die nicht vergeht. Die „Historiker-Debatte“*. Darstellung, Dokumentation, Kritik; Köln 1987 sowie „Historikerstreit“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München [u.a.] 1987. Ich komme hier auf insgesamt 59 unterschiedliche Beiträge, wobei in 29 davon mit kollektiven Identitätskategorien gearbeitet wird.

Verwendung fand. Besonders irritierend ist, dass sowohl Bracher als auch Wehler zwar auf die scheinbar grenzenlose Verwendbarkeit des Begriffs und der dieser korrespondierenden analytischen Unschärfe hinweisen, aber aus diesem Umstand keine Konsequenzen ziehen. Beide schreiben die Diskussion über „nationale Identität“ und kollektive Identitätsstiftung fort, anstatt die analytische Dignität einer solchen Vorgehensweise grundsätzlich zu hinterfragen.¹⁹⁰ Offensichtlich ließ sich nur schwer mitreden, wenn man nicht über eine „nationale Identität“ sprechen wollte.

Nicht verwunderlich ist daher, dass sich die Affinität zu „kollektiver Identität“ in den seither erschienenen Monographien und Sammelbänden zum „Historikerstreit“ fortsetzt. Wie bei Wehler, der sich in seiner als „polemischem Essay“ getarnten 250 Seiten langen Abrechnung mit Ernst Nolte, Michael Stürmer, Andreas Hillgruber und Klaus Hildebrand dem „Problem der Identität“ und der „Identitätssucht“ (Wehler, 1988: 138ff., 171ff.) widmet, finden sich ähnliche Überschriften auch bei Eike Hennig, hier als „Wider das Trauma: nationale Identität und Patriotismus“ (Hennig, 1988: 108ff.). Überhaupt zeigt sich bei der Durchsicht der Sekundärliteratur, dass „deutsche Identität“ und „Historikerstreit“ anscheinend nicht voneinander zu trennen sind.¹⁹¹ Dem Einfallsreichtum und den Vorlieben der Autoren sind dabei, so scheint es, keine Grenzen gesetzt. Wer sich über die von Nolte losgetretene Debatte informieren möchte, stößt ebenso auf Texte, die *Nationale Identität und Christentum* (Schellong, 1988) verhandeln wie auf *Trauma, Historisierung und eingebildete Identität* (Klenke et al., 1988). Typischer allerdings ist der Text von Jürgen Elvert, der unter dem Titel *Nationalsozialismus, Nationalbewußtsein und deutsche*

¹⁹⁰ Bracher bemerkt immerhin, dass der Identitätsbegriff seine Beliebtheit dem Wunsch verdanke „die Vielschichtigkeit und Vieldeutbarkeit der deutschen Frage [...] auf einen Nenner zu bringen“ (Bracher, 1986), was jedoch die realen Widersprüche wie auch die Mehrschichtigkeit subjektiver Identifizierungen verdecke. Was öffentlich stattfindet, sei daher „die Beschwörung der Identitätsformel“ (ebd.). Dieses Urteil hindert ihn allerdings nicht daran „Identität“ selbst affirmativ zu gebrauchen. Die als formelhafte Beschwörung kritisierte Diskussion über „nationale Identität“ wird von ihm beruhigenderweise als moderne Normalität „postnationaler Demokratie“ erkannt: „Auch scheinbar konsolidierte, in sich geschlossene und historisch gegründete Nationalstaaten haben heute ihre Identitätsprobleme“ (ebd.). Noch offensichtlicher zeigt sich diese argumentative Inkonsistenz bei Wehler. Er erkennt, dass die Konjunktur von „Identität“ wesentlich damit zusammenhängt, dass sich der Begriff „auf eine fast miraculöse Weise verallgemeinern ließ. [...] Offenbar kam der Begriff sehr unterschiedlichen Bedürfnissen entgegen. Wenige Schlüsselworte der Nachkriegszeit haben eine derartige blitzschnelle Erfolgskarriere erlebt wie das [...] aus der Jugendpsychologie stammende Zauberwort Identität“ (Wehler, 1988: 139). Daraufhin beginnt er ungetrübt von eventuellen Konsequenzen dieser Einsicht über die Einflussmöglichkeiten der Geschichtswissenschaft auf individuelle und gesellschaftliche Identitätsbildungen nachzudenken, wobei er – und damit liegt er ganz auf der Linie der Habermasschen Argumentation im Historikerstreit – versucht zwischen einer neokonservativen „Identitätsstiftung“ und einer emanzipativen Form von Identitätsbildung zu unterscheiden. Seiner Ansicht nach zeigt sich in dem adäquaten „Identitätsverständnis“ (Wehler, 1988: 144), dass „Identität“ nicht auf einer sinnstiftenden Übernahme von Tradition, sondern auf reflexiver und kritischer Auseinandersetzung mit ihr beruht. Wehler folgert daher: „Diese Art von Identitätsbildung steht in innerer Affinität zu einer kritischen Geschichtswissenschaft“ (ebd.).

¹⁹¹ Vgl. hierzu z.B.: (Habermas, 1987), (Diner, 1987), (Eschenhagen, 1988), (Despoix, 1989), (Evans, 1991), (Peter, 1995).

Identität (Elvert, 1997) eine Verbindung des „Historikerstreits“ mit der öffentlichen Kontroverse um die Thesen Goldhagens herstellt.

Angesichts dieser Lage ist die Annahme wenig originell, dass „das eigentliche basale Motiv, der Hintergrund für die Historikerkontroverse, [...] zweifelsohne die ›Frage nach der nationalen Identität‹ der Deutschen“ sei (Peter, 1995: 22). Zu offensichtlich sind die Belege, als dass man glauben könnte mit der Aussage, es wäre „im Kern um ein kollektives politisches Bewußtsein, um die Inhalte und Notwendigkeit einer nationalen Identität der Deutschen“ gegangen, als „leitender These“¹⁹² einer Untersuchung wesentlich Neues zu sagen. Bereits im „Historikerstreit“ und vor allem in den unmittelbar auf die öffentliche Kontroverse folgenden, rekapitulierenden Beiträgen wird diese Einschätzung der Beurteilung der Debatte wiederholt zugrundegelegt.¹⁹³ Schließlich hatte schon Habermas in seiner Entgegnung auf Noltes Artikel in der *FAZ* zielsicher den zentralen politischen Gehalt der Texte von Stürmer, Nolte, Hildebrand und Hillgruber im Bestreben erblickt, „über eine Wiederbelebung des Nationalbewußtseins“ (Habermas, 1986a: 131) einen neuen politischen Konsens herzustellen, dessen „Normalität“ durch eine historisierende Integration der nationalsozialistischen Verbrechen geleistet werden sollte. Er nennt dies: „Die nationalgeschichtliche Aufmöbelung einer konventionellen Identität“ (Habermas, 1986a: 133). Für Nolte wie für Habermas stand ein positives deutsches Selbstverständnis zur Diskussion, dessen Bestimmung sich immer wieder am nationalsozialistischen Griff nach der Weltmacht und dem Schuldmotiv brach. Nur so ist es zu verstehen wieso Habermas der bundesrepublikanischen Gesellschaft das „Methadon-Angebot“ (Claussen, 1988b: 43) einer verfassungspatriotischen „postkonventionellen Identität“ (Habermas, 1986a: 135) unterbreitet.

Das Neue an dieser Debatte über ein geeignetes nationales Selbstverständnis ist allerdings, dass derartig selbstverständlich in Identitätstermini diskutiert wird: „Identität“ hat sich in den 80er Jahren offensichtlich als politisches Schlagwort etabliert und massenmedial durchgesetzt. Darin besteht die entscheidende Transformation des Identitätsbegriffs von Ende der 70er Jahre bis zum „Historikerstreit“: Aus dem wissenschaftlichen Begriff ist ein medientaugliches Etikett geworden. Diese Entwicklung konnte nur auf der Basis der wissenschaftlich besorgten Einführung „kollektiver Identität“ geschehen. Die in den 70er Jahren quer durch alle Positionen vollzogene Aufnahme kollektiver Identitätskategorien

¹⁹² So der Klappentext: (Peter, 1995).

¹⁹³ Vgl. hierzu z. B.: (Mommssen, 1986a), (Kühnl, 1987a: 282ff.), zusammenfassend Wehler: „Der Historikerstreit ist nach alledem nur in engen Grenzen eine wissenschaftliche Auseinandersetzung, obwohl es auch häufig um die Ergebnisse geschichtswissenschaftlicher Forschung, um deren Interpretation und politische Instrumentalisierung geht. Hauptsächlich ist er vielmehr ein durch und durch politischer Kampf um das Selbstverständnis der Bundesrepublik“ (Wehler, 1988: 10).

bildet zusammen mit der Unmittelbarkeit, mit der die deutsche Geschichte und „Identität“ aufeinander abgebildet werden, die notwendigen Voraussetzungen für diese politische und öffentliche Konjunktur in den 80er Jahren. Die von Marquard und Lübbe theoretisch vorweggenommene Auszeichnung von „Identität“ zum Sinnersatz wird nun politisch umgesetzt.

Dass diese Strategien noch Mitte der 80er Jahre nicht vollständig *common sense* sind, lässt sich seismographisch anhand von Lothar Baiers Sammelband *Gleichheitszeichen* ausmachen. Baier gibt hier seine *Unlust an der Identität* (Baier, 1985) zu Protokoll. Zwar steht in seiner Kritik einer um sich greifenden Suche nach „Identität“ immer noch die individuelle Dimension im Mittelpunkt, aber am Ende des Texts registriert er das neue politisch funktionale und öffentlichkeitswirksam einsetzbare Sinnstiftungsangebot einer „nationalen Identität“. Für diejenigen, so Baier, die im gegenwärtig zu beobachtenden Kampf um ihre subjektive „Identität“ unterliegen, gibt es eine aktuelle Alternative: „Wem es zu der eigenen nicht gereicht hat, dem wird seit neuestem als Trost das Aufgehen in der ›nationalen Identität‹ in Aussicht gestellt. Seltsamerweise hat der Aufstieg der nationalen Identität in dem Augenblick begonnen, als der nationale Untergang auf die Tagesordnung rückte. Der atomare ist nur die eine Spielart, die andere ist der Untergang der Art. Nicht nur gegen die Raketen soll sich das deutsche Selbst ermannen, sondern auch gegen das herandrängende Artfremde“ (Baier, 1985: 17).

Als Beleg zitiert Baier aus der Kirchentagsrede des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker. Dieser hatte den Anlass genutzt um über *Die Deutschen und ihre Identität* (Weizsäcker, 1985) zu sprechen. Und in der Tat lässt von Weizsäcker keinen Zweifel daran aufkommen, dass es unter der Chiffre „Identität“ um Zugehörigkeit durch Abstammung, Geschichte und Kultur geht. Er beginnt mit der Feststellung, dass unter dem Titel „deutsche Identität“ folgende Fragen zusammengefasst seien: „Ich gehöre zu einem Volk, dem deutschen Volk. Welche Merkmale haben wir Deutschen als Volk? Was macht es aus, dazuzugehören? Was unterscheidet uns Deutsche von anderen Völkern“ (Weizsäcker, 1985: 39)? Auch wenn von Weizsäcker zugibt, dass eine genaue inhaltliche Bestimmung des „Deutschseins“ wohl nicht zu haben ist, steht für ihn fest: „Erfurt und Dresden, die Mark Brandenburg und die Insel Rügen haben mehr mit uns selbst, mit unserer Identität zu tun als ein schöner Strand am Mittelmeer“ (Weizsäcker, 1985: 50f.), und zwar selbst dann, wenn man noch nicht in der DDR war. Die „Identität“, von der hier die Rede ist, hat man, ob man das will, weiß oder nicht. Sie regelt Sinn und Orientierung aufgrund von eindeutiger Zugehörigkeit und Abgrenzung, die durch Vergangenheit und nationale Kultur legitimiert werden.

Für die Möglichkeit dieser politischen Indienstnahme von Identitätszuschreibungen sorgt in den 80er Jahren die politische Publizistik von Wissenschaftlern, die sich im Zeichen der neuen Vergangenheitspolitik der Kohl-Regierung engagieren. Dies verdeutlichen besonders die Arbeiten von Werner Weidenfeld und Michael Stürmer (I). Die Transformation von „nationaler Identität“ zum massenmedialen Schlagwort läuft über Politik. In diesen geschichtspolitischen Texten mit wissenschaftlichem Anspruch, findet die Veränderung statt, die Lübke und Marquard bereits in den 70er Jahren in Aussicht gestellt haben: Die Funktion der Identitätskonzepte wird von einer theoretischen Erkenntnisleistung auf Sinnstiftung umgestellt. Diese Differenz zu den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen der 70er Jahre erfordert nun eine Berücksichtigung der Kompensationsangebote, deren Verständnis sich nur noch mit Hilfe sozialpsychologischer Überlegungen erschließen lässt, denn mit der Propagierung „deutscher Identität“ sind nun Fragen von Schuld und Abwehr, Zugehörigkeit und Ohnmacht verbunden. Sowohl in dieser psychischen Leistung, als auch in der Verbindung zur offiziellen Geschichtspolitik lassen sich wichtige Bedingungen für die öffentliche Durchsetzung „kollektiver Identität“ in der Bundesrepublik erkennen.

Wie die Untersuchung des „Historikerstreits“ verdeutlicht, kann sich „nationale Identität“ jedoch auch deshalb endgültig als medientaugliche Chiffre etablieren, weil die Kritik ebenfalls mit Identitätskategorien operiert (II). Dies zeigen vor allem die Reaktionen auf die Beiträge von Habermas im „Historikerstreit“. Nur weil Habermas den Entsorgungsstrategien seine „postkonventionelle Identität“ entgegenhält, kann der Eindruck entstehen, die Debatte sei eine Auseinandersetzung um die richtige Version „nationaler Identität“. Beides – einerseits die Übereinstimmung in der integrationistischen Tendenz der Artikel, andererseits die Verbindung von Wissenschaftssprache und Medienereignis – verschafft „kollektiver Identität“ letztendlich eine bis heute andauernde massenmediale Konjunktur.

(I) „Nationale Identität“ und wissenschaftliche Vergangenheitspolitik

Der Nexus von besonderer Geschichte und „deutscher Identität“ verfestigte sich insbesondere durch das Programm der „geistig-moralischen Wende“ mit dem Helmut Kohl seine sechzehnjährige Regierungszeit antrat. Seine Kanzlerschaft besiegelte nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht die Abkehr vom Sozialstaatsprogramm der 60er und 70er Jahre und die Anlehnung an den wirtschaftlichen Neoliberalismus, auf dem zunehmend die Hoffnungen der als konservativ geltenden Regierungen bei der Bekämpfung der

Wirtschaftskrise ruhten, sondern etablierte ein geschichtspolitisches¹⁹⁴ Programm, in das sich die politischen Strategien deutscher Identitätsbehauptungen hervorragend einpassen konnten. Das beste Beispiel hierfür ist sicherlich die unmittelbar mit seiner Regierungsübernahme einsetzende Planung, in Berlin und Bonn zwei historische Museen zur deutschen Geschichte einzurichten: Das *Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland* in Bonn und das *Deutsche Historische Museum* in Berlin.¹⁹⁵ Man kann darin mit Mommsen regierungsamtliche Versuche erkennen, „den Deutschen ihre nationale ›Identität‹ gleichsam nachzuliefern. [...] Beide Vorhaben zielen auf eine Flucht in vergangene Normalität. In beiden Fällen soll ein historisch gegründetes Wertebewußtsein vermittelt werden, das die Bundesrepublik wieder in die Lage versetzt, sich den Wegen nationaler Machtpolitik zu nähern“ (Mommsen, 1986b: 172).

Dass Geschichtspolitik und die Auseinandersetzung um die Konturen des westdeutschen Geschichtsbildes unter Kohls Kanzlerschaft in den Mittelpunkt von Sinnstiftungsmaßnahmen gerieten, hatte mehrere Gründe: Grundsätzlich spiegelt sich darin sicherlich der Versuch es anderen nationalen Eliten gleichzutun, die angesichts der forcierten nationalstaatlichen Konkurrenz durch den Integrationsprozess in Europa und der gleichzeitig sich verschärfenden wirtschaftlichen Krisenerscheinungen seit den 70er Jahren wieder verstärkt auf „Nation“ als Legitimationsressource zurückgriffen.¹⁹⁶ Allerdings sah sich diese „konservative“ Politik in der Bundesrepublik mit der doppelten Schwierigkeit konfrontiert, einerseits im Rekurs auf besondere nationale Interessen sofort an die Konsequenzen des deutschen Nationalismus in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts zu erinnern, und andererseits durch die Bindung an den Wiedervereinigungsanspruch an der Betonung spezifisch westdeutscher Interessen gehindert zu sein. Außerdem waren die realpolitischen Handlungsspielräume der Regierung Kohl durch das grundsätzliche Festhalten an der unter Brandt eingeleiteten Ostpolitik sowie den aus NATO- und EU-Mitgliedschaft sich ergebenden Verpflichtungen stark eingeschränkt, so dass sich auch aus diesen Gründen eine Verlagerung auf die Ebene der Geschichtspolitik anbot. Zu diesen

¹⁹⁴ Der Begriff „Geschichtspolitik“ wird hier nicht nur nach Edgar Wolfrums (Wolfrum, 1999) Definition im Sinne einer Konstruktion bzw. Festigung eines bestimmten Geschichtsbildes gebraucht, sondern soll wie auch der von Norbert Frei eingeführte Terminus „Vergangenheitspolitik“ (Frei, 1996) ebenfalls legislative und exekutive Entscheidungen im Umgang mit der Vergangenheit abdecken.

¹⁹⁵ Von diesen Plänen ist bereits in der Regierungserklärung vom 13.10.1982 die Rede: „Unsere Republik, die Bundesrepublik Deutschland, entstand im Schatten der Katastrophe. Sie hat inzwischen ihre eigene Geschichte. Wir wollen darauf hinwirken, daß möglichst bald in der Bundeshauptstadt Bonn eine Sammlung zur deutschen Geschichte seit 1945 entsteht“ (Kohl, 1982). In Berlin plante die Regierung Kohl das *Deutsche Historische Museum* der Stadt zum 750. Stadtjubiläum einzurichten und zu bauen, ohne die bereits unter dem Berliner Bürgermeister von Weizsäcker konkretisierten Planungen zu berücksichtigen. Vgl.: (Mommsen, 1986c), (Hoffmann-Axthelm, 1986).

¹⁹⁶ Zur deutschen Entwicklung vgl. (Claussen, 1999b: 249f.); zu den nationalistischen Tendenzen in den westlichen Staaten seit 1970 allgemein: (Hobsbawm, 1994: 528ff.).

Faktoren kommt hinzu, dass das Projekt einer „geistig-moralischen Wende“ durch die nicht enden wollende Reihe von politischen Skandalen diskreditiert wurde. Schon der Bundestagswahlkampf von 1983 war durch den „Flick-Skandal“ überschattet. Es folgten die Affäre um den Bundestagspräsidenten Barzel, jahrelange weitere Enthüllungen im Zusammenhang mit der Parteispendenaffäre wie der „Blackout“ des Bundeskanzlers und ein Prozess gegen Lambsdorff, Friderichs und Brauchitsch wegen Beamtenbestechung. An Stelle einer „geistig-moralischen“ Erneuerung entstand unter Kohl der „Eindruck einer Entmoralisierung der Politik“ (Thränhardt, 1996: 279). Der Buchtitel *Die gekaufte Republik* (Kilz et al., 1983) brachte den endgültigen Verlust der moralischen Reputation der Bundesregierung auf den Punkt. Auch für dieses Dilemma besaß die Propagierung einer neuen „Normalität“ geschichtlichen Selbstbewusstseins kompensatorisches Potential und verdeckte zugleich das weitgehende Fehlen eines integrativen innenpolitischen Konzepts.¹⁹⁷ Allerdings erwiesen sich auch die Versuche dem seit Ende der 70er Jahre stärker werdenden Lamento von Teilen der postbürgerlichen Elite, dass eine Verstärkung historischer Bildung zur Abstützung des nationalen Konsens nötig sei, inhaltlich durch eine geschichtspolitische Neubewertung des zweimaligen deutschen Griffs nach der Weltmacht zu konkretisieren als nicht weniger skandalträchtig. Dies demonstrierten die Reaktionen auf die peinlichen Höhepunkte der Kohlschen Inszenierungen neuer „Normalität“ deutschen Selbstbewusstseins: Der Händedruck mit Mitterrand bei Verdun 1984, die Inanspruchnahme einer „Gnade der späten Geburt“ in Israel 1984, die Geste der „Versöhnung“ mit Ronald Reagan in Bitburg 1985 neben den Gräbern der Waffen-SS und Kohls Zusage zum Besuch des Schlesier-Treffens 1985, das unter dem Motto „Schlesien ist unser“ stehen sollte.

Zweifellos befand sich diese politische Mobilisierung der Geschichte in Übereinstimmung mit der nationalisierenden Umschreibung des Identitätsbegriffs, wie sie von Lübke in den 70er Jahren maßgeblich in Umlauf gebracht worden war. Das neue Wort mit wissenschaftlichen Anspruch verdeckte so gut es eben ging, dass es sich hierbei um neue Formen nationalistischer Machtpolitik handelte. Wenn die besondere Geschichte ganz allgemein für „nationale Identität“ und damit für soziale Integration und Konsens innerhalb von Nationen sorgte, wieso sollte oder konnte die Bundesrepublik dann eine Ausnahme darstellen? Für die angestrebte Konsolidierung des Nationalgefühls über den Umweg einer historisch fundierten Identitätspolitik waren jedoch zwei sich ergänzende Maßnahmen nötig: Zum einen mussten neue Identifikationsmöglichkeiten mit der Restituierung der

¹⁹⁷ Dies bemerken übereinstimmend Hans Mommsen (Mommsen, 1979a: 162) und Thränhardt: „Mehr als je zuvor war die Innenpolitik [unter der Regierung Kohl; S. Siems] ereignis-getrieben und nicht an Programmen orientiert“ (Thränhardt, 1996: 279).

„tausend Jahre heiler Geschichte jenseits des Nationalsozialismus“¹⁹⁸ geschaffen werden wie in den Stauffer- und Preußen-Ausstellungen vorgeführt. Zum anderen hatte der Zweite Weltkrieg als „normaler“ Krieg und der Nationalsozialismus als fatale aber im Angesicht der östlichen Bedrohung verständliche Verstrickung zu erscheinen, die mit der Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik endgültig überwunden war.

Ein gutes Beispiel für die mit dieser Form offizieller Vergangenheitspolitik zusammenhängende Konjunktur wissenschaftlicher Identitätssuche stellt der von Werner Weidenfeld 1983 für die *Bundeszentrale für politische Bildung* herausgegebene Sammelband *Die Identität der Deutschen* dar (Weidenfeld, 1983a).¹⁹⁹ Dieser Band ist nicht nur deshalb wichtig, weil er drei Jahre vor dem sogenannten „Historikerstreit“ Beiträge von zentralen Akteuren dieser späteren Auseinandersetzung (nämlich Michael Stürmer, Kurt Sontheimer und Wolfgang J. Mommsen) unter dem Stichwort einer „deutschen Identität“ versammelt, sondern auch, weil bereits hier der Zusammenhang von deutscher Geschichte und Identitätskonstruktionen eindeutig ist. Weidenfeld und Rudolf von Thadden gelingt es dabei sogar die Antipoden Habermas und Lübbe scheinbar unproblematisch im Horizont historischer Sinnvermittlung zu vereinen.

Schon in der Einführung von Weidenfeld wird der Tenor des Sammelbands deutlich: Es geht im Wesentlichen darum festzustellen, dass „die Deutschen“ einer geschichtlichen Versicherung „ihrer Identität“ bedürften. Die Diagnose der Ursachen für diese konstatierte „Sehnsucht der Deutschen nach unbeschädigter Identität“ (Weidenfeld, 1983c: 11) ist so simpel wie das propagierte Antidot: Die Sinnkrisen produzierende Gegenwart der Industriegesellschaft wird kombiniert mit dem jahrhundertelangen Fehlen von Kontinuität und Sicherheit durch die prekäre europäische „Mittellage“ Deutschlands. Ein neues Nationalbewusstsein verstanden als „Herkunftsbewusstsein“ sei jedoch dringend nötig, um „Zukunftsperspektiven“ gestalten zu können. Dafür wäre es „unverzichtbar, den gesamten Spannungsbogen der Gemeinschaftserfahrungen der Deutschen durch die Jahrhunderte zu sehen“ (Weidenfeld, 1983c: 10), denn aus einem Fortdauern von „Identitätsverlust und Identitätsdefizit der Deutschen“ erwachsen „Gefahren für eine freiheitliche Demokratie“ (Weidenfeld, 1983c: 9). Benötigt wird also eine kollektive geschichtliche Vergewisserung – eben eine historische „Identität der Deutschen“. Der eigentliche Beitrag von Weidenfeld

¹⁹⁸ CDU-Beitrag von 1978 zur Reform des Geschichtsunterrichts (zit. nach: Mommsen, 1986b: 168). So auch Stürmer: Damit die Deutschen ihre „Identität“ wiedergewinnen könnten, sei es nötig, dass sie ihre Geschichte begriffen „die nicht tausend Jahre lang nur Vorgeschichte des Dritten Reiches war und seitdem auch andere Bezugspunkte kennt als die deutsche Diktatur“ (Stürmer, 1984b: 267).

¹⁹⁹ Weidenfeld gibt nicht nur zwei Jahre später auch noch *Die Identität Europas* (Weidenfeld, 1985) gleichsam als Ergänzung heraus, sondern gehört auch zu den vier regierungsnahen Wissenschaftlern, die in den 1990er Jahren für Bundeskanzler Helmut Kohl eine vierbändige *Geschichte der Deutschen Einheit* verfassten, um seine „Verdienste“ wissenschaftlich zu dokumentieren (vgl.: Weidenfeld, 1998).

stellt im Wesentlichen eine Ausweitung dieser Argumentationsskizze auf knapp 40 Seiten dar. Dennoch lohnt es sich auf zwei Aspekte seines Textes genauer einzugehen: Erstens auf die von ihm herbeigeführte Fusion von Habermas und Lübbe und zweitens auf die Einordnung des Nationalsozialismus.

In seinem Artikel *Die Identität der Deutschen – Fragen, Positionen, Perspektiven* hat Weidenfeld den Anspruch die grundsätzlichen Dimensionen des Themas zu erläutern und definitorische Grundlagen zu klären. In diesen Kontext gehört auch sein Abschnitt *Kollektive Identität* (Weidenfeld, 1983b: 18ff.), in dem es um deren theoretische Bestimmung geht. Folgerichtig verweist Weidenfeld hier auf Eriksons Identitätstheorie und dessen bundesrepublikanische Rezeptionsgeschichte von Dubiel über den Band *Identität* von Marquard und Stierle bis hin zu Habermas und Lübbe.²⁰⁰ Seine Ausrichtung in der Interpretation ist allerdings eindeutig an der Identitätskonzeption von Lübbe orientiert. Er beginnt mit der Feststellung, dass der Begriff Identität „die Summe unseres Orientierungswissens“ (Weidenfeld, 1983b: 19) bezeichne. „Identität und Orientierung sind gewissermaßen zwei Seiten der gleichen Medaille“ (ebd.). Gleich darauf wird der Positivität identitätsfundierter Sicherheit jedoch Lübbes Diagnose einer „Orientierungskrise“ des modernen Menschen durch Temposteigerung, soziale Fragmentierung und Verlust von traditionellen Verbindlichkeiten entgegengehalten. Erstaunlicherweise kommt Weidenfeld aber nach dieser Wendung nicht auf die Historie als Identitätsgarant, wie man es hätte erwarten können, sondern auf die Hegel-Preisrede von Habermas. Daraus zitiert er dessen zentrale These, dass es in modernen Gesellschaften keinen inhaltlichen Ersatz der religiösen Lehre geben könne, die das normative Selbstverständnis von Bevölkerungen integriert.²⁰¹ Doch wie passt Habermas zu Lübbe? War nicht dessen Theorie einer universalistischen „weltgesellschaftlichen Identität“ das Gegenprojekt zu Lübbes „Identitätspräsentationsfunktion“ der Geschichte? Aber Weidenfeld umgeht den theoretischen Widerspruch, indem er ihn ignoriert. Hatte er schon die fundamentale Kritik an Eriksons Modell in der deutschen Rezeption unerwähnt gelassen und die Tatsache, dass Dubiel ausschließlich auf „Ich-Identität“ abzielt, so verwundert es nicht, dass nun auch Habermas eine entscheidende Uminterpretation erfährt. Im Gegensatz zu seinem Referenzautor Marquard fügt sich Habermas bei Weidenfeld in die an Lübbe angelehnte Argumentation nahtlos ein, da von universalistischen Prinzipien rationaler Entscheidungsprozesse, an denen sich gegenwärtig allein „Identität“ ausbilden könne, gar keine Rede mehr ist. Habermas wird auf die Feststellung reduziert, dass verbindliche Werte in modernen

²⁰⁰ Vgl.: (Weidenfeld, 1983b: 19); besonders Fußnoten 16 bis 21.

²⁰¹ Vgl. dazu (Weidenfeld, 1983b: 21); zu Habermas: oben Abschnitt (I).

Gesellschaften nur noch schwer zu haben seien, und erscheint damit als Ergänzung zu Lübbes Version einer „Orientierungskrise“. Weidenfelds Interpretationsvorschlag lautet: „Dies [d.h. die erwähnte These von Habermas] bedeutet: Kollektive des modernen Zeitalters besitzen nicht eine vorgegebene Identität eines allgemeinen Glaubenssystems, sondern sie stehen vor der Notwendigkeit, aus symbolisch aufgebauten Lebenswelten ihre Identität auszubilden. [...] Das Gemeinschaftsbewußtsein basiert zunächst auf der Bejahung einer gemeinsamen Lebensform, auf einem Wertekonsens. Aber es erschöpft sich nicht in abstrakt allgemeiner Positionsbeschreibung, sondern sucht nach der konkret erfahrbaren, entscheidungsfähigen Gemeinschaft“ (Weidenfeld, 1983b: 21). Durch diese Wendung kommt Weidenfeld letztlich doch zu derjenigen Folgerung, die man nach der Lektüre der Einleitung erwarten konnte: Ein geschärftes, vertieftes Geschichtsbewusstsein würde, so Weidenfeld, für „die Deutschen *zweifellos* identitätssichernde und identitätsstiftende Wirkung besitzen. Die Deutschen wären damit aufgefordert, sich selber *eindeutig* zu identifizieren. Selbstbewußtsein ist ohne Herkunftsbewußtsein nicht möglich“ (Weidenfeld, 1983b: 28, Herv. S. Siems).

Da auch von Thadden das gleiche Kunststück fertigbringt, das radikal an universalistischen Prinzipien festhaltende Identitätskonzept von Habermas Anfang der 70er Jahre in seine Überzeugung von einer historischen Identitätsstiftung widerspruchlos einzubauen (vgl.: Thadden, 1983: 60f.), lässt sich hinter dieser Verschleierung von Differenzen mehr als nur eine subjektive Fehlinterpretation vermuten. Die retrospektive Vereinheitlichung erreicht zweierlei: Erstens wird durch ihre scheinbare Allgemeingültigkeit die Dignität dieser identitätstheoretischen Variante erhöht. Sie erscheint als gleichsam überzeitliche und wertneutrale Theorie. Damit hängt zweitens zusammen, dass das angebliche wissenschaftliche Unisono von 40 Jahren „Identität durch Geschichte“ geeignet ist, die dezidiert politischen Implikationen dieser Artikel zu verdecken, die aufs Genaueste mit der Vergangenheitspolitik der neuen Bundesregierung übereinstimmen und sie durch ihren wissenschaftlichen Anspruch stützen und legitimieren.

Gleichzeitig lässt sich der hier erzeugte Eindruck wissenschaftlicher Einigkeit und politischer Neutralität als Basis von Identifikationsmöglichkeiten verstehen. Man muss sich fragen, in welcher Form die *Bundeszentrale für politische Bildung* hoffen kann, mit einer inhaltlich weitgehend unklaren und zudem völlig abstrakten Terminologie ihrer Aufgabe, bei „interessierten Bürgerinnen und Bürger[n] [...] Verständnis für politische Sachverhalte zu fördern“ ((BpB), 1992), nachzukommen. Anhand von Weidenfelds Artikel lassen sich einige Elemente dafür aufzeigen: Ein wichtiger Schritt ist die deutlich gewordene theoretische Komplexitätsreduktion, die nicht nur die Theorie einer historischen Verankerung von „nationaler Identität“, sondern gleichzeitig das Vermittlungs-

verhältnis von Individuum und Gesellschaft eindeutig erscheinen lässt. Die Verwendung des Begriffs „Identität“ sowohl in Bezug auf den Einzelnen als auch auf Gesellschaft impliziert ein Ableitungsverhältnis sozialer Zugehörigkeit, für das eine virtuelle „gemeinsame Geschichte“ als Katalysator eingesetzt wird. Eine entsprechende Kontextualisierung unterstützt diese Logik von Zugehörigkeit und Abgrenzung: „Kollektives Selbstverständnis“, „Nationalstolz“, „nationale Gesinnung“, „Patriotismus“, „Gemeinschaftsbewußtsein“, „nationales Bewußtsein“ und „Geschichtsbewußtsein“²⁰² dürfen bei der Einbettung von „Identität“ in nationale Symbolwelten ebensowenig fehlen wie die typischen Fragen bei der Suche des „modernen Menschen“ nach Orientierung, „der Suche nach der Definition seiner Identität. Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was sind wir?“ (Weidenfeld, 1983b: 13). Diese Rehabilitierung des in der Bundesrepublik verständlicherweise in Misskredit geratenen Nationalismus macht eine vermeintlich gemeinsame Geschichte zum entscheidenden Identifikationsangebot und unterschlägt die Differenzen der sozialen Interesselagen wie auch die Realität gesellschaftlicher Konflikte, die in der Sphäre gefühlter Zugehörigkeit irrelevant erscheinen. Ein weiteres Element stellt die Kontrastierung von Gefahr und Bedrohung im Gegensatz zur Sicherheit und Orientierung dar. Wenn das Fehlen einer plausiblen Identität „manchen Irrweg in der jüngeren Geschichte erklären“ (Weidenfeld, 1983b: 14) kann, die gesellschaftliche Gegenwart sich außerdem als eine Anhäufung von „Unregierbarkeit, Sinnkrise, Staatsverdrossenheit, kulturellem Umbruch, Zerfall traditioneller Wertesysteme“ (Weidenfeld, 1983b: 17) präsentiert, aber nationale Identität „Vergewisserungen“, „Orientierung“ und „geistige und soziale Geborgenheit“ bietet,²⁰³ dann wird nicht nur verständlich, weshalb „auch die Deutschen [...] eine Sehnsucht nach unbeschädigter Identität“ (Weidenfeld, 1983b: 42)²⁰⁴ besitzen sollten, sondern auch durch welche Strukturen sich die Attraktivität dieses Modells für die Bürgerinnen und Bürger als Adressaten dieser politischen Bildungsmaßnahme ergibt.

Doch liegen nicht gerade in der Geschichte der deutschen Nation empfindliche Hürden, die auf dem Weg der begehrten positiven Sinnstiftung stören könnten? Weidenfeld behandelt zwar ausführlich die Deutsche Teilung nach 1945, was ihn immerhin zur ambivalenten Unterscheidung von „Staatsbewusstsein“, das er in negativer Form für die DDR und in positiver für die BRD annimmt, und „deutscher Identität“ nötigt, die sich auf beide Teilstaaten erstrecken soll,²⁰⁵ aber Auschwitz spielt in seinen Überlegungen keine Rolle.

²⁰² Vgl. (Weidenfeld, 1983b: 13,16, 17, 23, 43).

²⁰³ Vgl. (Weidenfeld, 1983b: 13, 29).

²⁰⁴ Für Weidenfeld hat Walser diese „Sehnsucht“ in seinem Artikel *Händedruck mit Gespenstern* bestens zum Ausdruck gebracht, aus dem er im Folgenden zitiert.

²⁰⁵ Vgl. (Weidenfeld, 1983b: 33ff., 35, 43).

Der Nationalsozialismus wird als tragische, aber überwundene Episode eingegliedert.²⁰⁶ Erwähnt wird er vor allem in Nebenordnungen mit anderen „Episoden“ der deutschen Geschichte, die ebenfalls für „Kontinuitätsbrüche“ und damit für ein historisches „Identitätsdefizit der Deutschen“ verantwortlich gemacht werden: „Die Frage, was Deutschland sei, durchzieht unsere Geschichte als Ausdruck der Permanenz eines Problems. [...] Es gab das Deutschland des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation; es gab das Ringen um die Alternative Groß- oder Kleindeutschland; es gab das Deutsche Reich Bismarcks und die allgemeine Empfindung seiner Verstümmelungen mit dem Friedensvertrag von 1919; es gab das Großdeutsche Reich der Nationalsozialisten, seine Niederlage und schließlich die Schaffung der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik“ (Weidenfeld, 1983b: 24). So entsteht der Eindruck, dass die „Katastrophe des Nationalsozialismus“ (Weidenfeld, 1983b: 27, 42) eigentlich darin besteht, dass Deutschland „drei tiefe Kontinuitätsbrüche (1918, 1933, 1945) erleben mußte, die die Wurzeln nationalen Selbstverständnisses erreichten“ (Weidenfeld, 1983b: 24). Die Schlussstrichmentalität dieser Normalisierungsbemühungen wird vollends offensichtlich, wenn Weidenfeld davor warnt, ein deutsches „Sonderbewußtsein“ negativ zu stilisieren, indem man „das Dritte Reich als Fanal und Inkarnation des deutschen Weges bezeichnet“ (Weidenfeld, 1983b: 27). Schließlich sei „die Geschichte der Gemeinschaftserfahrung der Deutschen [...] weder ein einziger Höhenflug noch ein einziges Jammertal“ (ebd.).

Die Erinnerung an die mit dem Nationalsozialismus untrennbar verknüpfte Vernichtungspraxis wird durch diese Einordnung in ein scheinbar normales „Auf und Ab der deutschen Geschichte“ (Weidenfeld, 1983b: 14) abgewehrt. Da es Weidenfeld darum geht „ein nach Auschwitz mit Bewusstsein kaum zu ertragendes positives deutsches Nationalgefühl als ein ›natürliches‹ und etwas Normales“ (Claussen, 1988b: 42) zu unterstellen, werden die Rollen vertauscht: „Die Deutschen“, die aufgrund mangelnder historischer Kontinuitäten und aktuell, durch nationale Teilung, unter verstärkten Identitätsschwierigkeiten leiden sollen, erscheinen in seinem Beitrag als die eigentlichen Opfer der Geschichte, da die tatsächlichen Opfer des Vernichtungs- und Konzentrationslagersystems und der deutschen Mordkommandos hinter der Kriegsfront im Osten unterschlagen werden. Die Fiktion nationaler Homogenität ignoriert die im Widerstand ermordeten Deutschen genauso wie die Tatsache, dass die ersten Opfer des Nationalsozialismus seit 1933 Deutsche waren. Für

²⁰⁶ Hinweise darauf liefert bereits seine floskelhafte Redeweise. Erwähnt werden die „Katastrophe des Nationalsozialismus“, „nationalistische Perversionen“ oder „die Perversionen politischen Denken und Handelns im Nationalsozialismus“. Insgesamt ist im Text siebenmal von Nationalsozialismus die Rede (Weidenfeld, 1983b: 14, 24, 26, 27, 30, 42).

diese Modifikation der Erinnerungsabwehr dient Personalisierung: Wenn die endlich erreichte Einheit der deutschen Nation durch „Hitler wieder verspielt worden“ (Weidenfeld, 1983b: 24) ist, relativieren sich Fragen nach der Massenbasis des Nationalsozialismus und individueller Schuld ebenso wie diejenigen nach der Fortexistenz von dessen gesellschaftlichen Bedingungen. Verschweigen, Umdeuten und Personalisieren bereiten als immanente Strategien erst jene Einordnung des Nationalsozialismus vor, die es überhaupt möglich erscheinen lässt, dass in „einer Nation, deren Avantgarde 1933 – 1945 Europa in ein KZ verwandelt und den Minoritätenmord zum sozialen Wohlverhalten erklärt hat“ (Brückner, 1978b: 153), Geschichte zum positiven Sinnsurrogat eines als „nationale Identität“ verkleideten neuen Nationalismus ausgegeben werden kann.

Subjektiv funktional ist diese Propaganda für eine neue „nationale Identität“ daher vor allem, weil sie mit Strukturen von Schuld- und Erinnerungsabwehr arbeitet, an manifest vorhandene soziale Ängste anknüpft und ein simplifiziertes Erklärungsmodell anbietet, das mit der Reputation wissenschaftlicher Forschung die falsche Identifikation legitimiert. „Identität“ eignet sich dabei wieder einmal hervorragend, weil der Begriff einerseits scheinbar wissenschaftlich neutral ist und andererseits ohne bestimmten Inhalt auskommt, da durch ihn in erster Linie bloße Übereinstimmung ausgedrückt wird. Das hat zur paradoxen Konsequenz, dass die „historische Identität“, auf die es Weidenfeld anlegt, selbst keine geschichtliche Konkretion benötigt. Der Rekurs auf deutsche Geschichte dient in erster Linie als negativer Background fehlender nationalstaatlicher Kontinuität, wobei außerdem ungeklärt bleibt, ob und wie sich dies mit der parallelen Feststellung sozialer Unsicherheiten und Orientierungsverluste durch die Auswirkungen moderner Vergesellschaftung vermitteln soll. Eine nähere Bestimmung eines historisch entstandenen Selbstverständnisses bleibt aus. Dabei würde eine im Ernst unternommene Herleitung geschichtlicher Gemeinsamkeiten „der Deutschen“ vom Heiligen Römischen Reich bis zur Bundesrepublik schon beim Versuch zu klären, wer denn eigentlich „diese Deutschen“ jeweils sein sollen, gelinde gesagt auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen, die sich nur um den Preis geschichtlicher Mythenbildung umgehen ließen.²⁰⁷ Und auch die Frage, wie sich eine massenhaft individuelle Auseinandersetzung mit Geschichte in einen nationalen Konsens transformieren kann, wird nicht erörtert. Das Gleiche gilt für die „Werte“ und „Orientierungen“, die eine „deutsche Identität“ den angeblich verunsicherten Bürgern an die Hand geben soll. Weidenfeld unternimmt auch in dieser Hinsicht keinerlei Versuch

²⁰⁷ Das heißt jedoch nicht, dass diese Form der „invention of tradition“ keine wesentliche Bedeutung besitzt. Historisch war das Gegenteil der Fall. Die Rückverlängerung der nationalen Einheit bis ins Mittelalter stellt eine entscheidende Komponente in der legitimatorischen Absicherung des europäischen Nationalismus am Ende der bürgerlichen Epoche dar. Vgl.: (Hobsbawm et al., 1983), (Hobsbawm, 1990).

einer positiven Definition.²⁰⁸ Allenfalls ist von „Freiheit“, „Demokratie“ und Westbindung der Bundesrepublik die Rede, die zu bewahren und verteidigen seien (z.B.: Weidenfeld, 1983b: 43). Aber auch mit diesen abstrakten Formeln hat es Weidenfeld nicht leicht: Da diese schlecht auch für die Staatsbürger der DDR, die eine „deutsche Identität“ ja erklärtermaßen ebenfalls umfassen soll, angenommen werden können, stellt sich sofort wieder die Frage nach dem Inhalt der propagierten „nationalen Identität“, der davon noch mal unterschieden sein müsste. Dieser Mangel an Konkretion ist jedoch nicht weiter verwunderlich. In ihm besteht vielmehr ein weiteres Identifikationsmoment: Die Möglichkeit inhaltlicher Kritik wird ebenso vermieden wie die Ablehnung einzelner Elemente. Die „historische Identität der Deutschen“ bleibt daher indifferent gegen ihre angeblich geschichtliche Fundierung. Sie erweist sich statt dessen als synonym mit der Forderung nach einer weitgehend inhaltslosen Identifikation des Einzelnen mit der Nation. Diese bloße Übereinstimmung ist wahrhaftig die „Mini-Essenz“ (Marquard, 1979 [1976]), auf die sich die Ersetzung von Sinn durch „Identität“ nach dem Ende bürgerlicher Geschichtsphilosophie reduziert.

Weidenfelds Konstruktion ist kein Einzelfall, sondern insofern tatsächlich eine Einführung in die Thematik einer „deutschen Identität“, als sie die wesentlichen Topoi in der Kombination von politisch inszenierter neuer „Normalität“ der Bundesrepublik und Identitätskonzeptionen in den 80er Jahren treffend zusammenfasst. Dies belegen besonders die Arbeiten von Michael Stürmer.²⁰⁹ Sein Artikel *Geschichte in geschichtslosem Land* (Stürmer, 1986b) ist nicht nur einer der Auslöser des „Historikerstreits“, sondern wiederholt fast ausschließlich diejenigen Überzeugungen, die Stürmer seit 1983 vertritt, was man anhand seiner Aufsatzsammlung *Dissonanzen des Fortschritts* erfahren kann. Die dort versammelte politische Publizistik Stürmers lässt durch ihre ermüdenden Wiederholungen den Eindruck entstehen, dass er diese Arbeiten aus einem schriftstellerischen Setzbaukasten konzipierte. Die beiden zentralen Themen, denen der Leser unentwegt begegnet, heißen geopolitische „Mittellage“ Deutschlands und Sicherheit durch Geschichte in Form einer „nationalen Identität“. Nicht nur Stürmers Berater- oder Ghostwriter-Tätigkeit für den Bundeskanzler, sondern auch seinen Reden und Artikeln lässt sich die Übereinstimmung mit den Zielen der offiziellen Geschichtspolitik entnehmen: „Jedenfalls vertrat Stürmer den Regierungskurs uneingeschränkt, mit

²⁰⁸ Er merkt lediglich an, dass die gemeinhin als „deutsche Tugenden“ bezeichneten Werte wie „Ordnung, Disziplin, Gemüt und Tüchtigkeit“ etc. als „vorgestanzte Elemente [...] ihre Prägestärke eingebüßt“ hätten (vgl.: Weidenfeld, 1983b: 18).

²⁰⁹ Ich beziehe mich hier neben seinem Artikel in Weidenfelds Sammelband (Stürmer, 1983d) in erster Linie auf die in *Dissonanzen des Fortschritts* versammelten Beiträge, in denen es um „nationale Identität“ geht, sowie seine Artikel zum „Historikerstreit“: (Stürmer, 1983c; a; b; 1984b; e; c; a; d; 1985a; b; 1986b; a; c).

Nachdruck [...]. Ganz unverkennbar setzte Stürmer Ergebnisse der historischen Forschung in politischer Absicht ein; er forderte ein bewußtes, zielstrebiges Engagement der Geschichtswissenschaft zugunsten einer neudeutschen 'Identitätsstiftung'“ (Wehler, 1988: 35f.).

Auffällig ist dabei die große Ähnlichkeit zwischen Stürmers Publizistik im Dienst der neuen Geschichtspolitik und der Weidenfeldschen Konzeption. Wie Weidenfeld setzt auch der politisch umtriebige Geschichtsprofessor aus Erlangen auf ein Bedrohungsszenario aus einer Kombination von Gehlens „Industriekultur“, Lübbes „rastloser Zivilisation“ und geschichtlicher Diskontinuität, als dessen Gegenmodell eine neue historisch ausgerichtete Sinnstiftung fungiert. Und auch Stürmer muss hierfür den Nationalsozialismus neutralisieren, was er ebenfalls durch eine normalisierende Einordnung zu erreichen sucht. Fast schon selbstverständlich ist daher auch Stürmers Affinität zur Verwendung national ausgerichteter kollektiver Identitätskategorien, die soweit reicht, dass bei ihm „die Eintragungen unter dem Register-Stichwort 'Identität' alle Fugen sprengen würden“ (Wehler, 1988: 145). Und schließlich geht es ihm gleichfalls um eine Absicherung von formaler Demokratie und Westbindung der Bundesrepublik in Form einer „deutschen Identität“. Die Differenzen zu Weidenfeld liegen hingegen einerseits in den offensiveren Formulierungen und andererseits in der zentralen Bedeutung der geopolitischen „Mittellage“ Deutschlands. Seine wiederkehrende Argumentationslinie lässt sich folgendermaßen skizzieren:²¹⁰

Die dunkle Bedrohung (1): Die Diagnose fällt drastisch aus. Stürmer droht mit einem „sozialen Bürgerkrieg, wie am Ende der Weimarer Republik“ (Stürmer, 1983d: 84), dem „Untergang“ (Stürmer, 1984b: 273), wenn nicht eine Besinnung auf die historische „Identität der Deutschen“ stattfindet, welche die Frage klärt, „woher der innere Friede kommen soll und welche Kräfte den Konsens sichern. Der Pluralismus der Werte und Interessen, wenn es keinen gemeinsamen Boden in Vergangenheit und Zukunft mehr gibt, [...] treibt früher oder später in Kämpfe, die das Gemeinwesen in Frage stellen“ (Stürmer, 1984a: 293).²¹¹ Als Ursachen für diese Misere macht er einerseits die moderne Zivilisation

²¹⁰ Ich zitiere im Folgenden aus unterschiedlichen Arbeiten Stürmers von 1983 bis 1986. Diese Vorgehensweise halte ich aufgrund der gleichbleibenden Argumentation für gerechtfertigt, denn in der Tat zeigt sich bei Stürmer ein „furchterregender Mut zur Monotonie“ (Wehler, 1988: 175). Die Unterschiede der Arbeiten ergeben sich lediglich aus den wechselnden Anlässen, nicht aber aus Abweichungen in zentralen Überlegungen.

²¹¹ „Heute geht es um die Substanz. Es geht um die Rettung unserer geistigen Persönlichkeit, um die Identität der Deutschen in Europas Mitte, [...] letztlich um die Kontinuität der tödlich bedrohten Verfassung der Freiheit. Sie zu gewinnen hat mitteleuropäische Katastrophen gekostet. [...] Um zu überdauern, braucht aber die Republik ein kulturelles Kern-Curriculum, eine Erinnerung an die deutsche Geschichte in Europa, eine Bestätigung der geschichtlichen und kulturellen Erfahrungen“ (Stürmer, 1984b: 276).

aus,²¹² und andererseits die bereits erwähnte geographische „Mittellage“ Deutschlands in Europa, die eine nationalstaatliche Kontinuität in der Geschichte weitgehend verhindert habe. Das Bedürfnis nach „nationaler Identität“ wird dabei als anthropologischer Sachverhalt präsentiert. Es stünde auch heute nicht zu erwarten, dass „die Menschen [...] zum erstenmal in der bekannten Geschichte auf die Suche nach Sinn und das Bedürfnis nach Transzendenz“ (Stürmer, 1983d: 99) verzichteten. Schließlich leiste die „nationale Identität“ als aktuelle Form ewiger menschlicher Sinnsuche unverzichtbar Positives. Auch für Stürmer sichert sie den sozialen Konsens, gibt Zuversicht, Vertrautheit und Vergewisserung.²¹³ Und dies haben die Menschen in der modernen Welt auch dringend nötig: „Unübersehbar ist heute, daß die technische Zivilisation, so unentbehrlich wie unentrinnbar, ihrer moralischen Bewältigung spottet. [...] Der Blick, der ratlos in die Zukunft irrt, wird wie von selbst auf Identität, auf Ortsbestimmung und Geschichte gelenkt“ (Stürmer, 1983c: 15).²¹⁴ Und gerade „die Deutschen“, versichert der Historiker Stürmer, hätten es dabei schon seit Jahrhunderten so schwer mit ihrer „Identität“ gehabt. Aufgeboten wird zur Verdeutlichung – und allen Gegenbeispielen zum Trotz – das durch nationalsozialistische Vereinnahmung missbrauchte und diskreditierte Repertoire geopolitischer Erklärungsmuster, mit deren Hilfe sich scheinbar ein Universalschlüssel zur neueren deutschen Geschichte konstruieren lässt, der gleichzeitig narzisstische Gratifikationen beinhaltet.

Die Geopolitik (2): Der vorbelastete Begriff der Geopolitik wird zwar vermieden, aber der Sache nach setzt Stürmer zentral auf Argumentationen, die die geographische Lage von Nationen als fundamental ansieht, ohne sich von den pseudowissenschaftlichen Denkmustern der Geopolitik von 1933 bis 1945 zu distanzieren.²¹⁵ „Deutschland war immer dadurch definiert, das es Mitte Europas ist“ (Stürmer, 1984a: 302). Diese „Mittellage“ hat den unschlagbaren Vorteil, dass sie einfach *ist*. Dies hilft bei der Entsorgung von Fragen nach der Verantwortung deutscher Machtpolitik, die nun nicht nur als Konsequenz aus der angeblichen Bedrohung durch die angeblich prekäre Geographie ausgegeben werden kann, sondern auch als verständliche, wenn nicht sogar notwendige hegemoniale Strategie: „Mitten in Europa“ sei eben bis heute „Versuchung und Verdammnis der Deutschen“ (Stürmer, 1985b) und außerdem ein wesentlicher Grund für die gegenwärtigen Schwierigkeiten mit einem „normalem“ Patriotismus, der bei Stürmer „deutsche Identität“

²¹² Vgl. besonders (Stürmer, 1984a: 290f.).

²¹³ Vgl. z. B. (Stürmer, 1984a: 291).

²¹⁴ Wie gesagt handelt es sich um wiederkehrende Statements: „Das Bewußtsein der eigenen Geschichtlichkeit verspricht dem Menschen der modernen, säkularisierten Epoche die Chance der Identität“ (Stürmer, 1983c: 12). „Identität ist permanente Suche des Menschen nach sich selbst und Versuch, jene Entfremdung aufzuheben, die der Preis für Aufklärung und Modernisierung war und ist“ (Stürmer, 1984a: 289).

²¹⁵ Vgl. dazu genauer: (Wehler, 1988: 31ff. u. 174ff.).

heißt. Er konstruiert einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen „Mittellage“ und mangelnder nationaler Kontinuität. Da schon lange die „Deutsche Frage kein Eigentum der Deutschen“²¹⁶ gewesen sei, sondern vielmehr durch fremde Machtkonstellationen immer wieder dominiert und entschieden worden wäre, habe die deutsche Geschichte „unter allen europäischen Nationalgeschichten seit 200 Jahren wohl den größten Verlust an Kontinuität, Verschleiß an Tradition und Verbrauch an Regierungsformen gehabt“ (Stürmer, 1984a: 292). Grundet sich „nationale Identität“ aber in erster Linie auf Geschichte, kann dies nicht gut sein. Die Konsequenz der umstrittenen europäischen Mitte beinhaltet daher, laut Stürmer, ein gestörtes Verhältnis „der Deutschen“ zur eigenen „Identität“. Er selbst ist dabei so sehr um die Konstruktion der kontinuierlichen Diskontinuität bemüht, dass er eine Linie vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Gegenwart der Deutschen Teilung zieht.²¹⁷ Die Teilung Deutschlands erscheint so im Wesentlichen als Kampf um die geographische Mitte Europas, und damit um Freiheit und Demokratie, wodurch die komplizierten gesellschaftsgeschichtlichen Konstellationen vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zur Staatsgründung vernachlässigt werden können. „In Deutschland aber mußte es sich entscheiden, ob Westeuropa das gleiche Schicksal erleiden würde wie die Völker Osteuropas. So lag in Deutschland, dem besiegten, verstümmelten, in vier Besatzungszonen aufgeteilten, ruinierten Land in der Mitte Europas, die Entscheidung über den Besitz Europas“ (Stürmer, 1985a: 214). Der Leser versteht: „Die Deutschen“ hatten es unverschuldet, einfach durch ihre Lage im Zentrum Europas, schon immer schwer mit ihrer „Identität“. Das Schicksal ihrer Geographie bestimmte das Schicksal ihrer Geschichte. Der Effekt ist erstens eine narzisstische Identifikationsmöglichkeit: Deutschland als „Schlüssel Europas“ (Stürmer, 1985a: 215) transformiert und befriedigt Wünsche nach Besonderheit und Auserwähltheit. Gleichzeitig relativiert dieses absurde Schema zweitens den Zusammenhang zwischen Nationalsozialismus und diskreditiertem Nationalismus in der Bundesrepublik durch den Verweis auf eine jahrhundertealte, gleichsam schicksalshafte Konstellation. Dies bereitet drittens die Strukturen von Schuldabwehr und Erinnerungsmodifikation vor, die in Stürmers Versuch liegen den Nationalsozialismus zu neutralisieren.

Die Entschärfung des Nationalsozialismus (3): Wie Weidenfeld setzt auch Stürmer auf eine verabschiedende Einordnung des Nationalsozialismus, deren erster Schritt auch hier

²¹⁶ Die Programmatik dieser Annahme wird auch schon durch die Titel der Texte deutlich: *Kein Eigentum der Deutschen: Die Deutsche Frage* (Stürmer, 1983d) und *Die Deutsche Frage – kein Eigentum der Deutschen: Zum 17. Juni 1953* (Stürmer, 1983b), sowie durch seine Mitarbeit im Sammelband *Mitten in Europa. Deutsche Geschichte* (Boockmann et al., 1987) und weitere Veröffentlichungen in diesem Kontext (Stürmer, 2001).

²¹⁷ Vgl. besonders: (Stürmer, 1985b: 315f.).

wieder in der Personalisierung besteht. „Die Deutsche Geschichte hat zu Hitler geführt und auch darüber hinaus. Es zeigt sich, daß sie mehr als ein Bild der Zukunft enthielt [...]. Die Selbstdeutung der Bundesrepublik und ihrer Bewohner kann nicht, wie nach 1945, auf alle Zeiten sich allein auf die ›deutsche Katastrophe‹ (F. Meinecke) beziehen“ (Stürmer, 1983c: 15).²¹⁸ Es bedürfe daher „einer Deutung der deutschen Geschichte, die nicht im Trauma lebt“ (Stürmer, 1983a: 205). Die Wunderwaffe der normalisierenden Einordnung heißt auch hier Abspaltung. Um das positive Nationalgefühl, um das es Stürmer zu tun ist, überhaupt ermöglichen zu können, muss die Bundesrepublik als das Neue, ganz Andere des Nationalsozialismus hingestellt werden. „Es wird Zeit, ob wir es wollen oder nicht, über die deutsche Geschichte anders nachzudenken als in der Nachkriegszeit. Diese ist zu Ende“ (Stürmer, 1985b: 224). Die Unterstellung der Unentrinnbarkeit des Endes, die sich hier ausspricht, verstärkt diese politische Propaganda für einen neuen Nationalismus im Gewand von Identitätskategorien. Es geht nicht um die Opfer: „Die Schuld ist nicht mehr zwischen den Generationen abzurechnen. Auch sie wurde Geschichte“ (Stürmer, 1983a: 204).²¹⁹ Es geht um den „psychischen Kriegsgewinn der neuen Unbefangenheit“ (Claussen, 1988b: 50), die nur durch die Indifferenz gegenüber dem Leiden der Opfer hergestellt werden kann. Schuldabwehr und Abspaltung des Nationalsozialismus inklusive seiner Vernichtungspraxis von ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der Bundesrepublik sind nicht von einander zu trennen. Stürmer arbeitet mit Mitteln der Affektorganisation, die wissenschaftlich verkleidet werden. Seine politische Publizistik zehrt vom Status des Geschichtswissenschaftlers, liefert jedoch statt einer an geschichtlicher Wahrheit orientierten Erkenntnis vor allem subjektiv funktionale Identifikationsmöglichkeiten im Dienste der Kohlschen Geschichtspolitik. „Vielleicht ist es nicht Mode, stolz zu sein auf die 12 Jahre und auf das Jahrtausend davor. Aber zu verkennen, daß die Bundesrepublik Deutschland seit bald 40 Jahren der Mehrzahl der Deutschen ein gutes und sicheres Haus bietet, [...] das verrät ein gestörtes Verhältnis zum Gemeinwesen, mangelnde Orientierung in der Welt, Wirklichkeitsverlust und Identitätsschwäche“ (Stürmer, 1984b: 270). Die

²¹⁸ „Aber die deutsche Nation ist älter als der Nationalstaat, und das historische Recht der Deutschen ist durch Hitler nicht widerlegt und durch die Teilung nicht aufgehoben worden“ (Stürmer, 1985b: 231).

²¹⁹ Es finden sich unschwer weitere Belege hierfür; z.B.: „Wir müssen nicht auf den Knien gehen in alle Ewigkeit, wir dürfen aber auch nicht Versuchung und Verdammnis unserer europäischen Mittellage vergessen“ (Stürmer, 1984c: 285). „Die Deutschen werden von ihrer Geschichte eingeholt. Sie beginnen zu begreifen, daß die Geschichte, die zu Hitler führte, auch über ihn hinausgeführt hat und weiterführen wird. Die Null-Punkt-Idee, einst so hilfreich, erweist sich jetzt als Belastung. [...] Die Verankerungen, die Zukunft und Vergangenheit verbinden, müssen geprüft und neu befestigt werden. Denn ein Gemeinwesen, daß sich von seiner Geschichte abschneidet, wird im Bewußtsein seiner Bürger nicht überdauern“ (Stürmer, 1985b: 252). „Was aber damals Stütze war, um den aufrechten Gang wieder zu lernen, wurde später zur Barriere für die Deutschen, ihre Identität wiederzugewinnen, ihre Geschichte zu begreifen – die nicht tausend Jahre lang nur Vorgeschichte des Dritten Reiches war und seitdem auch andere Bezugspunkte kennt als die deutsche Diktatur – und wieder in die kulturelle Mitte Europas zurückzufinden“ (Stürmer, 1984b: 267).

Ambivalenz dieser Formulierung, die nicht nur affirmativ mit der nationalsozialistischen Formel des „tausendjährigen Reichs“ spielt, sondern auch offen lässt, ob auf den Nationalsozialismus stolz zu sein nicht besser wäre als der Mangel an Patriotismus, ist Programm. Schon die saloppe Rede von einer „Mode“, welche die Unmöglichkeit im Bewusstsein der Taten auf die Zeit des Nationalsozialismus stolz zu sein überspielt, ist suggestiv. Ebenso wie die Nebenordnung zum „Jahrtausend davor“ und die Verwendung der abstrakten Formel von „den 12 Jahren“ ist die Entgegensetzung der bundesrepublikanischen Positivität, durch die die personellen und erst recht die gesellschaftlichen Kontinuitäten des NS-Regimes verschwinden, manipulativ. Sürmers Forderung, dass eine „historische Identität [...] fundamentale Voraussetzung auch für die politische Kultur in Deutschland“ (Stürmer, 1984a: 292) sein müsse, erweist sich dadurch als ihr Gegenteil. Identitätsstiftung im Sinne Stürmers kann nur um den Preis der Absenz historischer Einsichten erzeugt werden. Die Basis für seinen propagierten „Schnittpunkt von Patriotismus und Identität“ (Stürmer, 1984c: 282) ergibt sich nicht aus einem adäquaten Bewusstsein gesellschafts-geschichtlicher Zusammenhänge, sondern aus deren manipulativer Aufbereitung. Die „ruinierte Geschichte“ (Stürmer, 1983c: 13), die Stürmer wiederholt als Signum der Nachkriegszeit beklagt, ist daher recht verstanden erst eigentlich das Produkt seiner eigenen nationalgeschichtlichen Sinnstiftungsversuche; sie ist dasjenige was nach der identitätspolitischen Zwangsbehandlung vom Gegenstand der Geschichtswissenschaft übrig bleibt.

(II) Der „Historikerstreit“

In seiner Reaktion auf Stürmer, Nolte und Hillgruber geht es Jürgen Habermas in erster Linie darum zu zeigen, wie diese „das Geschichtsbewußtsein als Manövriermasse behandeln, um den Legitimationsbedarf des politischen Systems mit geeigneten positiven Vergangenheiten zu bedienen“ (Habermas, 1986a: 123). Dabei ist sich Habermas durchaus im Klaren, dass diese strategische Vereinnahmung von Nationalgeschichtsschreibung nicht erst 1986 aufgekommen ist. Auch er zieht eine Linie von der Wiederkehr der „nationalen Frage“ bis zum Artikel von Nolte vom 6. Juni 1986 in der *FAZ*, der den unmittelbaren Anlass seiner Entgegnung bildet. Es ist einerseits die politische Dimension durch den Erscheinungsort, sowie andererseits die Militanz mit der Nolte unter Ausnutzung propagandistischer Techniken seine Ansichten von einer „jüdischen Kriegserklärung“, die Hitler dazu „berechtigt“ habe deutsche Juden als Kriegsgefangene anzusehen und zu deportieren, und seine mit absurden Vergleichen arbeitende Unterstellung, dass der Archipel GULag „urprünglicher“ sei als Auschwitz und daher das „logische und faktische

Prius des ›Rassenmords‹ der Nationalsozialisten“ darstelle (vgl.: Nolte, 1986: bes. 45ff.), die Habermas dazu bewegen sich wieder als politischer Intellektueller zu engagieren. Dabei geht Habermas auch explizit auf die sozialpsychologische Dimension dieser Beiträge ein. Zwar bemerkt auch Eberhard Jäckel die suggestive Wirkung der von Nolte in Frageform gehaltenen Insinuationen (Jäckel, 1986: 115f.), zwar weisen einige Kritiker, darunter vor allem Hans und Wolfgang J. Mommsen, auf die Übereinstimmung der offiziellen Geschichtspolitik der Regierung Kohl mit den Entsorgungsstrategien von Nolte und anderen hin, aber von allen im „Historikerstreit“ engagierten Autoren thematisiert ausschließlich Habermas die Struktur der Identifikationsangebote. Die Qualität seiner Kritik liegt nicht zuletzt darin, dass er in der politischen Publizistik von Stürmer, Nolte und anderen nicht nur eine strategische Ergänzung und legitimatorische Absicherung der Vergangenheitspolitik der CDU-Regierung erblickt, sondern deren übereinstimmende psychische Funktionalität betont. Für das Potential der manipulativen Geschichtskonstruktionen zur gesellschaftlichen Sinnstiftung ist eben die geschichtliche Wahrheit nur sekundär. Um psychische Wirksamkeit zu entfalten erfordert „dieser identifikatorische Zugriff auf die Nationalgeschichte eine Flankierung durch zwei abschirmende Operationen. Erst einmal muß die Erinnerung an die negativ besetzten, identifikationshemmenden Abschnitte der jüngsten Geschichte planiert werden; sodann muß die stets virulente Furcht vor dem Bolschewismus im Zeichen von Freiheit oder Totalitarismus das richtige Feindbild wachhalten“ (Habermas, 1986a: 122). Genau diese Momente finden sich, so Habermas, sowohl in der Inszenierung in Bittburg, als auch in den Texten von Hillgruber und besonders Nolte. Er spricht von der Mobilisierung durch „nationales Sentiment“ (ebd.), von einer „narzißtischen Frage“ (Habermas, 1986c: 144) nach deutscher Tradition und versucht sich über einen Rekurs auf Edith Jacobson den Prozessen von Ambivalenzreduktion und Abspaltung zu nähern. Die dadurch erreichbare Entlastung von Fragen nach Schuld und Verantwortung vermutet er als „tieferliegendes Motiv“ hinter den erinnerungspolitischen Manipulationen, das sozialpsychologischer Aufklärung bedürfe (vgl. Habermas, 1986c: 143). Im Gegensatz zu Broszat, der sich fragt, wie ein Universitätsprofessor wie Nolte den Unterschied zwischen einem Völkerrechtssubjekt und dem Weltkongress der Zionisten „übersehen“ konnte (vgl.: Broszat, 1986: 191f.), liegt die Stärke der Habermasschen Kritik im Verweis auf die subjektive Attraktivität der manipulativen Geschichtsdarstellung. Die Schwäche seiner Argumentation allerdings besteht darin, dass ihm entgeht, dass schon in der Identitätskonzeption selbst ihre identifikatorische Funktionalität angelegt ist.

Es ist die Einordnung der Texte von Nolte, Stürmer und Hillgruber ins Schema seiner Identitätstheorie, die Habermas' eigene Kritik untergräbt. Die „revisionistischen“

Geschichtsbilder sollen, so Habermas, die „nationalgeschichtliche Aufmöbelung einer *konventionellen Identität*“ (Habermas, 1986a: 133, Herv. S. Siems) erreichen. Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen. Aus dieser Perspektive auf Stürmer, Hillgruber und Nolte ergibt sich seine Gegenposition, die an die Identitätstheorie des „Piaget-Modells“ anknüpft. Habermas verweist insbesondere auf seine Konzeption einer universalistisch-abstrakten, nicht nationalistischen „Identität“, die er nun „Verfassungspatriotismus“²²⁰ tauft. Damit glaubt er eine theoretische Basis für eine eindeutig an Aufklärung und westlichen Werten orientierte Form „kollektiver Identität“ gefunden zu haben, welche die Unmöglichkeit einer unbefangenen Anknüpfung an die deutsche Geschichte vor Auschwitz berücksichtigt. „Der unvermeidliche, keineswegs unkontrollierte, sondern durchsichtig gemachte Pluralismus der Lesarten spiegelt nur die Struktur offener Gesellschaften. Er eröffnet erst die Chance, die eigenen identitätsbildenden Überlieferungen in ihren Ambivalenzen deutlich zu machen. Genau dies ist nötig für eine kritische Aneignung mehrdeutiger Traditionen, das heißt für die Ausbildung eines Geschichtsbewußtseins, das mit geschlossenen und sekundär naturwüchsigen Geschichtsbildern ebenso unvereinbar ist wie mit jeder Gestalt einer konventionellen, nämlich einhellig und vorreflexiv *geteilten* Identität. [...] Der einzige Patriotismus, der uns dem Westen nicht entfremdet, ist ein Verfassungspatriotismus“ (Habermas, 1986a: 134f.). Doch wie Claussen treffend bemerkt, ist leider „auch die Habermassche Verteidigung des Vernünftigen und Modernen von Ambivalenzen nicht frei“ (Claussen, 1988b: 43).

Diese Ambivalenzen entstehen dadurch, dass Habermas die nationalistischen Strategien in sein Identitätskonzept einordnet. Habermas idealisiert damit einerseits die Realität der Bundesrepublik nach 1945, wie ihm andererseits die Aktualität der manipulativen Umdeutungen des Nationalsozialismus entgeht. Die Autoren der von ihm als „konventionelle Identität“ eingestuften Sinnangebote werden aus dieser Perspektive zu Vertretern der Epoche des europäischen Nationalismus, zu dem ja im Habermasschen Stufenmodell auch die „nationale Identität“ gehört.²²¹ Er meint „die Optik der Denkmalkultur des 19. Jahrhunderts“ (Habermas, 1986a: 121) zu erkennen und identifiziert die massenmedialen Strategien von 1986 für ein positiv integrierendes Nationalbewusstsein mit dem „Traum des Historismus“ (Habermas, 1986a: 133). Und nun wird die Bundesrepublik nach 1945 von ihm als Gegenmodell zum Nationalismus des 19. Jahrhunderts aufgebaut. Laut Habermas hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg „in der Bundesrepublik

²²⁰ Den Begriff „Verfassungspatriotismus“ übernimmt Habermas von Dolf Sternberger (vgl.: Sternberger, 1990), der ihn jedoch im Sinne nationaler Loyalität und Staatsfreundschaft verwendet und nicht wie Habermas als Identifikation mit universalistischen Prinzipien versteht. Bei Habermas konvergieren daher die Konzepte einer „postkonventionellen Identität“ und „Verfassungspatriotismus“.

²²¹ Vgl. Kapitel 4 (I).

ein gewisser Verfassungspatriotismus bilden können“ (Habermas, 1985: 22). Habermas entdeckt nach '45 einen demokratischen Pluralismus von Lesarten, der die kritische Aneignung von überkommenen Traditionsbeständen möglich gemacht sowie das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bestimmt habe. Entstanden sei damit nichts weniger als „eine in Überzeugungen verankerte Bindung an universalistische Verfassungsprinzipien“ (Habermas, 1986a: 135). Nun passt zwar alles in sein entwicklungslogisches Modell von Identitätsformationen, – Stürmer, Nolte und die anderen erscheinen als Apologeten eines geschichtlich längst überholten Nationalismus und die gesellschaftliche Wirklichkeit der BRD als postkonventionelle Moderne – aber um den Preis der Realitätsgerechtigkeit. Diese Herausbildung eines universalistisch orientierten Selbstverständnisses zum demokratischen Konsens der Bundesrepublik hat es so nicht gegeben.²²² Die Übertragung des logischen Stufenmodells auf die gesellschaftliche Wirklichkeit verzerrt diese idealistisch. Nicht nur Brückner analysiert den bundesrepublikanischen Nachkriegskonsens als unheilvolle Mischung aus Privatheit, ökonomischer Integration und Abspaltung von Schuld durch Externalisierung des Feindes. Auch der Mitstreiter von Habermas, Hans Mommsen, erinnert an Antibolschewismus, Wirtschaftswundermentalität und den Rückzug ins Unpolitische als wesentliche Komponenten dieser Periode (vgl.: Mommsen, 1986b). Von einem breiten „Verfassungspatriotismus“, der nach der Befreiung vom Nationalsozialismus an „die Stelle des von den Nazis zerstörten Nationalbewußtseins getreten ist“ (Habermas, 1985: 22) kann keine Rede sein. Durch diese idealisierende und rationalisierende Einschätzung entgeht Habermas gleichzeitig, dass es sich nicht um die Aufkündigung eines demokratischen Konsens von „rechts“ handelt. Der Nationalismus von Stürmer und Nolte ist weder aus der Rüstkammer des 19. Jahrhunderts noch „revisionistisch“ im Sinne eines Bruchs mit der herrschenden Meinung. Wie die Analyse von Weidenfelds und Stürmers Arbeiten gezeigt hat, verhält es sich eher umgekehrt: Beide setzten auf massenhaft vorhandene subjektive Bereitschaften, die ihre eigene Tradition in der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik haben. Weit eher als um einen Einbruch in den universalistisch fundierten *common sense*, wie Habermas meint, handelt es sich um eine Mobisierung gesellschaftlich bereitligender Vorurteilmuster und untergründiger Befindlichkeiten. Deren aktuelle Funktionalität bekommt er in seiner Kritik nicht zu fassen, weil er seine eigene Position als Verteidigung eines Selbstverständnisses ausgibt, das weitgehend fiktiv ist. Zwar sieht Habermas die Übereinstimmung von politischer Publizistik und offizieller Vergangenheitspolitik: Er bemerkt richtig die impliziten Manipulationen, die nötig sind, um positive nationalistische Identifikationen zu

²²² Vgl. Kapitel 4 (IV).

ermöglichen. Außerdem deutet er die subjektive Attraktivität dieser Strategien zumindest an. Aber der übergeordnete Rahmen der Identitätsthematik überlagert und untergräbt diese richtigen Momente seiner Kritik. Durch dieses Schema begibt sich Habermas der Möglichkeit die Frage nach den gesellschaftlichen und individuellen Bedingungen des neuen Nationalismus unter veränderten gesellschaftlichen und historischen Verhältnissen angemessen zu stellen.

Wenn die Gesellschaft der Bundesrepublik mit der angeblichen Etablierung eines „Verfassungspatriotismus“ den Sprung zur „posttraditionalen Identität“ schon geschafft hat und die „Revisionisten“ demgegenüber bloß die traditionell nationalistische Varianten wiederbeleben wollen, geraten die eigentlichen Veränderungen, die es in den 80er Jahren ermöglichen, dass Wissenschaftler im Feuilleton nationalistische Propaganda betreiben können, aus dem Blick der theoretischen Kritik. Habermas reflektiert weder auf den neuen Nationalismus der „Linken“ nach der Selbstauflösung der Protestbewegung, noch auf die Einführung von Geschichtspolitik als Reaktion auf die kritische Linke bereits in den 70er Jahren, noch auf die Transformation der politischen Öffentlichkeit zum Meinungsmarkt von „Experten“. Auch bei ihm erscheint daher ein neues Phänomen als Wiederkehr von längst Veraltetem.

Ähnlich steht es um die Erkenntnis der subjektiven Funktionalität nationalistischer Identifikationen. Sein Übernahmmodell ich-identitätsfundierter universalistischer Überzeugungen, die Habermas als demokratische Motivationsbasis der Nachkriegsbevölkerung ausgibt, überschätzt die Subjekte rationalistisch. Sie sollen sich aus vernünftiger Einsicht richtig identifizieren. Durch die kritische Aneignung der geschichtlichen Erfahrung von Auschwitz, so seine Hoffnung, sind „nationaler Stolz und kollektives Selbstwertgefühl durch den Filter universalistischer Wertorientierungen hindurchgetrieben“ (Habermas, 1986a: 132) worden. Zwar scheint Habermas die Rolle unbewusster Konflikte in der Passage über Jacobson zu ahnen, aber sie bleibt bei der Propagierung massenhaft demokratischer Einstellungen, einer neuen affektiven Bindung an universalistische Prinzipien völlig unberücksichtigt. Deren Übernahme erscheint vielmehr als emotionale und zugleich vernünftige Konsequenz, die sich in Übereinstimmung weiß mit dem offiziellen Selbstverständnis einerseits und mit den institutionalisierten demokratischen Strukturen der neuen Republik andererseits. Diese Übereinstimmung entspricht allerdings seiner Theorie von Identitätsbildungsprozessen,²²³ lässt jedoch Fragen nach der unbewussten Wunschrealität, nach Schuld und Abwehr, der subjektseitigen Verarbeitung von sozialen Ängsten und

²²³ Daher ist seine Argumentation uneindeutig. Ungeklärt bleibt, ob es sich um die Manipulation von Alltagsbewusstsein durch Stürmer etc. oder einen Angriff auf das offizielle Selbstverständnis handelt.

Sehnsüchten bei der Konstitution einer neuen „Normalität“ nach dem „Gewaltexzeß von Zweitem Weltkrieg und Judenvernichtung“ (Krovoza, 2001a) gar nicht aufkommen. Im Gegensatz zu der impliziten Annahme von Habermas, dass eine Demokratisierung der gesellschaftlichen Strukturen auch die Motivationsstrukturen in der Bevölkerung verändert hat, weisen Krovoza und Brede gerade hinsichtlich der Nachkriegsbundesrepublik darauf hin, dass sozialpsychologisch von einer Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung des politischen Systems und der gesellschaftlichen Institutionen einerseits und den psychischen Dispositionen und unbewussten Identifikationen andererseits ausgegangen werden kann. Daher musste „das Beunruhigende im Falle der BRD gerade darin bestehen, daß bestimmte Einstellungen, Dispositionen und Verhaltensstile mit ihren Grundlagen in unbewußten Identifikationen und Imaginationen den tiefgreifenden Wandel des politischen Herrschaftsystems, den Aufbau eines Verfassungsstaats, die politisch-ökonomische wie ideologische Westintegration und die Rezivilisierung der Gesellschaft offenkundig überdauert hatten“ (Krovoza et al., 1992: 421).²²⁴ Das im Identitätsmodell von Habermas inbegriffene Fehlen von Unbewusstheit und Triebdynamik ermöglicht es daher zum einen das positiv übertriebene Bild eines demokratischen Nachkriegskonsens auf der Basis identifikatorischer Bindungen an universalistische Prinzipien, die in ihrer psychischen Dimension undurchsichtbar bleiben, sowie zum anderen sein eigenes Sinnstiftungsangebot unproblematisch erscheinen zu lassen.

Denn auch Habermas selbst geht es um Konsens, da auch für ihn ein lebensweltlich geteiltes normatives Selbstverständnis fundamentale Bedeutung besitzt. Er tauscht dafür das Identifikationsobjekt aus, hält jedoch an der formalen Struktur einer „kollektiven Identität“ durch Aneignung von Überlieferung fest. Er geht von einer „Lebensform“ (Habermas, 1986c: 140), von einem „geschichtlichen Milieu“ (ebd.) aus, das „*uns* erst zu dem gemacht hat, was und wer wir heute sind. Niemand von uns kann sich aus diesem Milieu herausstellen, weil mit ihm *unsere Identität, sowohl als Individuen wie als Deutsche*, unauflöslich verwoben ist“ (ebd., Herv. S. Siems). Aber – und das ist für Habermas die entscheidende Differenz, die von den Konstrukteuren einer nationalen Geschichtsidentität verleugnet wird – man kann sich zu dieser Tradition kritisch, d.h. reflexiv verhalten. Und dennoch steckt in diesem Zugeständnis an seine politischen Gegner die gleiche Problematik integrationistischer Homogenisierung und Identifikation mit der Nation, die von der realen gesellschaftlichen Heterogenität abstrahiert und erst im letzten Schritt im Identitätsmodell durch kritische Reflexion und einen „Pluralismus der Lesarten“ gebrochen werden soll. Allerdings auch nur, um wiederum zum nationalen Konsens zu führen, der

²²⁴ Ähnlich auch: (Bohleber, 1992b: 144ff.).

jetzt als „Verfassungspatriotismus“ ausgegeben wird. Schon dieser Begriff, als Zwitter von Universalismus und Partikularität macht die ganze Ambivalenz der Konstruktion deutlich: „Das Grundgesetz kann man einsehen, es als Kompromiss in der geschichtlich-gesellschaftlichen Lage Ende der vierziger Jahre für gut oder für schlecht halten – aber warum ein Gesetzeswerk lieben? Man kann es nur falsch lieben, durch falsche Identifikationen ebenso wie beim Schwammwort ›nationale Identität‹ – wirklich lieben kann man nur Individuen, und das ist nach der Erkenntnis Freuds ein asozialer Vorgang“ (Claussen, 1988b: 40).

Keine Frage, Habermas geht es um die subjektiven Motivationen demokratischen Handelns, aber lieben lässt sich nur das Besondere. Im konfliktlosen Identitätskonzept der Herausbildung prinzipiengeleiteter „Ich-Identität“, das vom Unbewussten nichts wissen will, wird nicht nur der gesellschaftliche Zwang verschwiegen, der zur Einordnung ins Kollektiv immer gehört, sondern auch die Qualität des psychischen Mechanismus der Identifizierung unterschätzt und entschärft. Denn nicht die simplifizierende Übernahmelogik des Identitätsmodells, sondern erst eine analytische Sozialpsychologie klärt darüber auf, dass bei kollektiven Identifizierungsprozessen mit einem vorrationalen und regressiven Reaktionspotential zu rechnen ist. Identifizierung als frühester und ursprünglicher Form der Gefühlsbindung²²⁵ impliziert aus dieser Perspektive ein Zurückfallen auf präödiopale Verhaltensweisen des hilflosen Kleinkindes, und geht daher regelmäßig mit Regression einher. Es handelt sich hierbei um „eine Bemächtigung im Stande der Unmündigkeit“ (Krovoza et al., 1992: 433), die ihrer Struktur nach dazu dient, über eine Identifizierung mit der Autorität und Herrschaft repräsentierenden Instanz des Vaters die infantile Abhängigkeit in eine imaginierte Teilhabe an Macht und Überlegenheit zu verwandeln. In der Kompromissformel vom „Verfassungspatriotismus“ führt Habermas über das familialistische und partikularistische Zugeständnis, das in der Evozierung der affektiven Bindung an den „Pater“ liegt, unbedacht diese Identifizierung mit einer scheinbar natürlichen, machtvollen Entität wieder ein: „In der Verfassung ein Objekt der aufgeklärten Identifizierung mit dem Politischen zu sehen, verträgt sich nicht ohne weiteres mit dem Bemächtigungsversuch, der dem Vorgang der Identifizierung im psychoanalytischen Sinne eigen ist. Im Gegenteil wird hierfür von den Verteidigern dieses Konzepts (Habermas) die Entwicklung eines postkonventionellen moralischen Bewusstseins in Anspruch genommen, das sich über die Niederungen der Identifikation mit dem Aggressor, der Projektion und der Externalisierung von Überich-Funktionen erhoben hat. Demgegenüber ist in der anderen Hälfte des Ausdrucks [Verfassungspatriotismus],

²²⁵ Vgl. dazu ausführlich: (Freud, 1921: 98ff.).

nämlich dem Patriotismus, der von aller historischen Belastetheit freigesprochen zu sein scheint, eben weil er sich auf abstrakte Werte richte, der Bezug auf das ›psychische Inventar‹ (Freud) dennoch erhalten geblieben; er gewährleistet die libidinöse Besetzung abstrakter Werte nicht als solcher, sondern über die Autorität, die diese gutheißt“ (Krovoza et al., 1992: 433 FN 3). Aber an diese – von Habermas später konsequenzlos eingestandene²²⁶ – Ambivalenz seiner eigenen Konsenskonzeption reicht seine Theorie schon kategorial nicht heran. Die konkrete Kritik politischer Zustände wird dadurch behindert, dass diese in einem theoretischen Rahmen gefangen ist, der einer defizitären Sozialisationstheorie entstammt. Die Akzentuierung des normativ Positiven, seine Ausrichtung auf soziale Integration lässt das Nicht-Identische zu kurz kommen. Weder finden die reale gesellschaftliche Heterogenität, noch die von der Psychoanalyse erkannte antagonistische Basis kollektiver Subjektivität im Sinnstiftungsversuch einer „posttraditionellen Identität“, der ebenfalls den nationalen Rahmen nicht verlässt, ausreichend Berücksichtigung. Dies beschädigt die Kritik von Habermas an den nationalistischen Strategien seiner politischen Gegner im „Historikerstreit“. Er liefert damit selbst die Einsatzstelle für das integrationistische Unisono über einen bundesrepublikanischen Konsens, einer Identitätssuche jenseits aller politischen Differenzen der Diskussionsgegner.

Dies bestätigt der Blick in die Beiträge im Verlauf der Debatte. Dabei ist zu berücksichtigen, dass außer Stürmer keiner der von Habermas angegriffenen Historiker kollektive Identitätszuschreibungen verwendet hat. Die Protagonisten des „Historikerstreits“, die „Identität“ im Sinne von Konsens und Selbstverständnis verwenden, operieren maßgeblich auf der Basis der Habermasschen Diskussionsvorlage. Hierbei zählen Kocka, Hans und Wolfgang J. Mommsen, Broszat, Sontheimer, Leicht, Perels, Hörster-Philipps und Pietrow zu denjenigen, die in erster Linie von einer kollektiven „Identität“ sprechen, weil sie Habermas' Kritik an der geschichtlichen Aufmöbelung des bundesrepublikanischen Selbstverständnisses folgen und dies ebenfalls in Identitätskategorien zu fassen versuchen.²²⁷ Deren Verwendung reicht von einer lediglich negativen Inanspruchnahme zu Kennzeichnung der Gegenposition bei Pietrow, Hörster-Philipps, Hans und Wolfgang J. Mommsen und Broszat, welche die Strategien von Nolte, Stürmer und Hillgruber übereinstimmend als Ersetzung eines kritischen Umgangs mit der deutschen Geschichte

²²⁶ „Die Identität einer Person, einer Gruppe, einer Nation oder Region *ist immer etwas Partikulares*. [...] Die Gestalt, zu der wir durch unsere Lebensgeschichte, die Geschichte unseres Milieus, unseres Volkes geworden sind, läßt sich in einer Identitätsbeschreibung *nicht lösen von dem Bild, das wir uns und anderen präsentieren, und nach dem wir von anderen beurteilt, geachtet und anerkannt werden wollen*“ (Habermas, 1989: 151, Herv. S. Siems).

²²⁷ Ich beziehe mich hierbei auf die Texte dieser Autoren in den genannten Sammelbänden zum „Historikerstreit“. Vgl.: (Kühnl, 1987b) u. (Historikerstreit, 1987).

durch „eine emotionalisierte Suche nach der ›deutschen Identität‹“ (Hörster-Philipps, 1986: 181) zurückweisen, bis hin zur Formulierung der eigenen Konsensvorstellung in Identitätstermini. Für Perels ist die „Auseinandersetzung mit der Erblast des Nationalsozialismus in der Bundesrepublik“ Bedingung dafür, dass sich „so etwas wie eine demokratische Identität in unserem Lande ausbilden“ kann (Perels, 1986: 372). Und auch Kocka lehnt sich an der Identitätskonzeption von Habermas an, um seine Version einer unproblematischen Rolle der Historiker bei der Identitätsfindung zu schildern: „Indem sie [die Historiker] die Gegenwart in ein möglichst aufgeklärtes [...] Verhältnis zu ihrer Vergangenheit zu setzen helfen, erfüllen sie wichtige gesellschaftliche Bedürfnisse und tragen in einem grundsätzlichen und vermittelten Sinn zur Identitätsfindung bei, vorausgesetzt, man benutzt einen Begriff von Identität, der Selbst-Distanzierung und Reflexion ebenso einschließt wie ständigen Wandel und immer erneute Kritik“ (Kocka, 1986a: 141f.).

Auf der anderen Seite greifen Schulze, Nipperdey, Geiss und Schirmmacher die Konsensdebatte in der Stilierung des Identitätsmodells von Habermas auf, um eine geschichtliche Begründung einer angeblichen „deutschen Identität“ zu verteidigen.²²⁸ Eine historische „Identität“ der Deutschen wird zunächst als Selbstverständlichkeit hingestellt. So heißt es bei Schulze: „Das So-und-nicht-anders-Sein oder einfacher: die Identität der Deutschen ist nur dann hinreichend zu erklären, wenn man ihre historischen Entwicklungsbedingungen kennt. Deshalb ist es so wichtig, daß Historiker die nationale Identität der Deutschen neben anderem zu ihrem Gegenstand machen“ (Schulze, 1986: 148). Und ähnlich auch Nipperdey: „Meine Identität ist auch immer ein Stück gemeinsamer Identität. Warum wir so sind, wie wir sind, und die anderen anders, das können wir nur historisch verstehen; denn Identität ist immer auch Erbe; [...] Während Emanzipation ein universalisierendes Projekt ist, das auf Einheit hinausläuft, ist Identität und auch nationale Identität das Programm der Pluralisierung und der Vielheit, notwendiger Gehalt angesichts der Schwierigkeiten mit der egalisierenden Moderne“ (Nipperdey, 1986: 217). Und das Selbstverständliche kann nach dieser Logik nicht problematisch sein. Wenn Stürmers monotone Beschwörungen einer notwendigen „nationalen Identität“ aus der Geschichte, die allein Schutz bietet unter den Zumutungen der modernen Gesellschaft, lediglich auf einen allgemeinen Sachverhalt verweisen, dann wird die Kritik von Habermas natürlich zum Ausdruck „manichäischer Wirklichkeitsre-

²²⁸ Es gibt allerdings auch Versuche sich vermittelnd zu positionieren. Ein gutes Beispiel hierfür liefert der Artikel von Helmut Fleischer. Er geht zwar von einer „angestammten nationalen Identität“ (Fleischer, 1986: 130) aus, ist aber mit Habermas durchaus der Ansicht, dass „diejenigen Deutschen auf dem Weg zur zivilen Gesellschaft in unserem Land weitergekommen sind, die ein gebrochenes, depotenziertes Verhältnis“ (ebd.) zu dieser angeblichen Entität gewonnen haben.

duktion und künstlicher Feindbilder“ (Schulze, 1986: 149) und zur „Feindbildphantasie“ (Nipperdey, 1986: 218). Aus dem gleichen Grund weist auch Geiss die Unterscheidung zwischen einer „konventionellen“ und einer „universalistischen Identität“ als bloß formale Spitzfindigkeit zurück. Die „Bemühungen, in diesem unserem ›schwierigen Vaterland‹ (Heinemann) für die Deutschen eine kollektive, also nationale Identität wiederzufinden, sind in sich noch nicht reaktionär oder gar verwerflich. Da muß Kritik schon konkret in die Inhalte gehen“ (Geiss, 1986: 376f.) – als ob Habermas keine inhaltlichen Argumente vorgebracht hätte. Schirmmacher gelingt es sogar die Habermassche Version einer verfassungspatriotischen Realität gegen ihn zu wenden. Für ihn verkörpern dann nämlich Nolte und Hillgruber den Pluralismus der Lesarten in der Einheitlichkeit der politischen Nachkriegsbundesrepublik, den Habermas mit seiner „postkonventionellen Identität“ einklagt. Und auch die Hoffnung von Habermas, dass ein moderner Konsens auf der Basis aufgeklärter Rationalität gelingen könne, wird von ihm als wirklichkeitsferne und von falschen Voraussetzungen ausgehende Ansicht hingestellt. Schirmmacher fordert die Anerkennung des notwendig Irrationalen: „Neuzeitliche Identität bedeutet auch Gewalt, Imagination, voraussetzungslose Subjektivität. Für diese Aspekte, für die Metaphysik der Alltagsgeschichte, fehlten Habermas allem Anschein nach die Sprache und die Anschauung“ (Schirmmacher, 1986: 52).

Es ist die Ausrichtung der Identitätskonzeption von Habermas auf einen nationalen Konsens, die – soviel sollte hier gezeigt werden – immer wieder zur Vorlage für eine nationalistische Besetzung von Identitätszuschreibungen wird. Nur durch diesen Streit um Habermas' eigenes Sinnstiftungsangebot konnte sich der Eindruck festsetzen es ginge darum, eine erkenntnistheoretisch unhaltbare Sinnstiftungspropaganda durch den Nachweis des „richtigen“ nationalen Konsens zu ersetzen. Diesem Eindruck erliegt vor allem Christian Meier, der in seinem Eröffnungsvortrag zum Deutschen Historikertag 1986 die Debatte zur Kontroverse um das richtige Selbstverständnis der Bundesrepublik macht. Er fragt sich, „ob der Verfassungspatriotismus die einzige Form nationaler Identität sein kann, die uns bleibt. [...] ob eine an die ganze deutsche Geschichte anknüpfende nationale Identität, wie Habermas meint, nur die konventionelle – oder ob sie nicht vielmehr eine neue sein kann und muß. Sie mag dann an das Alte anknüpfen, vielleicht in manchem so, wie auch andere Völker es an ihre vordemokratische Vergangenheit tun; in durchaus demokratischer, also kritischer Verarbeitung vieler Spannungen sich befähigender Identität. Denn die deutsche Geschichte kann ja nicht insgesamt sub specie des Nationalsozialismus betrachtet werden“ (Meier, 1986a: 212). Einen Monat später ist Meier schon entschiedener. In seinem Versuch in der *FAZ* eine Bilanz des „Historikerstreits“ zu ziehen, resümiert er, dass hier die Frage „was unsere bundesrepublikanische Identität ist

und sein kann, zur Debatte“ stehe (Meier, 1986b: 268). Dabei distanziert er sich nun auch vom Habermasschen Konsensmodell. Er könne nicht länger „finden, daß es bei uns auf die Dauer mit einem bloßen Verfassungspatriotismus getan sei. Ganz abgesehen davon, daß allmählich eine nationale, vor allem bundesrepublikanische Identität bei uns heranwächst. Bei aller Sympathie für postnationale Identität – kann die ausreichen, da wir weiter unter Nationen leben?“ (Meier, 1986b: 272). Es ist erstaunlich, dass Meier, der sich ja schon 1976 um eine theoretische Einbeziehung der Habermasschen Identitätskonzeption in seine eigene Forschung bemüht hat,²²⁹ hier zu dieser unzulänglichen Einschätzung gelangt. Denn weder verlässt Habermas den nationalen Rahmen mit seiner Vorstellung eines Verfassungspatriotismus, noch ist er der Ansicht, dass kollektive geschichtliche Erfahrungen für die „posttraditionale Identität“ keine Rolle spielen. Sein Modell setzt ebenfalls genau auf die von Meier fälschlicher Weise als Differenz dazu verstandene „demokratische“ und „kritische Verarbeitung“ geschichtlicher Erfahrungen: Durch eine kritische Aneignung der geschichtlichen Erfahrung von Auschwitz, so seine Hoffnung, ist das kollektive Selbstverständnis inzwischen auf die Basis universalistischer und demokratischer Orientierungen umgestellt worden. Der von Meier aufgebaute Widerspruch existiert daher in dieser Form nicht. Nur weil er die Pointe der Argumentation von Habermas verpasst, kann er dessen Identitätskonzept als geschichtslosen Formalismus ansetzen und in den Gegensatz zu einer kritischen Geschichtsrezeption bringen, wie sie ihm anscheinend als adäquate Grundlage einer „deutschen Identität“ vorschwebt.

Diese verfälschende Stilisierung von Meier zeigt deutlich, dass es 1986 und im Rahmen dieser Debatte weder auf theoretische Trennschärfe noch auf analytische Tauglichkeit ankommt, wenn von „Identität“ die Rede ist. Offensichtlich ist „Identität“ mit dem „Historikerstreit“ zum massenmedialen Schlagwort geworden, dass damit auch den Sprung in die Alltagssprache geschafft haben dürfte. Die Rückbindung des politischen Engagements von Habermas an theoretische Vorgaben seiner Identitätskonzeption wirkt bei dieser Beliebigkeit schon fast ohnmächtig. Die Wirkung von „kollektiver“, „nationaler“, „deutscher“, „demokratischer“, „neuzeitlicher“ und anderer Identitätszuschreibungen, die in dieser Medienschlacht prominent verwendet wurden, beruht nicht auf theoretischer Akkuratess, sondern auf ihrem Potential zu politischer Mobilisierung. Mit dem neuen Stichwort „Identität“ lassen sich gesellschaftlich diskreditierte Zusammenhänge scheinbar unverdächtig und unproblematisch ausdrücken. „Identität“ schafft die Vermittlung

²²⁹ Vgl. Meiers Beitrag *Die politische Identität der Griechen* bei der Tagung des Kolloquiums *Poetik und Hermeneutik* 1976; hier: oben Kapitel 4 (II).

zwischen offizieller Sprache und subjektiven Bedürfnissen, indem durch sie gesellschaftsgeschichtliche Komplexität auf scheinbar eindeutige Zusammenhänge reduziert wird, die subjektiven Ängsten und Unsicherheiten unmittelbare Lösungen und Antworten entgegensetzen können. Das schwierige Verhältnis von eigenem Leben und Geschichte, von sozialem Ort und gesellschaftlicher Abhängigkeit hat in der im Verlauf der Nachkriegsperiode veränderten Gesellschaft ohne eindeutige Klassenstrukturen eine neue ideologische Chiffre bekommen. Im Kontext von Nation und Nationalsozialismus etabliert sich in der Bundesrepublik ein neues Wahrnehmungsmuster gesellschaftlicher Wirklichkeit, das an unbewusste und vorbewusste Konflikte und Tendenzen anknüpft und sie in einer konsensfähigen Form organisiert.

Die 70er und 80er Jahre sind entscheidend für dieses Ergebnis. Ausgehend von der Transformation des Begriffs in den Sozial- und Geschichtswissenschaften gegen Mitte der 70er Jahre lassen sich die Etappen der Konjunktur verfolgen: Von der Anwendung als Kollektivkategorie, über die Rückbindung von „Identität“ an Vergangenheit, die daran anschließende Nationalisierung von „links“ und „rechts“ sowie schließlich die Politisierung und massenmediale Tauglichkeit in den 80er Jahren. Dieser Prozess ist ohne die vorangegangene sozialwissenschaftliche Aufbereitung undenkbar. Gleichzeitig jedoch verlässt der moderne Identitätsbegriff im letzten Schritt – seiner öffentlich-politischen Verwendung – den Rahmen wissenschaftlicher Argumentation. An die Stelle der wie auch immer eingeschränkten theoretischen Leistung einer Beschreibung und Bezeichnung von Sachverhalten tritt eine legitimatorische Funktion. Der Katalysator hierfür ist sicherlich die Nationalisierung von Identitätsbehauptungen mit den daran hängenden, spezifisch deutschen Fragen nach nationaler Einheit, Nationalsozialismus und gesellschaftlicher Gegenwart. „Identität“ legiert sich mit Strategien nationalistischer Politik, für die Fragen nach historischer Wahrheit in den Hintergrund treten. Gefragt ist nicht die kritische Aneignung und Analyse historischer Tatsachen, sondern deren manipulative Instrumentalisierung. Mit der Rede von „deutscher Identität“ wird in den 80er Jahren Vergangenheitspolitik gemacht, nicht Vergangenheit begriffen. Auf diese Weise wird „Identität“ auch zu einer Chiffre, deren Verständnis sich nur noch mit Hilfe sozialpsychologischer Überlegungen erschließen lässt. Denn nun hängen an ihrer Konstruktion Fragen von Schuld, Abwehr und Ängsten im Zusammenhang von Zugehörigkeit und Ohnmacht. Beides, die dadurch erzeugte subjektive Funktionalität, die zu einer affektiven Besetzung der Begriffskontexte führt, wie auch die Einbettung des Begriffs in die offiziellen Strategien der Geschichtspolitik sorgen für die Grundlage einer neuen Form von Popularisierung und massenmedialer Verwendung von „kollektiver Identität“. Dies wird dadurch begünstigt, dass auch Kritiker solcher Strategien mit der

selben Kategorie operieren. Die Behauptung von „Identitäten“, auch wenn man sie „demokratisch“ nennt, impliziert schon auf einer formalen Ebene Zugeständnisse an falsche Integrations- und Homogenitätsvorstellungen, welche die kritischen Argumentationsversuche beschädigen und den nationalistischen Vereinnahmungen von Geschichte als politischer Manövriermasse entgegenkommen müssen. Es ist dieses Bedingungsgefüge, wie es sich 1986 im „Historikerstreit“ verdichtet präsentiert, das die Voraussetzung für die kulturalistisch-ethnische Aufladung „kollektiver Identität“ nach dem Zusammenbruch der Staaten des realexistierenden Sozialismus bildet. Die erneute gesellschaftsgeschichtliche Transformation von „Identität“, löst Nation durch Ethnizität ab. So liegen am Ende des kurzen 20. Jahrhunderts die Bedingungen bereit für den wissenschaftlichen, massenmedialen und politischen Siegeszug des kulturalisierten Identitätsbegriffs von den 90er Jahren bis zur Gegenwart. Dies lässt sich durch die Analyse der sogenannten „Leitkulturdebatte“ belegen.

6. Angst, Abwehr, Leitkultur: Die ethno-kulturelle Identitätsformation nach 1989

„Bei Kultur denkt man an Identität.“
(SZ, 2000d)

Das Wort „Leitkultur“ ist ein Wiedergänger unter den politischen Schlagworten mit medialer Breitenwirkung. Am 10. Oktober 2000, als der damalige Unions-Fraktionsvorsitzende Friedrich Merz das Wort „Leitkultur“ mit dem Zusatz „deutsche“ benutzte, war dies weder neu, noch unumstritten. Bereits 1998 hatte Jörg Schönbohm von „deutscher Leitkultur“ gesprochen. Auch darauf gab es Reaktionen in Tages- und Wochenzeitungen,²³⁰ aber keine „Leitkulturdebatte“. Auch war es 1998 weniger die Rede von einer „deutschen Leitkultur“, auf die eingegangen wurde, sondern Schönbohms mit drastischen Vorwürfen an „die Linke“ versehene Forderung, die Staatsangehörigkeit auf der Basis kultureller Assimilation zu regeln, die öffentliche Aufmerksamkeit erzeugte.

Auch im November 2004, als es kurz so aussah, als erlebte das Schlagwort „Leitkultur“ nach der eigentlichen „Leitkulturdebatte“, die im Oktober 2000 begann und im März 2001 nahtlos in die sogenannte „Patriotismusdebatte“ überging, eine Neuauflage, war die Wirkung nur von kurzer Dauer. Diesmal war die öffentlich-mediale Kritik zu einhellig, gleichzeitig der Begriff auch innerhalb der CDU noch deutlicher umstritten als vor vier Jahren und andere politische Ereignisse schienen wichtiger als eine erneute Debatte um Zuwanderung und Integration. Der Rücktritt von Horst Seehofer, der Bundeswehr-Skandal und vor allem die Massenproteste in Kiew verdrängten schon zum Ende der Woche „Leitkultur“ wieder vollständig aus den Massenmedien.

Und dennoch: Vor allem an der Position Schönbohms, der 1998 dem Schlagwort zum ersten Mal zu medialer Präsenz verhalf und auch 2004 wieder von „Ausländern“ die Einordnung in eine „deutsche Leitkultur“ forderte, lassen sich zentrale Elemente der „Leitkulturdebatte“ von 2000 bis 2001 in besonderer Weise aufzeigen. Deutlicher als andere formuliert er das Schema, dass auch in der späteren Debatte untergründig wieder zum Einsatz kommt: Auf der Grundlage einer Kulturkonflikt- und Kultur-differenzkonstruktion wird der Migration aus nichteuropäischen, in erster Linie als „islamisch“ geltenden Ländern pauschal ein innergesellschaftliches Konfliktpotential bescheinigt. Aus diesen Vorannahmen wird sodann die Notwendigkeit kultureller Ein- und Unterordnung abgeleitet, die weitgehend abstrakt bleibt. Als politisch bedeutsam erweist sich die Forderung nach kultureller Assimilation als solche, nicht deren angeblicher Inhalt.

²³⁰ Vgl. z.B. in: *Zeit*: (Assheuer, 1998); *TAZ* (Brumlik, 1998); *SZ* (SZ, 1998); *FAZ* (FAZ, 1998).

Diese abstrakt kulturalistische Konstruktion liefert dabei auch die Basis für die Kritik an „Parallelgesellschaften“, „Multikulturalismus“ und „Verfassungspatriotismus“. Vor allem aber zeigt sich bereits bei Schönbohm die neue Differenz zu den politischen Verwendungen kollektiver Identitätszuschreibungen der 80er Jahre. „Leitkultur“ und „Identität“ sind anscheinend austauschbar. Beide Schlagwörter verweisen auf Kultur und Herkunft als neue, vermeintlich natürliche Legitimationsressourcen im Zeitalter der als ethnisch wahrgenommenen gesellschaftlichen Konflikte.

Im Folgenden wird diese Konstruktion eines innergesellschaftlichen „Kulturkampfes“ in der Version von Schönbohm zunächst umrissen (I). Den zweiten Abschnitt dieses Kapitels bildet die Untersuchung der eigentlichen Debatte um eine „deutsche Leitkultur“ vom Herbst 2000 (II). Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt hierbei auf der schon bei Schönbohm deutlich werdenden Übereinstimmung von ethnischen Identitätszuschreibungen und „Leitkultur“. Diese erneute Veränderung des Identitätsbegriffs nach dem Zerfall der realsozialistischen Gesellschaften ist ein weiterer Beleg für dessen Kompatibilität mit unterschiedlichsten Kontexten. Im darauf folgenden Abschnitt wird gezeigt, dass Vorstellungen von einer scheinbar natürlichen „kulturellen Identität“ inzwischen derart selbstverständlich sind, dass sie sich häufig auch bei den Kritikern einer „deutschen Leitkultur“ finden (III). Dieses affirmative Aufgreifen kultureller Identitätszuschreibungen unterminiert die Kritik an der über „Leitkultur“ laufenden manipulativen politischen Strategie.

(I) „Leitkultur“ und „Identität“ in der Version von Jörg Schönbohm

Die Rückkehr der Rede von einer „deutschen Leitkultur“ in der medialen Öffentlichkeit dauerte vier Jahre. Ende November 2004, genauer am Montag, dem 22.11.2004, war es wieder soweit: „Neue Debatte über Leitkultur. CSU will Ausländer zur Integration zwingen“ titelte die *Süddeutsche Zeitung* (SZ, 2004) und die SZ war nicht allein: „Neue Leitkultur“ (Welt, 2004), „Das nennen wir Leitkultur“ (Zeit, 2004), oder einfach „Leitkultur“ (FR, 2004a), hieß es bei der Konkurrenz. Die *Frankfurter Allgemeine* nahm einen Ausruf Günther Becksteins zum Thema „Leitkultur“ als Titel: „Bitte lernt deutsch“ (FAZ, 2004a). Schließlich berichtete auch die ARD in der *Tagesschau* „Union greift wieder zur Leitkultur“ (Tagesschau, 2004).

Dieser erneuten und massiven medialen Präsenz des Stichworts „Leitkultur“ war ein Wochenende vorausgegangen, an dem führende Unionspolitiker die Chance ergriffen und vom CDU/CSU-Debakel beim „Gesundheitskompromiss“ mit nationalistischer Rhetorik ablenkten: Angela Merkel und Edmund Stoiber nutzten den CSU-Parteitag und die

Tatsache einer gleichzeitig in Köln stattfindenden Demonstration gegen „islamistischen Terror“, um von der internen Diskussion um Horst Seehofer loszukommen und auf „Zuwanderung“ und „Integration“ umzuschwenken. Unterstützt von gleichzeitigen Interviews im *Focus* (Merkel), in der *Welt* (Stoiber) und flankiert von Jörg Schönbohm, der in der *Welt* einen Artikel platzierte (Schönbohm, 2004) und dem *Spiegel* ein Interview gab (Spiegel, 2004), sowie von Bayerns Innenminister Günther Beckstein in Köln gelang es, „Leitkultur“ wieder in die Schlagzeilen zu bringen. Stoiber stellte auf dem CSU-Parteitag fest, Migranten hätten eine „Bringschuld“, wenn sie in der Bundesrepublik leben wollten, und forderte einen „aufgeklärten Partiotismus“. Das „deutsche Volk“ sei schließlich eine „Schicksalsgemeinschaft“. Es ginge darum „die christliche Prägung unseres Landes zu verteidigen“, denn „unser Land ist seit 1500 Jahren vom Christentum geprägt und nicht vom Islam“. Für Merkel war vor allem wieder einmal die Idee einer „multikulturellen Gesellschaft [...] grandios gescheitert“ (vgl. dazu: FAZ, 2004a; b; FR, 2004b; SZ, 2004).

Brandenburgs Innenminister und stellvertretende Ministerpräsident Schönbohm formulierte deutlicher, was Migrationspolitik mit Vorstellungen von „Bringschuld“, „Schicksalsgemeinschaft“ und „christlicher Prägung“ zu tun hat: „Traditionen werden diffamiert, was über Jahrhunderte und Jahrtausende gewachsen ist, wird ausgerissen. Daß auf einer solchen Brache nicht einmal die laborgezüchteten Samen der Volkspädagogen keimen, sondern sich heranfliegendes Unkraut entwickelt, verwundert nur Narren. Auch der Aufschwung von Jugendgewalt und Rechtsextremismus ist dafür ein Symptom. Dahinter stehen die Dogmen rot-grüner ‚Gesellschaftspolitik‘: Mit dem Anspruch, unsere Gesellschaft umzukrempeln, ist Rot-Grün angetreten – Beliebigkeit ist Trumpf. Damit verliert jede Gesellschaft die Integrationsfähigkeit. Es fehlt der nötige Kitt gemeinsamer Geschichte oder nationaler Kultur“ (Schönbohm, 2004). Die Politik müsse deshalb nationale Bindungen stärken. Es bedürfe, um den inneren Frieden nicht zu gefährden und international handlungsfähig zu sein stärkerer Identifikationen mit der Nation. Angeraten wäre „die Pflege unserer kulturellen, religiösen und nationalen Traditionen. Sie sind die Bindekräfte unseres Gemeinwesens“ (ebd.). Schönbohm setzt hier offensiv auf die nationalistische Karte. Die CDU dürfe „nationale Rhetorik nicht scheuen. Wenn wir uns selbst nicht gewiss sind, riskieren wir politische Instabilität“ (Spiegel, 2004). Gleichzeitig empfiehlt er die Zuwanderung von nichteuropäischen Migranten radikal einzuschränken, denn diese seien der deutschen Kultur nicht nur fremd, sondern allzufremd. „Es kommen zu viele. Wenn man in eine chemische Lösung immer mehr Fremdstoff schüttet, ist deren Lösungsfähigkeit irgendwann erschöpft“ (Schönbohm, 2004). Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass dieses „irgendwann“ im Falle von Deutschland seiner Meinung nach

längst eingetreten ist. Im Interview mit dem Nachrichtenmagazin *Spiegel* hatte er konstatiert: „Heute hat ein Teil der bei uns lebenden Ausländer selbst Ghettos gegründet, weil sie uns Deutsche verachten. Wer zu uns kommt, muss *die deutsche Leitkultur* übernehmen“ (Spiegel, 2004, Herv. S. Siems). Angesichts dieser Zustände müsse der Staat „Integration gegebenenfalls mit Mitteln des Anreizes oder des Zwangs“ (Schönbohm, 2004) administrativ durchzusetzen.

Allerdings konnten diese Formulierungen Schönbohms im Jahr 2004 niemanden überraschen, der seine Reden und Zeitungsbeiträge zum Thema Zuwanderung und Integration auch nur teilweise verfolgt hatte. Bereits als Senator für Inneres in Berlin vertrat der ehemalige General des Heeres die Ansicht, dass nur eine kulturell möglichst homogene Volksgemeinschaft den inneren Frieden sichern kann. Dieser Gedanke strukturiert schon 1997 seinen Artikel für die *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik*. Nur kannte Schönbohm dort anscheinend noch nicht das Wort „Leitkultur“, dies findet sich erst ab 1998 in seinen Beiträgen für die *Berliner Zeitung*. Statt dessen ist von einer „kulturellen Identität“ die Rede. Der Vergleich der Texte zeigt indessen, dass sich diese Version „kultureller Identität“ problemlos durch „Leitkultur“ ersetzen lässt: Schönbohm beginnt auch 1997 damit ein Bedrohungsszenario zu entwerfen, das auf der Grundlage einer schematischen Kulturkonfliktüberzeugung basiert. Es geht um die angeblich konflikträchtigen Unterschiede „kultureller Identitäten“. Dafür wird zunächst wieder nach unterstellter Integrationsfähigkeit in Abhängigkeit von „Kulturkreisen“ sortiert: „Es gibt integrationswillige und weniger integrationswillige Nationalitäten. Je größer der Unterschied des ethnischen und kulturellen Herkommens, desto größer sind die gegenseitigen Schwierigkeiten, so gibt es in islamischen Bevölkerungsgruppen ausgeprägte Isolierungstendenzen“ (Schönbohm, 1997: 5). Wenig verwunderlich ist danach die sich anschließende „das Boot ist voll“ Rhetorik. Gesellschaftliche Konflikte entstehen, nach Schönbohm Auffassung, aufgrund einer Überzahl kulturell allzu fremder Migranten. Die Integrationsfähigkeit von Gesellschaften hält er deshalb für begrenzt, allerdings ohne diese Grenze weiter zu qualifizieren. Sicher sei nur, dass Integration schwieriger werde, je höher der Anteil der Ausländer ist, und dass Deutschlands „Kapazitäten“ schon erschöpft sind. Beim Zuzug von Ausländern habe Deutschland „im EU-Vergleich einen Spitzenwert“ (Schönbohm, 1997: 4). Ein Übriges zeigten die Kriminalitätsstatistik, die Bildungsresistenz von Ausländern und nicht zuletzt die sichtbaren Tendenzen zur Ghettoisierung.²³¹

²³¹ Auch diese Einschätzung hält sich durch: Ein Jahr später behauptet er, es gäbe „in Berlin Quartiere, von denen man sagen könne: Dort befindet man sich nicht mehr in Deutschland“ (BZ, 1998).

Zur Wiederherstellung der verloren gegangenen gesellschaftlichen Homogenität, die den inneren Frieden garantieren soll, fordert Schönbohm von Migranten Anpassung und Identifikation mit deutschen Werten und der Bundesrepublik in abstracto. Diese hätten einen „Patriotismus für ihre neue Heimat zu entwickeln“ (Schönbohm, 1997: 4). Im Zentrum steht dabei die im Rahmen seines kulturalistischen Konstrukts folgerichtige Forderung nach „Zuordnung zum deutschen Kulturkreis ernsthaft und nicht nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit“ (ebd.). Die „Bewahrung der eigenen kulturellen Identität“ dürfe kein „Vorwand sein für selbstisolierende Abschottung gegenüber der deutschen Kultur“ (Schönbohm, 1997: 3). Schönbohm laviert hier zwischen einem vorpolitisch ethnischen Volksbegriff und einem kulturellen Verständnis nationaler Zugehörigkeit, dessen Möglichkeit von kultureller Anpassung abhängen soll. Voraussetzung für den Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft ist somit die gelungene kulturelle Assimilation. Anders gesagt: Migranten müssen kulturell „deutsch“ werden, bevor sie staatsbürgerliche Rechte bekommen können. „Am Ende des Integrationsprozesses sollte als Ausdruck der gelungenen und gewollten dauerhaften Einordnung in die deutschen Lebensverhältnisse die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft stehen“ (Schönbohm, 1997: 4). Die Rettung der angeblich konfliktlosen gesellschaftlichen Homogenität erwartet Schönbohm demnach von einer Umstellung des Staatsbürgerrechts auf Basis kultureller Zugehörigkeit: „Entscheidend ist nicht die Frage des Passes, sondern der kulturellen Zuordnung“ (Schönbohm, 1997: 4). Andernfalls stehe die Zunahme von Fremdenfeindlichkeit und sozialen Konflikten zu befürchten. Innergesellschaftliche Konflikte zwischen den „Kulturen“ werden von Schönbohm als gleichsam natürliche Konsequenz einer bedrohten „Identität“ hingestellt. „Niemand wird es widerstandslos hinnehmen, wenn die Vertraute Umwelt fremd wird und ihr Identität gewährendes Wesen verliert. [...] Es muß klargelegt bleiben, daß die deutsche Lebenswelt und Kultur Vorrang hat. Das schließt nicht aus, daß neue Einflüsse Aufnahme finden. Doch die Identität der Bundesrepublik als Nationalstaat der Deutschen darf nicht zur Disposition stehen“ (Schönbohm, 1997: 5).

Dieses Schema wiederholt Schönbohm 1998 in seinem Artikel für die *Berliner Zeitung*, nun gewürzt mit heftigen Ausfällen gegen „die Linke“. Wie Thomas Assheuer in der *Zeit* treffend kommentiert, biegt Schönbohm auch hier „die Verfassung so lange in die ethnokulturelle Tiefe, bis sie in den vorpolitischen Traditionen des ‚Deutschen‘ Wurzeln schlägt“ (Assheuer, 1998). Von der Bedrohung einer angeblichen kulturellen Homogenität durch „ungeregelte Zuwanderung“, über die Forderung nach Anpassung an eine „deutsche Kultur“, bis hin zur Kulturalisierung von Verfassung und Gesetzen, zeigt sich die Übereinstimmung seiner Konstruktionen. Nur ist diesmal nicht von „kultureller Identität“, sondern von „deutscher Leitkultur“ die Rede: „Mit der Aufgabe der Leitkultur, auf deren

Entwicklungen und historischen Erfahrungen unsere heutige Verfassung beruht, würde notwendig eine Relativierung der Wertbestände verbunden sein. Eine ‚multikulturelle Gesellschaft‘ würde eine Werte-Beliebigkeit mit ungeahnten Risiken nach sich ziehen. Die deutsche Linke suggeriert, daß eine großzügige Zuwanderung von Ausländern ohne eine massive politische Veränderung unseres Gemeinwesens denkbar wäre. Ein ungezügelter Migrationszustrom führt zur Nichtintegration und der Entwicklung von Parallelgesellschaften“ (Schönbohm, 1998). Nach dieser Ansicht ist es die deutsche „Linke“, im Singular, die nach dem Zerfall ihrer revolutionären Hoffnungen die Migranten benutzt, um das ihr verhasste Deutschland zu unterwandern und zu desavouieren. Dies gefährde den inneren Frieden, und rufe als Reaktion die „national befreiten Zonen“ hervor, mit denen Schönbohm als Innenminister von Brandenburg nicht fertig wird. So kommt es ihm jetzt auf „Leitkultur“ an, deren Platz vorher vom Stichwort „Identität“ abgedeckt war: „Keine funktionierende Gesellschaft, auch nicht die deutsche, kommt dabei ohne die prägende Kraft seiner Leitkultur aus. [...] Das Vorhandensein eines Konsenses über die Leitkultur ist eine Voraussetzung für den inneren Frieden in Deutschland“ (Schönbohm, 1998). Diese „Leitkultur“ sieht Schönbohm schon durch die politische Absicht gefährdet „den Ausländern“ in größerem Umfang staatsbürgerliche Rechte zuzubilligen. Er versucht dabei zwischen einer an Herkunft und Kultur gebundenen exklusiven „Volkssouveränität“ und einer „Bevölkerungssouveränität“ zu differenzieren. Er ist strikt gegen die grundsätzliche Möglichkeit einer politischen Partizipation aller in den territorialen Grenzen des deutschen Staates lebenden Menschen. Solche Positionen seien vielmehr ein Versuch „beachtlicher Teile der Linken [...] die Volkssouveränität zugunsten einer bloßen Bevölkerungssouveränität zu paralisieren“ (Schönbohm, 1998). Deren Ideen sind seiner Meinung nach Ausdruck von multikulturellen Verirrungen und können nichts anderes zur Folge haben als „eine Gesellschaft beliebig neben- und nicht miteinander lebender Volksgruppen ohne allgemein anerkannte Leitkultur und Wertorientierung. Das Modell der ‚Multikultur‘ nimmt die Aufgabe der deutschen Leitkultur zugunsten gleichrangiger Parallelgesellschaften billigend in Kauf oder strebt sie direkt an“ (Schönbohm, 1998).

Es ist nicht zu übersehen: Schönbohm formuliert mit einer ethnisch-kulturell aufgeladenen „Identität“ das Gleiche wie später mit „Leitkultur“. Diese Konstellation spielt mit xenophobischen Ressentiments, mit der Angst vor „Überfremdung“ durch projektiv kriminalisierte und als integrationsunwillig imaginierte „Ausländer“. Sie dispensiert von Fragen nach gesellschaftlichen Prozessen, durch die kulturalisierte oder ethnisch wahrgenommene Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden entstehen, vom Verhältnis von Interaktions- und Strukturprozessen in deren Etablierung und überhaupt von der Frage nach der Transformation kultureller Differenz in scheinbar

essentialistische Wesensmerkmale. Parallel dazu werden aus Verfassungsprinzipien und universalistischen Rechten an Herkunft und Kultur gebundene Überzeugungen und Glaubensinhalte. Sie erscheinen nicht länger als Produkte rationaler Einsicht und praktischer Vernunft, sondern als Ergebnis ethnischer Zugehörigkeit und spezifischer Kulturtradition. Das beschädigt ihren emanzipatorischen und universalistischen Anspruch. Diese kulturalisierte Variante des Identitätsmodells fügt dem Bereich des Politischen erheblichen Schaden zu. Es kann nun nicht länger darum gehen, unterschiedliche soziale Interessen im Rahmen demokratischer Partizipation und nach rechtlichen Grundsätzen zu regeln. Das imaginierte Kulturkollektiv ist seiner logischen Form nach notwendig exklusiv. Schönbohm formuliert die folgerichtigen Konsequenzen dieser Identitätskonstruktion: Assimilation oder Ausweisung und Abschottung. In dieser Forderung nach Homogenität und phantasmagorischer Reinheit steckt ihrem eigenen Prinzip nach die Logik des gewaltsamen Ausschluss. Dass Schönbohms Forderungen in Konflikt mit den Freiheitsrechten geraten, erscheint daher nicht als zufällig. Die Mobilisierung xenophober Ressentiments spielt eben auch mit der Aufhebung eines gesellschaftlichen Tabus, der Gewalt gegen andere Menschen. Die angebliche Bedrohung soll legitimieren das „Fremde“ mit staatlicher Gewalt zu verfolgen, Integration zwangsweise durchzusetzen (vgl.: Schönbohm, 2004). Dieses Versprechen auf durch staatliche Autorität sanktionierte Gewalt zur Erhaltung und Herstellung des als vertaut vorgestellten Eigenen bildet ein nicht zu unterschätzendes Identifikations- und Mobilisierungsmoment dieser Struktur.

Völlig unklar bleibt dabei notwendiger Weise, was die „deutsche Identität“, was „deutsche Leitkultur“ auszeichnen soll. Sicher ist nur, dass für Schönbohm „der an sich ehrenwerte Versuch, einen Verfassungspatriotismus zu begründen, nicht mehr weiter“ hilft (Schönbohm, 1998). Die Bindung an Gesetze und universalistische Prinzipien ist zu formal, zu wenig spezifisch „deutsch“, wenn es doch um Kultur gehen soll. Gänzlich abstrakt bleibt jedoch auch Schönbohms Forderung, dass Migranten „ein Mindestmaß an Grundüberzeugungen und Gewohnheiten der deutschen Bevölkerung“ (Schönbohm, 1997) annehmen müssten. Hier hilft die Rede von „Identität“ weiter, die angeblich jeder hat; Deutschland und „die Deutschen“ genauso wie die allzufremden Zuwanderer, die „unsere Identität“ mit ihrer „kulturellen Identität“ bedrohen. Der propagandistische Mehrwert dieses Begriffs liegt gerade in seiner mit Inhaltslosigkeit gepaarten Allgemeingültigkeit. „Identität“ scheint nach keiner Konkretion des Gemeinten zu verlangen, da sie an scheinbar natürliche Größen wie Herkunft, Ethnizität und Kultur gebunden sein soll. Was Schönbohm allerdings nicht in Betracht zu ziehen scheint, ist, dass sich deutsche „Leitkultur“ und „Identität“ mit seiner Vorstellung von „multikultureller Gesellschaft“ in dieser Vorentschiedenheit einer kulturalistischen Beschreibung gesellschaftlicher Realität

treffen. In der Hypostasierung kultureller Differenzen, in der simplifizierenden Unterstellung scheinbar homogener „Kulturkreise“ sind „Leitkultur“, „deutsche Identität“, „Multikultur“ und „Parallelgesellschaft“ à la Schönbohm feindliche Schwestern.

Dieses Schema ist nicht an einem demokratischen staatsbürgerlichen Nationenverständnis orientiert, sondern manipulativ. Die falsche Konsensform unter Bedingungen eines für das Alltagsbewusstsein undurchschaubaren gesellschaftlichen Zusammenhangs legiert sich mit individuell unbewussten Anteilen und bereitliegenden Stereotypen und wendet diese zu einer projektiven Antwort. Weder lassen sich mit Hilfe dieses schlichten Konstrukts die geschichtlichen und sozialen Bedingungen von institutionellen Selbst- und Fremdzuschreibungen erkennen, noch taugt es zum Verständnis gesellschaftlicher Integrations- oder Vermittlungsprozesse. Es zielt nicht auf Erkenntnis der Realität, sondern auf politische Instrumentalisierung von Ängsten und Ressentiments. Dies bezeugt schon die unverhohlene Wortwahl Schönbohms von „Unkraut“ und „Fremdstoff“ im Zusammenhang mit Migranten. Die Struktur der Manipulation ist dabei nicht neu. Hier wie schon beim Versuch eine „nationale Identität“ durch Geschichte zu legitimieren, ebenso wie im „Historikerstreit“ greifen Simplifizierungen gesellschaftlicher Realität und narzisstische Gratifikation ineinander. Die Elemente dieser Struktur sind: die „Deutschen“ als bedrohte Gemeinschaft, Identifikation mit einem vorgestellten naturwüchsigen Kollektiv, zu dem der Einzelne ohne Anstrengung gehört, Differenzen in Herkunft und einer essentialistisch verstandenen „Kultur“ als eigentlicher Ursache von Gewalt und sozialen Konflikten. Die Fragen „wer sind wir?“ und „wer ist Schuld?“ erfahren falsche, aber einfache Antworten.²³²

Aus dieser Perspektive zeigt sich die erneute Veränderung des Identitätsbegriffs als aktuelle Verarbeitungsform gesellschaftlicher Wirklichkeit, die Schönbohms Kulturkonflikt-Populismus in den Etiketten von „Leitkultur“ und „deutscher Identität“ synthetisiert. Die massenmediale Aufbereitung neuer Gewaltformen als „ethnisch“ und die verstärkte Rückkehr eines organizistischen Nationalismus als Legitimationsmuster in der deutschen Politik und Öffentlichkeit verleihen dem ethnisch-kulturellen Identitätsmodell zusätzlich den Anschein von Realitätsgerechtigkeit. „Kulturelle Identität“ à la Schönbohm liefert den Sinn in einer Welt, in der das nationalstaatliche Prinzip nicht nur als unentrinnbar, sondern auch durch Kultur und Herkunft verbürgt erscheint. Und wie der Nationalismus kommt auch diese über „Identität“ erneuerte Variante sozialer Sinnstiftung und Zugehörigkeitsversprechen nicht ohne Anteile von Xenophobie und Feinbildstrukturen aus. Das kulturelle Bedrohungsszenario legt mit der idealisierenden Identifikation mit dem

²³² Zur Relevanz der „Sinnplombe Identität“ auf diese Fragen scheinbar eindeutige Antworten zu liefern vgl.: (Claussen, 1994a: 62f.).

Kollektiv zugleich auch fest, was nicht dazugehört. Im Fall von Schönbohm sind es die kulturell und ethnisch angeblich inkompatiblen „islamischen Bevölkerungsgruppen“.

Diese Konstellation hält sich nicht nur bei Schönbohm durch. Auch wenn es durch seine Artikel zu keiner längeren öffentlichen Debatte über „deutsche Leitkultur“ kam,²³³ sind in diesen Vorstellungen von Begrenzung und kultureller Einordnung diejenigen Elemente versammelt, die auch die von Friedrich Merz angestoßene „Leitkulturdebatte“ bestimmen. Bei Schönbohm findet sich lediglich deutlicher, was sich bei anderen Verfechtern einer „deutschen Leitkultur“ erst durch Kontextualisierung erschließt. Dies wird im Folgenden zu zeigen sein.

(II) Die „Leitkultur“-Debatte

Im Vergleich zu Schönbohm war die größere politische Durchschlagskraft und weitreichendere öffentliche Aufmerksamkeit in Politik und Massenmedien den Äußerungen des damaligen Fraktionsvorsitzenden der CDU, Friedrich Merz, vorbehalten.²³⁴ Dies lag nicht nur an der einflussreicheren innerparteilichen Position von Merz, sondern vor allem an der innenpolitischen Konstellation zum Zeitpunkt seiner Rede von einer „deutschen Leitkultur“. Ohne das Vorhaben der Regierungskoalition von SPD und Grünen, im Rahmen eines neuen Einwanderungsgesetzes Maßnahmen für die stärkere Integration von Migranten in der Bundesrepublik zu erarbeiten, wäre es wohl kaum zu dieser fast ein halbes Jahr andauernden Debatte gekommen. Am 12. September 2000 setzte Bundesinnenminister Otto Schily eine Kommission „Zuwanderung“ unter dem Vorsitz von Rita Süßmuth (CDU) ein, die entsprechende Vorschläge erarbeiten sollte (vgl.: Innenministerium, 2001: 1). Daraufhin forderte die CDU von Süßmuth ohne Erfolg, auf den Vorsitz der Kommission zu verzichten. So kam es auch bei der CDU zu einer verstärkten innerparteilichen Diskussion um „Ausländerpolitik“ und „Integration“ und schließlich beschloss die Parteiführung ebenfalls die Gründung einer „Zuwanderungskommission“. Das von der CDU ins Leben gerufene Konkurrenzprojekt unter dem

²³³ Noch kurz vor der „Leitkulturdebatte“ wiederholt Schönbohm sein Lamento über die angeblich gefährliche verstärkte Zuwanderung. Diese „überdehnt die nationale Identität und damit auch die Integrationsmöglichkeit“ (Schönbohm, 2000). Doch dieser Artikel in der *FAZ* vom 07.07.2000 erregte, soweit ich sehen konnte, kaum öffentliche Aufmerksamkeit.

²³⁴ Die Untersuchung der sogenannten „Leitkulturdebatte“ vom Oktober 2000 bis zum Mai 2001 basiert auf der Analyse von 147 Zeitungsartikeln aus insgesamt sieben Tages- und Wochenzeitungen. Die Artikel verteilen sich hierbei wie folgt: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* 24, *die tageszeitung (TAZ)* 28, *Die Welt / Welt am Sonntag (Welt)* 24, *Die Zeit (Zeit)* 13, *Süddeutsche Zeitung (SZ)* 20, *Frankfurter Rundschau (FR)* 27 und *Der Spiegel (Spiegel)* 11. Die Auswahl der Texte erfolgte nach der Volltextrecherche in den jeweiligen CD-ROM Ausgaben oder Internet-Archiven der Zeitschriften. Zugrunde gelegt wurde hierbei die Kombination aus den Stichwörtern "Identität" UND "Leitkultur" in allen Ressorts im Zeitraum vom 1.10.2000 bis 1.6.2001.

Vorsitz des saarländischen Ministerpräsidenten Peter Müller sollte nun gleichfalls Vorschläge zu einer gesetzlichen Regelung von Einwanderung und Integration präsentieren.

Etwa einen Monat nach den Kommissionsgründungen brachte Merz die „deutsche Leitkultur“ in einem Interview, das zunächst kaum Reaktionen hervorrief. Es dauerte ein paar Tage, bis das Thema „Leitkultur“ den Weg in die Massenmedien gefunden hatte. Zunächst gab es nur verstreute, doch scharfe und hämische Kritik.²³⁵ Vor allem nach seinem Nachtrag, der öffentlich geäußerten Absicht „Einwanderung“ zum Wahlkampfthema zu machen, die er mit der Forderung kombinierte, dass Ausländer sich an ein Land anpassen müssten, das „nicht Multikulturalismus, sondern seine eigene nationale Identität“²³⁶ bewahren möchte“ (SZ, 2000f), verschärfen sich die Reaktionen. Daraufhin holte sich Merz professionellen Beistand bei Renate Köcher, der Geschäftsführerin des Allensbach-Instituts. Das Ergebnis dieser Beratung hat Merz am 25. Oktober in der *Welt* veröffentlicht.²³⁷ Dort versucht er den Begriff zu entschärfen und gleichzeitig klar zu stellen, was er mit „freiheitlicher deutscher Leitkultur“ gemeint habe. Dieser Artikel, in dem Merz vergeblich versucht die assoziativen Konnotationen von „Leitkultur“ mit Deutschtümelei, Bier, Sauerkraut und Oktoberfest loszuwerden, kann als eigentlicher Beginn der Debatte gelten. Oder wie der *Spiegel* kommentiert: „Die mediale und intellektuelle Streuwirkung der Operation Sauerbraten war enorm, und fast jede größere Tageszeitung etablierte flugs ihre Serie zum Thema“ (Mohr, 2000: 342).

Wie die folgenden Zitate unmissverständlich zeigen, ist die inzwischen ethnisch-kulturell aufgeladene Rede von kollektiver Identität in diesem Medienspektakel ebenso konstitutiv wie die Behauptung einer „Leitkultur“. Innerhalb der Union wird eine an Herkunft und Kultur gebundene „Identität der Deutschen“ durchweg als scheinbar harmlose Alternative von „Leitkultur“ verstanden und gebraucht. Diese Selbstverständlichkeit von kulturalistischen Identitätszuschreibungen ist eine entscheidende Bedingung für die „Leitkultur“-Rhetorik: Die „Identität“, die angeblich jeder qua Kultur und Herkunft besitzt, liefert mit ihrem Schein von Natürlichkeit die implizite Grundlage für die Kulturkonfliktkonstruktion, auf die „Leitkultur“ problemlos aufgesattelt werden kann.

²³⁵ So berichtete der *Spiegel*, Außenminister Fischer hätte Merz von der Regierungsbank aus als „Oppositionsführer Mickymaus“ (Spiegel et al., 2000: 31) bedacht: „Zählt Entenhausen zur Leitkultur, oder ist das schon Ausdruck amerikanischer Überfremdung? Und was ist mit Hägar dem Schrecklichen? Alles nicht genehm?“ (ebd.). Auch Müller, Rühe und Geißler reagierten kritisch auf „Leitkultur“. Selbst Merkel, später vehemente Verfechterin des Begriffs, äußerte sich zunächst zurückhaltend. Vgl. hierzu auch: (Mohr, 2000), (SZ, 2000f), (FAZ, 2000h), (TAZ, 2000a).

²³⁶ Zur Verdeutlichung wird in der folgenden Darstellung der Debatte das Stichwort „Identität“ bei den Politikern von CDU/CSU von mir durch Unterstreichung hervorgehoben, ohne dies der besseren Lesbarkeit halber jedes Mal kenntlich zu machen.

²³⁷ Zum Ablauf vgl.: (Spiegel et al., 2000: 32).

Merz formuliert nun unter dem Titel *Einwanderung und Identität* etwas vorsichtiger. Zwar weist er die Kritik an seinen Vorstellungen von „Leitkultur“ als Ausdruck falscher „political correctness“ und „Gutmenschentum“ zurück, aber gibt sich ansonsten moderat: Man könne statt „freiheitlicher Leitkultur“ auch „Identität unseres Landes“ oder „Verfassungspatriotismus“ einsetzen (vgl.: Merz, 2000). Statt von „Anpassung“ ist jetzt davon die Rede, dass Zuwanderer „die Regeln des Zusammenlebens in Deutschland zu respektieren“ hätten (Merz, 2000). Diese Regeln habe er als „freiheitliche deutsche Leitkultur“ bezeichnet, aber man solle nicht über Begriffe, sondern über Inhalte streiten.

Doch der Versuch seine „Leitkultur“ zu bestimmen, bleibt weiterhin notwendigerweise abstrakt. Merz zählt drei Faktoren auf, die den „Minimalkonsens“ (ebd.) des zu Respektierenden bilden sollen: Zunächst und in erster Linie sei dies das Grundgesetz. Hinzu kommen noch „Gleichberechtigung der Frau“ und die „deutsche Sprache“. Die Sprache sei auch dann „Grundvoraussetzung eines friedlichen Miteinanders in unserem Land [...], wenn das Grundgesetz dazu schweigt“ (ebd.). Von diesen drei Bestimmungen sind nun die ersten zwei nur schwerlich als spezifisch „deutsch“ einzuordnen, sondern vielmehr an universalistischen Rechtsprinzipien orientiert, und auch die „deutsche Sprache“ ist es in Anbetracht der weiteren Staaten mit Deutsch als Verwaltungssprache nur eingeschränkt. So bleibt der geforderte Wertekonsens in erster Linie abstrakt universalistisch, an Gesetze und nicht an „Kultur“ gebunden. Doch wer sich nun fragt, wo das „deutsche“ der „Leitkultur“ geblieben ist, wird im Fortgang des Texts mit schon bekannten Strategien versorgt. Denn Schönbohms „deutsche Sitten und Gewohnheiten“, die angeblich bedrohte „deutsche Identität“, Kulturkonflikt versus kulturelle Homogenitätsvorstellungen, die Konstruktion einer scheinbar durch Kultur und Herkunft defizitären Gruppe von Migranten und der im Gegensatz dazu freiheitlichen, demokratischen und aufgeklärten Deutschen, bilden den gar nicht so sehr versteckten Subtext des Artikels über *Einwanderung und Identität*.

Merz beginnt mit der Feststellung: „Deutschland ist ein weltoffenes und ausländerfreundliches Land“ (Merz, 2000). Kurz drauf heißt es, dass Einwanderung und Integration nur unter zwei Voraussetzungen erfolgreich sein könnten. „Das Aufnahmeland muss tolerant und offen sein, Zuwanderer, die auf Zeit oder auf Dauer bei uns leben wollen, müssen ihrerseits bereit sein, die Regeln des Zusammenlebens in Deutschland zu respektieren“ (ebd.). Daraus lässt sich unschwer schließen, dass die Bundesrepublik und die „Deutschen“ die Bedingungen im Gegensatz zu (bestimmten) Migranten bereits erfüllen. Die Botschaft lautet gemäß dem Schlagwort von der „Leitkultur“: Nicht „wir“, sondern Einwanderer müssen etwas leisten. Qua ihrer „Identität“ und nicht etwa aus rationalen Gründen, haben „die Deutschen“ anscheinend einen bevorzugten Zugang „zur Freiheit, der Menschen-

würde und der Gleichberechtigung“ (ebd.) als Kulturbesitz. Umgekehrt kommt es diesem Schema zufolge zu Konflikten, wo diese Anpassung an die „deutsche Identität“ nicht gelungen ist. Denn trotz aller Ausländerfreundlichkeit und Weltoffenheit „entstehen auch Probleme dort, wo beispielsweise *Deutsche in ihrer Stadt in die Minderheit geraten und um die eigene Identität bangen*, oder dort, wo die Rolle der Frau in anderen Kulturen eine ganz andere ist“ (Merz, 2000, Herv. S. Siems).²³⁸ Merz bewegt sich mit diesen Formulierungen wie schon Schönbohm im Rahmen eines vorausgesetzten, falschen Modells von Kulturkonflikt durch „Überfremdung“. Daher erstaunt es nicht, dass auch er den sozialen Frieden über eine kulturell möglichst homogene Gesellschaft herstellen will. Denn die „Identität“, um die es geht, versteht Merz ganz im Sinne einer herkunfts- und kulturabhängigen Prägung. Den von ihm zitierten Einwand gegen seine „Leitkultur“-Anstrengungen, dass es „gar keine allgemein akzeptierte Definition dessen mehr gibt, was wir unter unserer Kultur verstehen, ja, eine Begrenzung gebe es *nur noch durch die Gesetze*, nicht mehr durch einen gemeinsamen, wertorientierten gesellschaftlichen Konsens“ (ebd., Herv. S. Siems), nimmt er lediglich zum Anlass die Herstellung eines solchen kulturellen Konsens zu fordern, da nur auf dieser Basis „Integration wirklich gelingen“ (Merz, 2000) könne. Folglich reicht es nicht aus, sich an Gesetze zu halten. Weil Merz allerdings auch nicht im Ernst verbindliche positive „deutsche kulturelle Werte“ für eine heterogene Gesellschaft inhaltlich festlegen kann, versucht er das Dilemma zu lösen, indem er das Grundgesetz kulturalisiert. Es ist seiner Meinung nach „wichtigster Ausdruck unserer Werteordnung und so Teil der *deutschen kulturellen Identität, die den inneren Zusammenhalt unserer Gesellschaft erst möglich macht*“ (ebd., Herv. S. Siems). Damit ist deutlich: Merz hat in seinem *Welt*-Artikel zwar auf umstrittene Formulierungen verzichtet und vordergründig vor allem auf die Einhaltung von Verfassung und Gesetzen sowie das Erlernen der deutschen Sprache gepocht, „aber die eigentliche kaum getarnte Botschaft blieb“ (Spiegel et al., 2000: 32).²³⁹ Und dies bemerkten die meisten der Kommentatoren, auch wenn sich in keinem der hier relevanten Beiträge eine genauere Analyse derjenigen

²³⁸ Mit der wiederholten Betonung der „Rolle der Frau“ und „Gleichberechtigung“ als Inhalt einer „Leitkultur“ zielt Merz offensichtlich, jedoch ohne es direkt zu sagen, auf die gleichen, scheinbar zu fremden und den westlichen Werten abgeneigten „islamischen Kulturkreise“ wie Schönbohm. Zu dieser angeblich zentralen Bedeutung geschlechtlicher Gleichberechtigung passt allerdings weder die Familienpolitik der CDU, noch deren fortgesetzte Weigerung, Verfolgung aufgrund von Geschlecht als Asylgrund zuzulassen. Auch diese Bestimmung dient in erster Linie dazu, mit Hilfe von Assoziationen zu bekannten Vorurteilen über gängige Unterdrückung der Frauen bei „islamischen“ Migranten, ein Identifikationsangebot für Abgrenzung und Zugehörigkeit bereitzustellen, das narzisstische Gratifikationen beinhaltet. Die Kulturalisierung dispensiert auch hier von Fragen nach sozialen Bedingungen, ebenso wie von der Berücksichtigung der gar nicht selten von Deutschen ausgeübten Gewalt und Unterdrückung.

²³⁹ Dafür sorgte auch die öffentliche Schützenhilfe von weiterer CDU-Prominenz. Roland Koch sprach von einer gerechtfertigten „Anpassungserwartung“ an Einwanderer, Wolfgang Schäuble wünschte sich eine „Eingliederung fremder Kulturen“ und Edmund Stoiber verteidigte den Begriff „Leitkultur“ gegenüber einer kulturellen „Durchmischung“ (vgl. z.B.: Mohr, 2000).

Passagen von Merz findet, die für den manipulativen Subtext seines Artikels sorgen. Was überhaupt fehlt, ist eine Kritik an seiner Verwandlung des Grundgesetzes zum deutschen Kulturgut und der politischen Folgen dieser Operation. Und dennoch: Die manipulative Struktur des Artikels wird zwar nicht eigentlich untersucht, aber die falschen Voraussetzungen und fatalen politischen Konsequenzen der inhaltlich unbestimmbaren „Leitkultur“-Forderung werden benannt.

Im weiteren Verlauf der medialen Debatte dominiert die Kritik am Begriff „Leitkultur“ und seiner Konnotationen.²⁴⁰ Daher kann Friedrich Küppersbusch in der *taz* die anhaltende Diskussion mit dem Hinweis ironisieren, dass „die Leitkulturdebatte in allen Medien [...] wesentlich aus ihrer meist gut begründeten Ablehnung“ bestehe (Küppersbusch, 2000). Die Hauptkritikpunkte sind: Erstens unterstellt die Forderung nach einer zu akzeptierenden „Leitkultur“ eine falsche gesellschaftliche, kulturelle und normative Homogenität. Zweitens impliziert diese Wortwahl die prekäre Annahme einer Führungs- und Leitfunktion von deutschen „Sitten und Gewohnheiten“. Damit spielt diese Rhetorik drittens in unverantwortlicher Weise mit Ressentiments gegenüber Migranten, die als tendenziell integrationsunwillig, ungenügenden kulturellen und religiösen Traditionen verhaftet und der Einhaltung von Gesetzen abgeneigt hingestellt werden. Diese Punkte lassen sich durchgängig vom Oktober 2000 bis zum Übergang in die sogenannte „Patriotismusdebatte“ 2001 in der öffentlichen Kritik aufzeigen.

In ungewohnter Eintracht finden dabei sowohl als „links“ wie auch als „konservativ“ geltende Politiker, Publizisten, Journalisten und Wissenschaftler zusammen: Von Heiner Geißler, der sofort befand, „den Begriff Leitkultur sollte man fallen lassen“ (Geißler, 2000), über Ex-CDU Chef Rainer Barzel, den Vorsitzenden der CDU-„Zuwanderungskommission“ Peter Müller, den Bundesumweltminister, den Bundeskanzler, bis hin zu Peter Boenisch, Gregor Gysi, Claus Leggewie, Julius Schoeps und Wolf Biermann hagelte es Kritik. Christian Geyer bringt die Vorbehalte der „Leitkultur“-Gegner in der *FAZ* auf den Punkt. Das Schwadronieren von einer „Leitkultur“ sei „Gefasel [...] und rassistisch ausbeutbar ist es allemal. Gerade in der Unschärfe des Begriffs, im wohlweislichen Verzicht, ihn in einen politisch diskutierbaren Forderungskatalog zu übersetzen, liegt das politische Kalkül der Forderung nach einer „deutschen Leitkultur“. Der Begriff deckt die gesamte semantische Bandbreite schillernder Integrationsfiguren ab,

²⁴⁰ In den hier untersuchten 147 Beiträgen sind 49 als dokumentarische Darstellungen des Debattenverlaufs und Positionen einzuschätzen, in denen keine eindeutige Positionierung deutlich wird, oder als Interviews. Bei den verbleibenden 98 kommentierenden Artikeln wird die Rede von einer „deutschen Leitkultur“ lediglich in 19 Fällen positiv bewertet (davon 9 in der *Welt* und 5 in der *FAZ*). Dagegen steht in 67 Beiträgen die Kritik an einer „Leitkultur“-Vorstellung im Zentrum. In den restlichen 12 Texten wird versucht zwischen richtigen politischen Forderungen und falschen Ansprüchen bei Fragen von „Zuwanderung und Integration“ zu unterscheiden. Der Begriff selbst wird hierbei wenig oder gar nicht kommentiert.

von der rechtsphilosophischen Selbstverständlichkeit bis zum rechtsextremen Ideologem. Ohne sich auf genaue Gehalte festlegen zu lassen, befördert und befriedigt er eine Stimmung der Abgrenzung und glaubt auf diese Weise, gleichsam kostenfrei auf seine Kosten zu kommen. Soll mit ihm die Staatsbürgerschaft an die Religionszugehörigkeit gebunden werden, oder will man nur verhindern, daß der orientalische Nachbar weiterhin auf die Straße spuckt? Deutsche Leitkultur: Da kann jeder so lange alles hineingeheimnissen, bis nach einer derart zusammenphantasierten Logik der Einwanderung die Einwanderungsbehörde nur noch mit der Ausbürgerung beschäftigt wäre. Wer die Streuwirkung des Begriffs vor Augen hat und ihn gleichwohl in der politischen Debatte installieren will, handelt obszön. Der Begriff der deutschen Leitkultur gehört als solcher nicht diskutiert. Er gehört aus dem Verkehr gezogen“ (Geyer, 2000). Im nämlichen Sinne befindet auch Matthias Geis in der *Zeit*, dass es sich bei der medialen Platzierung des Begriffs um „das augenzwinkernde Einverständnis mit dem Ressentiment“ (Geis, 2000a) handelt. Ebenso sehen dies Rudolf Walther und Wolfgang Storz in der *FR*. Hinter „Leitkultur“ verstecke sich eine „rassistische Zumutung“ (Walther, 2001), die es erlaubt „mit allen gängigen Ressentiments zu arbeiten. [...] Merz baut mittels Überhöhungen ein Drohszenario und suggeriert, dass diese Werte in Gefahr seien, wegen der Ausländer, wegen der Zuwanderer. Merz benennt all das, was hinter dem Begriff Überfremdung steckt, ohne dieses Wort in den Mund zu nehmen“ (Storz, 2000).

Diese Einschätzung bestätigen gleichfalls viele der medial eingeholten wissenschaftlichen Experten.²⁴¹ So steht für Klaus Theweleit in der *taz* außer Frage, dass aufgrund der mit ihm verbundenen Unterstellungen „der neue Begriff der deutschen Leitkultur unsinnig und kriminell ist“ (Theweleit, 2000). Neben dem Ressentiment-Charakter steht vor allem die mit „Leitkultur“ suggerierte Vorstellung im Mittelpunkt der öffentlich-wissenschaftlichen Auseinandersetzung, dass kulturelle Einheitlichkeit gleichzeitig sozialen Zusammenhalt und öffentliche Ordnung herstellen könnte. Diese implizite Argumentationsbasis der „Leitkultur“-Verfechter wird nicht nur von Armin Nassehi, der die Annahme, die Gesellschaft gründe „auf Homogenität und Bekenntnis, auf Identität und Gemeinsinn“ (Nassehi, 2000), zum Ausgangspunkt seiner Kritik macht, sondern auch von Norbert Bolz und Claus Leggewie ins Visier genommen: „Deutsch sprechen können und sich an die Gesetze halten – was noch? [...] Wer zahlt, wählt, lernt und sich an die Gesetze hält, muss

²⁴¹ Bei der Beteiligung von Wissenschaftlern springt vor allem der hohe Anteil von Professoren ins Auge. Seit dem „Historikerstreit“ von 1986 ein sicheres Indiz dafür, dass es sich in der Tat um eine massenmediale Debatte ersten Ranges handelt. Von den 98 hier untersuchten kommentierenden Artikeln stammen 26 bzw. 27% von Professoren. Ein Ähnliches Verhältnis lässt sich auch für die abgedruckten Leserbriefe angeben, auch wenn dabei zu berücksichtigen ist, dass sich die redaktionelle Auswahl Einsender mit akademischen Titeln offensichtlich bevorzugt (besonders bei der *FAZ* zu beobachten). Von den 132 Leserbriefen stammen 12 von Profesoren und weitere 26 von Doktoren. Dies ergibt einen vergleichbar hohen Anteil von 28%.

gar nicht mehr integriert werden – er gehört schon dazu. Mehr an gesellschaftlicher Homogenität gibt es nicht“ (Bolz, 2000). Und auch Leggewie betont die Unmöglichkeit den eingeforderten kulturellen Wertekonsens überhaupt festzulegen. „Angela Merkel möchte Leitkultur jetzt ‚mit Inhalt füllen‘, und dabei wird sie in sich zusammensinken“ (Leggewie, 2000b).²⁴²

Und in der Tat war die Haltung in der CDU von argumentativen Eiertänzen und Strategiewechseln geprägt. So schien es zunächst, als ob die kritischen Stimmen in den eigenen Reihen, die in ihrer großen Mehrheit vernichtenden Kommentare in den Massenmedien und die Kritik vom Zentralrat der Juden und dem der Muslime zu einer offiziellen Verabschiedung vom Leitkulturgedenke von Seiten der CDU führen würde. Jedoch wurde das umstrittene Wort doch noch in das Unionskonzept zu Zuwanderung und Integration aufgenommen, nun allerdings in einer als Kompromiss verkauften Formulierung von einer „Leitkultur in Deutschland“ (vgl.: CDU, 2000). In der Beschlussfassung vom Juli 2001 hingegen, die unter dem Titel „Zuwanderung steuern und begrenzen. Integration fördern“ (CDU, 2001) veröffentlicht wurde, fehlt dann die Formulierung endgültig. Dazwischen liegt die heiße Phase der „Leitkulturdebatte“.

Nicht zuletzt diese Wechsel waren es, welche die Medienschlacht um „Leitkultur“ am Laufen hielten. Und sie lassen sich in erster Linie mit der inkonsistenten Positionierung der CDU-Parteichefin in der Debatte in Zusammenhang bringen. Zu Beginn der Debatte nach dem Auftritt ihres Fraktionsvorsitzenden gab Merkel an, mit dem Begriff Probleme zu haben. Statt „Leitkultur“, so ihre erste Reaktion sollte man besser von „Identität“ oder „prägenden Wertvorstellungen“ sprechen (vgl.: Spiegel et al., 2000). Und die SZ titelte folglich „Union rückt vom Schlagwort Leitkultur ab“ (SZ, 2000i).²⁴³ Selbst nachdem die Fraktion Merz darin bestärkt hatte, das Wort weiter zu verwenden, wurde auf einer Präsidiumssitzung über Alternativen diskutiert. Danach „entdeckte“ Merkel, dass das Wort eine Sprachschöpfung des der Deutschtümelei eher unverdächtigen „deutschen

²⁴² Allerdings hatte Merkel sich schon frühzeitig an einer „Füllung“ des „Begriffscontainers Leitkultur“ (Claussen) versucht. In einem Interview mit dem *Spiegel* wurde sie in diesem Zusammenhang gefragt, welche Assoziationen ihr denn zu Deutschland einfallen würden. Darauf Merkel: „Die Fahne, die Nationalhymne, Heimat. Dann fällt mir relativ schnell das Grundgesetz ein und Landschaft. Wenn ich zum Beispiel in Russland bin und die Birkenwäldchen sehe, dann weiß ich, dass das keine deutsche Landschaft ist“ (Merkel, 2000: 27). Anders als Merz, der bei seinem Versuch „Leitkultur“ inhaltlich auszuführen bei einer Konfusion von Kultur mit universalistischen Prinzipien landet, setzt Merkel hier klar auf die präsentative Symbolik des Nationalstaats. Diese bildet in der Tat einen entscheidenden Faktor bei der Imagination nationaler Homogenität und der affektiven Besetzung der Nation, wie Anderson und Lorenzer aus verschiedenen Perspektiven deutlich gemacht haben (Lorenzer, 1984; Anderson, 1998). Merkel kommt im Verlauf der Debatte auf diesen Bestimmungsversuch jedoch nicht mehr zurück. Auch, was sie in Deutschland beim Anblick von Birkenwäldchen oder in Russland bei Besichtigung von Eichenwäldern zu wissen glaubt, blieb im Interview leider ungeklärt.

²⁴³ So hieß es auch in der *FAZ* „Der unterkomplexe Begriff der Leitkultur wird nicht im neuen Eckpunkte-Papier zur Zuwanderung auftauchen“ (FAZ, 2000d).

Ausländers“ und Professors Bassam Tibi sei. Dieser, selbst ein „Integration suchender Muslim“, ²⁴⁴ halte den Begriff für unverzichtbar. Damit hatte sich nun auch für Merkel die anfängliche Skepsis erledigt (vgl.: FAZ, 2000h).²⁴⁵ Dennoch schien der Verzicht auf die Nutzung dieses Begriffes die einvernehmliche Haltung der CDU-Teilnehmer zu sein, die zusammen mit Merkel wenige Tage später mit dem Zentralrat der Juden zusammenkamen und über „Leitkultur“ berieten. Umso größer war das Erstaunen darüber, dass Merkel am Tag darauf den Ministerpräsidenten Müller telefonisch dazu drängte den umstrittenen Begriff doch ins Grundsatzpapier aufzunehmen, das Präsidium und Vorstand zur Annahme präsentiert und zur Grundlage der Kommissionsarbeit werden sollte (vgl. z.B. FAZ, 2000c). Zwar wurde vorher noch kurz erwogen „deutsche Leitkultur“ doch zu ersetzen. Und auch hier war „Identität“ wieder im Angebot. Die Vorschläge lauteten: „Gemeinsamer Grundwertekonsens“, „gemeinsames Identitätsbewusstsein“ oder „europäisch-abendländische Leitkultur“ (FR, 2000e). Aber schließlich landete „Leitkultur in Deutschland“ auf „charmanten Druck der Parteivorsitzenden“, wie Müller²⁴⁶ es ausdrückte (FAZ, 2000b), im Zuwanderungskonzept der CDU. Auch aus dieser Kehrtwendung erklärt sich die scharfe Reaktion von Paul Spiegel, der seine Rede anlässlich der Gedenkveranstaltung am 9. November 2000 in Berlin dazu nutzte zu fragen: „Ist es etwa deutsche Leitkultur, Fremde zu jagen, Synagogen anzuzünden, Obdachlose zu töten?“ (Spiegel, Paul, 2000).

Danach gibt Merkel in ungewohnter Offenheit zu verstehen, dass diese überraschende Aufnahme von „Leitkultur“ ins Konzeptpapier der CDU aus Gründen der politischen Instrumentalisierbarkeit und affektiven Funktionalität des Begriffs geschah. Die Fragen, ob die Einwände dagegen triftig sind oder ob sich mit „Leitkultur“ überhaupt eine sinnvolle Forderung verbinden lässt, waren nicht entscheidend. Merkel hält die Beibehaltung von „Leitkultur“ für ein „Gebot der politischen Klugheit“, weil der Begriff den „Gegner“ irritiere, „was schon mal gut ist“ (FAZ, 2000b). „Leitkultur“ stehe nun in dem Unionspapier zur Zuwanderung, weil sich „die anderen so wunderschön darüber aufregen“

²⁴⁴ Tibi über Tibi im Spiegel (Tibi, 2000b).

²⁴⁵ Die angebliche Übereinstimmung von Merz und Tibi in der Begriffsverwendung ist jedoch eine Fehleinschätzung Merkels, wie Tibi selbst nicht müde wurde in mehreren Leserbriefen und Artikeln darzulegen (z.B. zusammenfassend in: Tibi, 2001b). Tibi spricht in seinem immer wieder als angeblichen Beleg herangezogenen Buch *Europa ohne Identität?* (Tibi, 1998) weder von „deutscher Leitkultur“, noch verbindet er mit seinem Begriff einer „europäischen Leitkultur“ kulturelle Gewohnheiten oder Lebensstile, sondern vor allem universalistische Rechtsprinzipien. Eine „deutsche Leitkultur“ lehnt er ab. Seine Version einer „Leitkultur“ ähnelt daher stark dem Habermasschen „Verfassungspatriotismus“ (vgl.: Freitag, 2000). Dennoch gibt es weitreichende Übereinstimmungen in den „Leitkultur“-Konstruktionen der CDU und Tibis, weshalb er vielleicht auch im *Focus* unter der Losung „Bassam Tibi fordert deutsche Leitkultur“ die „zu Recht geäußerten Forderungen von Unions-Fraktionschef Friedrich Merz“ lobt (Zu diesem *Focus*-Artikel und zur Instrumentalisierung Tibis durch die CDU und seiner eigenen Rolle in der Debatte vgl.: (Dürr, 2000)).

²⁴⁶ Müller selbst distanzierte sich auch weiterhin öffentlich von dem Begriff.

(SZ, 2000b). Ansonsten könnte es auch so aussehen, „als hätten wir ein schlechtes Gewissen“ (ebd.).²⁴⁷

Im Anschluss daran ändert sich auch die rhetorische Strategie von CDU und CSU. Einerseits wird nun Einwänden mit dem Vorwurf begegnet die Kritiker der „Leitkultur“ hätten „ein gebrochenes Verhältnis zur eigenen Identität und zum Patriotismus“ (SZ, 2000g). Besonders „die Linken“, die Grünen und „die Achtundsechziger“ hätten selber „die nationale Identität zum Nulltarif feilgeboten“ (SZ, 2000e), so Wolfgang Zeitelmann, Leiter des innenpolitischen Arbeitskreises der CSU im Bundestag. Auch Biedenkopf ist der Meinung, dass diese „Linke“, was insbesondere bei Schröder deutlich werde, mit dem Thema der Kulturnation nichts anfangen könnten. Sie seien daher „unsicher und nervös“ (vgl. FAZ, 2000c). Und dies ist ein Fehler, denn die Leute fragten sich, was die Nation, was das Vaterland sei. Dabei, so Merz, sind „Heimat, Vaterland und Nation“ keine rechtsextremen Begriffe, „wer sie verteufelt, nimmt den Menschen ein Stück ihrer Identität und treibt sie an den rechten Rand“ (SZ, 2001a). Und so wird dieser Logik folgend das Insistieren auf „Leitkultur“ andererseits als mutiger Tabubruch inszeniert. Man dürfe sich jetzt nicht einschüchtern lassen, weil die Forderung nach „Leitkultur“ diffamiert werde. Es werde den Kritikern nicht gelingen, den Begriff zu diskreditieren. Denn dies sei „ein Thema, das viele Menschen bewegt“ (FAZ, 2000i). Merkel befindet, man müsse nun erst recht über Nation, die „deutsche Identität“ und durchaus auch über „Leitkultur“ streiten. Es ginge nicht an, sich „jetzt von Schröder & Co. Bevormunden zu lassen“ (SZ, 2000a).

Diese Strategie findet sich vor allem beim Ministerpräsidenten Stoiber. Er verbreitet, dass „die Menschen“ sich „den Mund nicht verbieten“ lassen würden, wenn es um die „Bereitschaft zur Anpassung“ von Seiten der Ausländer geht (in: SZ, 2000g). Die „große Mehrheit in Deutschland“ (in: Welt, 2001b) lehnt nach seiner Überzeugung eine multikulturelle Gesellschaft ab. Für diese Menschen wäre „die kulturelle Identität unserer Nation Voraussetzung für ihren solidarischen Zusammenhalt“ (in: SZ, 2001b). Und diese Meinung teilt er selbst ausdrücklich: Ohne „Leitkultur“ und ohne „nationale Identität“ laufe „die deutsche Gesellschaft Gefahr Zusammenhalt und Kurs zu verlieren“ (ebd.). Die Position der Union in der „Leitkulturdebatte“ stelle deshalb für die überwiegende Mehrheit der Deutschen ein „attraktives Angebot“ dar, denn „Beliebigkeit erzeugt keine Bindung“ (in: Welt, 2001b).

Noch deutlicher lässt sich der instrumentelle Charakter der Begriffsverwendung kaum eingestehen. Es ist daher in den Kommentaren auch viel davon die Rede, dass die CDU die

²⁴⁷ Dass nach dieser Überzeugung auch bedeutende Teile der CDU-Prominenz zum „Gegner“ gehören scheint Merkel nicht weiter beschäftigt zu haben.

Begriffe prägen und besetzen wolle, um der Regierungskoalition innenpolitisch Konkurrenz zu machen. Doch ist das Schlagwort „Leitkultur“ weniger wichtig, als die Debatte zunächst vermuten lässt. Wie schon bei der Unterschriftenaktion gegen die doppelte Staatsbürgerschaft der hessischen CDU im Landtagswahlkampf 1999, als an den Ständen gefragt wurde „wo man hier gegen Ausländer unterschreiben könne“ (vgl.: Leggewie, 2000a), kommt es auch bei der Chiffre „Leitkultur“ auf die massenmedial transportierten Konnotationen an. Trotz aller inhaltlichen Unklarheit, die das Schlagwort umgibt und die ebenso auf die bei der CDU und in der Debatte überhaupt scheinbar unverzichtbare Rede von „kultureller Identität“ zutrifft, wird die „Leitkultur“-Propaganda²⁴⁸ verstanden. Insofern hat Stoiber in einer verschobenen Weise Recht: „Leitkultur“ und „deutsche Identität“ stellen in der Tat ein „attraktives Angebot“ dar und „erzeugen Bindungen“. Die politische Manipulation der CDU affirmiert bestehende Ressentiments, setzt auf eingelagerte projektive Bilder vom „Fremden“ und formiert diese in einer politischen Instrumentalisierung neu. Die inszenierte Tabubruchrhetorik täuscht darüber hinweg, dass es sich um die Mobilisierung massenhaft vorhandener Bereitschaften handelt.

Der manipulative Charakter kommt dabei jedoch in erster Linie der bewussten Beibehaltung der provokativen Wortwahl zu. Im „Leit“- der „Leitkultur“ verdichtet sich sprachlich ein zentraler Aspekt des von der Union dargebotenen Schemas: die Assoziationen von Anpassung, Führung und Höherwertigkeit. Die Rede von einer „Leitkultur“ ist hierin allerdings offensiver als die parallelen Identitätszuschreibungen. Schon semantisch impliziert die Wortwahl „Leitkultur“ Vorstellungen von Hierarchisierung unterschiedlicher „Kulturen“. „Leitkultur“ kann daher als politisch inszenierte Vereindeutigung des weitaus gängigeren Basismodells kultureller Identitätszuschreibungen verstanden werden, auf die jedoch auch verzichtet werden kann, da sich das gleiche Schema auch mit „kultureller Identität“ transportieren lässt. Hinweis hierfür ist nicht nur die von Schönbohm vorgeführte Ersetzung von „Identität“ durch „Leitkultur“, nicht nur das Zugeständnis von Merz das strittige Wort in „deutsche Identität“ oder „Verfassungspatriotismus“ abändern zu können, sondern ebenfalls die wiederkehrenden Vorschläge zu einem solchen Austausch im Verlauf der Diskussion und das Lavieren der Parteichefin in dieser Frage sowie die Tatsache, dass der Begriff „offensiv inhaltsleer“ (Geis, 2000a) bleibt.²⁴⁹ Das Taktieren der Union, die öffentlich zunächst angebotenen und

²⁴⁸ Propaganda meint hier bewusst die „rationale Manipulation des Irrationalen“ (Adorno, 1959: 570).

²⁴⁹ Alle Versuche hieran etwas zu ändern enden entweder in Selbstverständlichkeiten, wie der Forderung, Migranten müssten Gesetze einhalten, oder in heillosen Konfusionen und lächerlichen Vorstellungen. Abgesehen von der wiederholten Kulturalisierung von Menschenrechten und Verfassungsprinzipien als „deutsch“ hat die größte Verwirrung sichtlich Eberhard Diepgen in seiner Rede auf dem Parteitag der

dann wieder einkassierten Ersetzungsvorschläge zu „Leitkultur“ weisen darauf hin, dass es sich bei der Konstruktion herkunftsprägener „kultureller Identität“ um ein für eigentlich ungefährlich gehaltenes Schema handelt, an das der inszenierte Tabubruch „Leitkultur“ immer wieder anknüpfen kann.²⁵⁰ Nach Einschätzung der Union war anscheinend der Zeitpunkt für diese gewollte Provokation im Herbst 2000 günstig. Für die politische Funktionalität ihrer Strategie lassen sich veränderte gesellschaftliche Erscheinungsformen anführen, die auch für die Transformation von „Identität“ in ein ethno-kulturelles Schlagwort entscheidend sind. Die Selbstverständlichkeit mit der von der Union in dieser Debatte „Leitkultur“ auf ein simplifizierendes Kulturkonfliktschema bezogen wird, verweist auf spezifische Aktualisierungsbedingungen eines ethnischen Nationalismus nach dem Zusammenbruch der Staaten des sogenannten „Ostblocks“.²⁵¹

Erstens folgen kulturalisierte Erklärungsmuster von gesellschaftlichen Konflikten einem Wandel von Bewusstseinsrealitäten in der Bundesrepublik Deutschland, die in einem spezifischen Verhältnis zur Transformation gesellschaftlicher Wahrnehmung und Wirklichkeit von Gewalt²⁵² stehen. Zu vermuten ist, dass die neuen Erscheinungsformen der Kriege im 21. Jahrhundert in die gesellschaftlichen Integrations- und Differenzvorstellungen konstitutiv eingehen. Unübersehbar hat sich nach dem Ende des kurzen 20. Jahrhunderts die Wahrnehmung und die Realität von Gewalt verändert: Vor allem

Berliner CDU ereilt. Beim Versuch „deutsche Leitkultur“ zu verteidigen, bestimmt er diese als „deutsche Identität der Vielfalt“ (Welt, 2000a) und gibt dann unfreiwillig zu, worin diese besteht: „Aber das kann, dass muss notwendigerweise mit einem Stück Abgrenzung verbunden sein“ (SZ, 2000h). Kann oder muss notwendigerweise? Aber die Zuhörer dürften auch schon nach seiner Feststellung, dass durch die „Leitkultur“-Debatte endlich „über die Identität der deutschen Nation diskutiert“ werde und man nun darüber sprechen könne, „daß man auch stolz sein kann auf sein eigenes Land“ (FAZ, 2000a), verstanden haben. Auch andere Versuche konkret zu werden enden bei absurden Ansprüchen und Geschichtsverklärung. So schreibt Torsten Krauel in der *Welt* unter der Überschrift „Was ist deutsche Leitkultur?“, die Kultur „muslimischer“ Zuwanderer „kollidiert mit dem Selbstverständnis einer seit Jahrhunderten christlichen, liberalen Verfassungsnation“ (Krauel, 2000b). Dass in dieser Selbstdarstellung die Ausblendung des Nationalsozialismus eindeutiger ist als die angebliche Bestimmung, ist offensichtlich. Daher versucht er nachzubessern: Unter dem Titel „Zuwanderer und Auschwitz“ verweist Krauel nun auf die jahrhundertealte Tragik einer gestörten „deutschen Identität“. Dieser Umstand könne speziell von Migranten nicht nachvollzogen werden, da man sich hierfür „in die deutsche Nationalgeschichte und die ihr zu Grunde liegenden Ereignisse wie auch Bewusstseinsströmungen ziemlich tief hineinfinden [müsse]. Die Reformation und der Dreißigjährige Krieg, der deutsche Dualismus, das preußische Erbe, Wilhelms II. Persönlichkeitsstruktur“ (Krauel, 2000c). Seine Aufzählung geht noch weiter, aber es bleibt zu hoffen, dass sich der Leser dieses Bestimmungsversuchs spätestens hier fragt, welche esoterischen Auswirkungen auf eine „deutsche Identität“ vom tief sinnigen Verständnis der Persönlichkeitsstruktur des deutschen Kaisers ausgehen könnten und wie dieses posthum zu erlangen wäre. Auch hier zeigt sich: Die unzureichenden bis lächerlichen Definitionsversuche sind höchstens Beiwerk einer manipulativen Struktur, die sich erst einer kritischen Analyse von ideologischen Formationen im Zeitalter der Massen erschließt.

²⁵⁰ Ich komme am Ende des letzten Abschnitts (III) auf dieses Verhältnis zwischen „Leitkultur“ und „kultureller Identität“ zurück.

²⁵¹ Zu den sozialpsychologischen Auswirkungen dieser Aktualisierungsbedingungen vgl. auch: (Bohleber, 1992b).

²⁵² Zu den Schwierigkeiten, aber auch zu den Erkenntnischancen, die mit der Vieldeutigkeit des deutschen Worts „Gewalt“ zusammenhängen vgl. (Krovoza, 2001b: 907ff.) und (Imbusch, 2000).

„Jugoslawien“ kann als Chiffre für diese Erfahrung gelten, die sowohl ans Alltagsbewusstsein als auch an sozialwissenschaftliche Reflexionen neue Anforderungen stellt.²⁵³ Seit dem Epochenbruch von 1989/90 verwandeln sich moderne Gesellschaften vermeintlich in archaische Gemeinschaften zurück, zeigen sich scheinbar neue Formen religiösen Fanatismus, die ein Ausmaß an Destruktivität und Bedrohung entfesseln können, welche die massenmediale Inszenierung universeller Gewalt der gesellschaftlichen Wirklichkeit annähert. Vergangenheit und Herkunft, Ethnizität und Religion bilden aus dieser Sicht die Katalysatoren von Gewalt im 21. Jahrhundert.

Eine besondere Berücksichtigung verdient dabei zweitens der Umstand, dass bereits unmittelbar nach dem Zusammenbruch des realsozialistischen Zwangssystems die Wahrnehmungsmuster von gesellschaftlicher Integration und Kriegsursachen in der Bundesrepublik koinzidieren: Einerseits macht allein die Rede von einer „Wiedervereinigung“ deutlich, wie sehr in der Wahrnehmung dieses Prozesses in Deutschland nicht das gesellschaftsverändernde Moment im Mittelpunkt stand, sondern scheinbar „ursprüngliche“ Formen vorgesellschaftlicher Zugehörigkeit.²⁵⁴ Andererseits ließen sich die wissenschaftlichen und massenmedialen Kommentatoren des Krieges in Bosnien-Herzegowina willig auf die ethnischen Identifizierungen ein, die von den nationalistischen Führern forciert wurden. Die katalysatorische Rolle der erfahrenen Gewalt bei der Herstellung scheinbar uralter „Stammesidentitäten“ von „den Serben“, „den Kroaten“ etc. blieb weitgehend unthematisch.²⁵⁵ Diese unvermutete Rehabilitierung von Vorstellungen innergesellschaftlicher Homogenität auf ethnischer Basis verfehlt nicht nur eine adäquate Beurteilung der Kriegsgründe, sondern weist auf den inneren Zustand der Bundesrepublik nach 1989 zurück. Die Abwehr des Neuen im Gewand organisistischer Vorstellungen von Volk und Nation setzte in Deutschland zugleich auf breiter Ebene die Vorbehalte gegen die Mobilisierung nationalistischer Legitimationsmuster außer Kraft. „Die Stimmung von 1989 kreierte eine gefährliche Illusion, die Vorstellung eines Volkes von ethnischer Homogenität. Die ostdeutschen Wiedervereinigungsfreunde klagten sich über eine ethnische Verwandtschaftsbeziehung in die westdeutsche Gesellschaft ein“ (Claussen, 1999b: 250).

Hinzu kommt die Verschärfung sozialer Ungleichheit und ökonomischer Unsicherheit. Unter den Anforderungen weltweiter Modernisierung verändert sich das alternativlos gewordene Modell westlich-kapitalistischer Vergesellschaftung in unbegriffener Weise.

²⁵³ Dies bedeutet nicht zuletzt einen Bedarf an neuen Begriffen. U.a. dadurch erklärt sich die Verbreitung des von Münckler in die deutsche Diskussion eingebrachten Konzepts der „asymmetrischen Kriege“ (Münckler, 2003; 2004), das sich zum politischen Stichwort veralltäglicht hat.

²⁵⁴ Vgl. dazu: (Claussen, 1999b).

²⁵⁵ Vgl. hierzu vor allem die Beiträge in: (Stefanov et al., 1994).

Besonders für die Bundesrepublik nach 1990 lässt sich ein zunehmendes Schwinden der wirtschaftlichen Integrationsmechanismen bei gleichzeitig verstärkten Abbau sozialstaatlicher Leistungen konstatieren. Diese Prozesse werden auch in den Kommentaren zur „Leitkultur“-Debatte wiederholt angeführt und in einen Wirkungszusammenhang gestellt. So zum Beispiel im *Spiegel*: „Durch Globalisierung und EU-Erweiterung, Konkurrenz am Arbeitsplatz und weniger soziale Sicherheit fühlen sich die Menschen bedroht. Ihr Bedürfnis nach zumindest emotionaler Geborgenheit durch wärmendes Vokabular wie ›Liebe zur Heimat, Patriotismus, Nationalgefühl‹ zu befriedigen war schon zur Amtszeit des Merz-Vorgängers Wolfgang Schäuble ein Patentrezept der Union. Der Begriff ›deutsche Leitkultur‹ [...] gehört in die Reihe dieser unterschwellig fremdenfeindlichen Kampfbegriffe“ (Spiegel et al., 2000: 30). Und in der Tat ist der *Spiegel* in seiner Einschätzung, dass es sich beim „Leitkultur“-Angebot der Union um eine Kompensationsstrategie für soziale Unsicherheit handelt, dass Ängste einen wesentlichen Faktor in der manipulativen Wirkungsweise darstellen, nicht allein. In den kritisch kommentierenden Artikeln findet sich bei immerhin fast einem Drittel²⁵⁶ der Beiträge ein Rekurs auf „Ängste“ oder der Versuch „Leitkultur“ und Angst in einen Erklärungszusammenhang zu bringen. Und in der Tat liegen in dieser Annahme durchaus Gesichtspunkte, an die eine Analyse der subjektiven Funktionalität des konnotativen Schemas anschließen kann. Die Thematisierung von massenhaften Ängsten im Zusammenhang mit der politischen Wirkung von „Leitkultur“ trifft etwas Richtiges. Tatsächlich liegt „über der Leitkultur-Debatte der Schatten von Angst und Abwehr“ (Mohr, 2000). Das Sinnstiftungsangebot, das über Konnotationen und Strukturen von „Leitkultur“ und einer unterstellten „kulturellen Identität“ läuft, besitzt die Qualität einer ideologischen Angstabwehrformation. Aber keine der in der Debatte gängigen Variationen zum Verhältnis zwischen Angst und „Leitkultur“ kann dies hinreichend erklären. Dies zeigen die in der Diskussion befindlichen Versuche, die sich in erster Linie nach drei Modellen unterscheiden lassen:

Auf der einen Seite wird wie im zitierten *Spiegel*-Artikel im Sinnstiftungsangebot einer „deutschen Leitkultur“ eine kompensatorische Funktionalität von sozialen Ängsten gesehen. In dieser Form wird vor allem in der *Frankfurter Rundschau* argumentiert. „Leitkultur“ erhebe eine fiktive „deutsche Identität [...] in den Rang einer sozialen Sicherheitsgarantie“, um „Verlust-Ängste“ zu kompensieren (in: FR, 2000b). „Eine feine Krücke wird da offeriert für alle, die sich vor sozialem Abrutschen fürchten: durch Globalisierung, EU-Erweiterung, euro, clevere Inder oder billiger arbeitende Osteuropäer.

²⁵⁶ Genauer 19 von 67 oder 28%.

Wer Ängste ernst nimmt, agiert anders“ (FR, 2000c).²⁵⁷ Und auch Armin Nassehi befindet, dies sei eine Debatte, „die den Ängstlichen und Verunsicherten ein Inklusionsangebot macht, denjenigen, denen man das Komplexerwerden der modernen Gesellschaft noch mit ›den Ausländern‹ erklären kann. German Leitkultur gegen German Angst“ (Nassehi, 2000).

Auf der anderen Seite wird die in der Bevölkerung konstatierte Angst, als Angst vor den Fremden ausgelegt. So meint Josef Joffe in der *Zeit*: „Verständnis aber verdienen die Verunsicherten, die das Fremde fürchten“ (Joffe, 2000). Offensichtlich stecke hinter dem „Gerede von einer Leitkultur doch bloß wieder die Angst vor jenem Fremden [...], welches man sich offenbar nicht anders als gemeingefährlich vorstellen kann“ (SZ, 2000c). Auch Süßmuth registriert in den Auseinandersetzungen über die „Leitkultur“-Strategie der Union die Angst der Menschen „künftig nicht mehr leben zu können, was jeder von ihnen für deutsch hält“ (in: FR, 2000g).²⁵⁸

In einer dritten Variante wird davon ausgegangen, dass es sich um Verunsicherungen und Ängste handelt, deren Ursache in einer mangelnden „deutschen Identität“ liegen würden. Mit diesem Erklärungsmodell werden vor allem die Leser der *Welt* konfrontiert. So schreibt Uwe Wittstock, dass die Ängste, die zu „trotzigen Überreaktionen“ führten, wie sie in der „Leitkultur“-Debatte zu beobachten seien, durch die „Unsicherheit, die Deutsche bei der Frage nach ihrer Identität beschleicht“ (Welt, 2000b), entstünden. Im nämlichen Sinn rechnet Wolf Biermann damit, dass „unsere besondere deutsche Angst vor den Ausländern, überhaupt vor allem Fremden, [...] im Grunde nur die spiegelverkehrte Angst vor uns selber“ (Biermann, 2000) sei. Denn anders als bei anderen Nationen, gäbe es kein selbstverständliches Nationalgefühl, sondern stattdessen Unsicherheit in der Frage „was ist denn eigentlich unsere deutsche Identität?“ (ebd.).

Keines dieser drei in der Debatte auftauchenden Modelle reicht an die Vermittlungsfunktion der „Leitkultur“-Rhetorik zwischen subjektiven Wünschen und Ängsten, Aktualisierungsbedingungen und gesellschaftlichen Klischees heran. Während die Annahme, die Ängste stammten aus identitärer Verunsicherung, nicht nur das eigentlich erklärungsbedürftige, nämlich die Funktionalität einer unterstellten nationalen „Identität“, fälschlicherweise als Ursache anbietet, sondern damit zugleich auch den in der „Leitkultur“-Propaganda konstitutiven kulturellen Nationalismus affirmiert, bleibt im zweiten Modell die projektive Struktur unberücksichtigt. Wer davon ausgeht, dass eine „kulturelle Fremdheit“ von Migranten der eigentliche Angstauslöser sei, kann das typische

²⁵⁷ Ähnlich auch z.B. in: (FR, 2000a), (Bade, 2000).

²⁵⁸ Vgl. auch: (FAZ, 2000c), (TAZ, 2000b; 2001b; a), (FR, 2001).

Phänomen eines Fremdenhasses ohne Fremde schon nicht mehr begreifen. Die Vorstellung, Vorurteile gegenüber „den Ausländern“ lägen an der tatsächlichen Zahl oder der realen kulturellen Differenz, verwechselt ebenfalls Erscheinungsform und Ursache. Zwar hängt Fremdenfeindlichkeit „tatsächlich von der gesellschaftlichen Realität ab, aber diese Realität ist eine andere, die nicht mit der Zahl der Fremden oder der Zahl der Juden zusammenhängt, sondern mit dem Grad der Fremdheit zu tun hat, mit der die gesellschaftliche Realität den Einzelnen überfordert“ (Claussen, 1991: 32). Davon wissen diejenigen, die von einer kompensatorischen Funktion ausgehen. Doch auch hier wird ein Zusammenhang lediglich benannt. Unklar bleibt daher das Verhältnis von psychischer Funktionalität, unbegriffener Gesellschaftlichkeit und des aktuellen Schemas kulturalisierter Politik.

Mit Bosnien, „Wiedervereinigung“ und dem Abbau sozialstaatlicher Integrationsmechanismen sind insofern Aktualisierungsbedingungen benannt, als durch sie in unterschiedlicher Weise alte gesellschaftlich geformte Imagines und Abwehrstrategien neu formiert werden. Denn weder die Vorstellung von Nation als einem homogenen Naturalverband, noch die projektiven Anteile in xenophobischen Vorurteilsstrukturen sind ein genuiner Tatbestand des 21. Jahrhunderts.²⁵⁹ Einerseits ist zu vermuten, dass die zunehmende Erosion der – folgt man Mommsen und Brückner – für die Bundesrepublik entscheidenden wirtschaftlichen Integrationskraft zusammen mit massenmedial als ethnisch aufbereiteten Kriegen nach dem Kollaps der sowjetischen Gesellschaften Ängste und Phantasien von sozialer Deklassierung, unvorhersehbarer Gewalt und Katastrophen bei vielen Gesellschaftsmitgliedern verstärkt oder provoziert haben. Die in der „Leitkultur“-Debatte wiederholt geäußerten Warnungen vor „bosnischen Zuständen“ wären von daher verständlich.²⁶⁰ Andererseits bieten die mit Ethnizität und kultureller Zugehörigkeit operierenden Erklärungsmuster, die sich im Kontext der europäischen Kriege und neuer nationalstaatlicher Einheit massenmedial und alltagspraktisch etablierten, bereits die gesellschaftlich präformierte Folie des Kulturkonfliktschemas, das der Debatte unterliegt. Dieses Set lässt auch „Leitkultur“ politisch wirksam werden und „deutsche Identität“ als selbstverständlich erscheinen.

²⁵⁹ Zu Ethnizität und Natur als konstitutiven Elementen moderner Nationsvorstellung vgl. z.B. (Adorno, 1964/65: 154). Er konstatiert eine Einwanderung der von den Vermittlungsgesetzen moderner Nation gerade aufgelösten Elemente von Herkunft- und Tradition schon in die bürgerliche Vorstellung der Nation selber: „Durch diese Entfernung also der Nation vom Naturalzusammenhang wird die Nation, die ihn in sich aufnimmt und bis zu einem gewissen Grad integriert, aber immer auch ihn unterdrückt, dazu gezwungen, sich selber doch zu geben als ob sie ein solcher Naturalverband wäre. Und das ist das *Ur-ψευδος*, die Urtäuschung, die im Begriff der Nation liegt“ (ebd.). Zur Projektion vgl. z.B. (Claussen, 1987; 1991).

²⁶⁰ Besonders findet sich dies bei Tibi: (Tibi, 2000a; 2001b).

Für ein weitergehendes Verständnis dieser Zusammenhänge bietet es sich an, das Sinnstiftungsangebot der „Leitkultur“ als Mobilisierungsressource von „Alltagsreligion“ (Claussen)²⁶¹ und deren Formierung zu charakterisieren, deren wesentliche Bedingung gesellschaftliche Angst²⁶² ist. Als ideologische Bewusstseinsform im Zeitalter moderner Massen, leistet sie einen negativen Zusammenschluss gesellschaftlich produzierter individueller Unbewusstheit und undurchschaubarer Gesellschaftlichkeit. „Xenophobie, Antisemitismus, Rassismus, Nationalismus und Antiintellektualismus heißen ihre Elemente“ (Claussen, 1994b: 22).

Die alltagsreligiöse Leistung der Angstabwehr lässt sich nur in der Vermittlung einer kritischen Analyse des gesellschaftlichen Realitätsprinzips und deren subjektseitiger Verarbeitungsformen verstehen. „Psychoanalyse kann die Verarbeitung gesellschaftlicher Sachverhalte im Individuum begreifen helfen; Gesellschaftstheorie ermöglicht eine Realitätsprüfung, die den Horizont therapeutischer Beziehung überschreitet. Die Kategorie der Alltagsreligion bietet sich an, die affektive Bearbeitung der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch das Individuum zu begreifen. Man könnte auch sagen, bei der Analyse der Alltagsreligion handle es sich um eine Psychoanalyse gesellschaftlicher Erkenntnisformen“ (Claussen, 1992: 165). Die irrationalen Bewusstseinsformen sind Produkt lädiertes Subjektivität und irrationaler gesellschaftlicher Rationalisierung zugleich. Einerseits ist mit unbewussten subjektiven Wünschen zu rechnen, welche die alltagsreligiöse Sinnformation attraktiv machen. Andererseits mit einem gesellschaftlichen

²⁶¹ Claussen formuliert sein Konzept der Alltagsreligion im Anschluss an die ideologiekritischen Untersuchungen der Kritischen Theorie. Die Stärke seiner Weiterführung liegt nicht zuletzt darin, in der Vermittlung von psychoanalytischer Religionskritik und kritischer Gesellschaftstheorie auf die gegenstandsbezogenen Grenzen des Vermittelten zu reflektieren. Vgl. besonders den Sammelband *Aspekte der Alltagsreligion* (Claussen, 2000a); desweiteren: (Claussen, 1987; 1991; 1992; 1994b; 1995a). Eine Zusammenfassung findet sich in (Claussen, 1994b: 20ff): „Der Schrecken vergangener Gewalt treibt den schutzbedürftigen Einzelnen in die Arme des modernen Konformismus, der als Bewußtseinsform sui generis die *Alltagsreligion* geschaffen hat. [...] In der Alltagsreligion setzt der Einzelne wieder zusammen, was der ›gesunde Menschenverstand‹ als Folge der Dialektik der Aufklärung auseinandergerissen hat: rationelles Kalkül und Gefühl. Die Alltagsreligion ist das Medium, das gegen die Herrschaft des Allgemeinen und seine Denkweisen resistent geworden ist. Sie bietet Versöhnung zwischen den Ansprüchen der Individuen, die unter dem Primat des Allgemeinen immer zu kurz kommen, und der übermächtigen Realität an. Sie befriedigt illusorisch die narzißtische Bedürftigkeit – die vom Einzelnen schmerzhaft erfahrene Schere, die sich zwischen dem nur begrenzt einschränkbar Wunsch nach Allmacht und einer immer stärker versachlichten Realität auftut. [...] Sie erweist gerade ihre Macht darin, daß sie die sinnlos erscheinende äußere Realität in der psychischen wieder zusammenfügt.“

²⁶² „Wesentlicher als subjektives Motiv der objektiven Rationalität ist die Angst. Sie ist vermittelt. [...] Die Angst vorm Ausgestoßenwerden aber, die gesellschaftliche Sanktionierung des wirtschaftlichen Verhaltens hat sich längst mit andern Tabus verinnerlicht, im einzelnen niedergeschlagen. Sie ist geschichtlich zur zweiten Natur geworden [...]. Das Überich, die Gewissensinstanz, stellt nicht allein dem einzelnen das gesellschaftlich Verpönte als das An-sich-Böse vor Augen, sondern verschmilzt irrational die alte Angst vor der physischen Vernichtung mit der weit späteren, dem gesellschaftlichen Verband nicht mehr anzugehören, der anstatt der Natur die Menschen umgreift. Diese aus atavistischen Quellen gespeiste und vielfach weit übertriebene gesellschaftliche Angst, die freilich neuerdings wieder jeden Augenblick in Realangst übergehen kann, hat solche Gewalt akkumuliert, daß der schon ein moralischer Heros sein müßte, der ihrer sich entledigte, selbst wenn er das Wahnhafte daran noch so gründlich durchschaute“ (Adorno, 1955: 46f.).

Bedingungsgefüge, das nicht nur die kollektiven Imaginationen²⁶³ prägt, sondern selber massenhaft Ängste provoziert. Die Psychoanalyse belehrt über die verallgemeinerte Angststimmung, über die psychische Dialektik vom *Unbehagen in der Kultur* (Freud, 1930 [1929]) als einer gesellschaftlich bestimmten Affektlage, in die lebensgeschichtlich erworbene sowie allgemeine Muster der Bewältigung Eingang finden. Daher irrt sich Nassehi, wenn er davon ausgeht, dass in der „Leitkultur“-Debatte „politische Akteure Semantiken bemühen, mit denen jene Ängste und Sorgen erst erzeugt werden, die dann politisch geheilt werden sollen“ (Nassehi, 2000). Im Gegenteil ist davon auszugehen, dass diese Rhetorik auf massenhaft vorhandene Bereitschaften und unbewusste Dynamiken setzt, die für politische Zwecke instrumentalisiert werden. Aber vom Ausgangspunkt individueller Triebdynamik lassen sich weder die gesellschaftlich präformierten Klischees, Stereotypen und die politische Funktionalität der spezifischen Formen der Abwehr, noch der Zusammenhang von sozialer Angst und gesellschaftlicher Verdinglichung hinreichend erfassen. Mit den Chiffren „Leitkultur“ und „kulturelle Identität“ lässt sich die faktische Wirklichkeit in eine phantasierte Wunschrealität transformieren, die Sicherheit und Befriedigung verspricht. Sie sind vom gleichen manipulativ vergesellschaftenden Typus wie nach Adorno der Antisemitismus – ein Massenmedium:²⁶⁴ „Antisemitismus ist ein *Massenmedium*; in dem Sinn, daß er anknüpft an unbewußte Triebregungen, Konflikte, Neigungen, Tendenzen, die er verstärkt und manipuliert, anstatt sie zum Bewußtsein zu erheben und aufzuklären. [...] Ich halte gerade diese rationale Fixierung irrationaler Tendenzen, ihre Bestätigung oder Reproduktion durch verschiedene Formen von Massenmedien heute für eine der gefährlichsten ideologischen Kräfte in der gegenwärtigen Gesellschaft“ (Adorno, 1962: 366).

Die manipulative Ausbeutung psychischer Dispositionen besteht in erster Linie in deren projektiver Wendung. Hier lassen sich zwei ergänzende Mechanismen anführen: „Fremdheit der eigenen gesellschaftlichen Zukunft und Fremdheit der eigenen unbewußten Wünsche“ (Claussen, 1991: 31f.) werden auf „die Ausländer“ verschoben. Erstens wird in

²⁶³ „So wenig Psychologie und Gesellschaft derart unmittelbar aufeinander einwirken, wie man nach einem Modell es sich vorstellt, das die Spaltung als ein logisch Äußerliches und zugleich als eine in dinghafte Gegenstände faßt, anstatt strukturell, so wenig verläuft, was nach dem einen Prinzip sich entzweite, tatsächlich nun unabhängig voneinander. Nicht nur abstrakte Einheit des Prinzips bindet Gesellschaft und Individuum und ihre wissenschaftlichen Reflexionsformen, Soziologie und Psychologie, aneinander, sondern beides kommt nie choris vor. So gehen die wichtigsten, nämlich bedrohlichsten und darum verdrängten Momente der sozialen Realität in Psychologie, in das subjektive Unbewußte ein. *Aber verwandelt in kollektive imagines*, so wie Freud in den Vorlesungen am Zeppelin es demonstrierte. [...] Solche imagerie ist die gegenwärtige, Soziale verschlüsselnde Gestalt des Mythos. [...] Mythen sind es im strengen Sinn. Denn die Verwandlung des Gesellschaftlichen in ein Inwendiges und scheinbar Zeitloses macht es unwahr. Die imagerie ist, wörtlich verstanden und akzeptiert, notwendiges falsches Bewußtsein“ (Adorno, 1966b: 91f., Herv. S. Siems).

²⁶⁴ Neben Antisemitismus ist für Adorno auch Astrologie ein Massenmedium. Vgl.: (Adorno, 1957 [dt. 1962]: 174).

Konstrukten von „Leitkultur“ und „kultureller Identität“ die Fremdheit des eigenen gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs zu einem homogenen, vertrauten umgedeutet. In den gegenwärtigen Gesellschaften westlichen Typs ist der Zusammenhang der Individuen zwar alles andere als konkret, aber das Abstrakte wird mit „Identität“ zum scheinbar Natürlichen verklärt. Die der kapitalistischen Form der Vergesellschaftung notwendig innewohnende Widersprüchlichkeit von verdeckter Abhängigkeit und rationaler Selbsterhaltung, der fortschreitenden Auflösung von Traditionsbeständen bei gleichzeitiger Freisetzung der Gesellschaftsmitglieder als Sozialatome, produziert grundsätzlich die Fremdheitserfahrung als bedrohliche, die im Verhältnis von gleichsam naturwüchsiger „Identität“ und kulturell allzufremden Migranten umgekehrt wird. Dabei mögen auch reale Ängste „durch Globalisierung und EU-Erweiterung, Konkurrenz am Arbeitsplatz und weniger soziale Sicherheit“, die der *Spiegel* anführt, einen Anteil haben. Aber grundsätzlicher noch bildet der gesellschaftliche Anpassungsdruck an einen seiner Struktur nach unbegriffen kapitalistischen Modernisierungsprozess, der sich nach dem Zusammenbruch des realsozialistischen Zwangssystems noch verschärft, die eigentliche Basis für die „universale Angst, durch die Maschen durchzufallen und abzusinken“ (Adorno, 1959: 562).²⁶⁵

Die zweite Ebene der Projektion, die Claussen als Struktur alltagsreligiöser Bewusstseinsbildungen anführt, ist die der Projektion unbewusster Triebregungen und Wünsche auf „die Fremden“. In Anknüpfung an Horkheimer (Horkheimer, 1947) und Fenichel (Fenichel, 1946 [dt. 1993]) spricht Claussen von einer „konformistischen Rebellion“.²⁶⁶ Die gesellschaftlich verpönten, gleichwohl unbewusst vorhandenen Triebregungen erfahren durch ihre Projektion eine Abwehr, in der sich widersprüchliche Bestrebungen spezifisch verdichten. Die eigenen, eigentlich gegen gesellschaftliche Sanktionen und Tabus gerichteten, aber verdrängten Impulse werden im Dienst der gesellschaftlichen Verbote auf andere projiziert und an diesen verfolgt. In den unbewussten Imaginationen der Menschen von schmutzigen, gewalttätigen, sexuell ausschweifenden Fremden verkörpert sich „gleichzeitig das, wogegen sie gern rebellieren möchten, und die rebellische Tendenz in ihnen selbst“ (Fenichel, 1946 [dt. 1993]: 45). Allerdings zeigt sich dies in der Debatte selten so deutlich wie in Georg Paul Heftys Auftakt zur FAZ-Serie *Die Debatte über Leitkulturen*: „Ließe man hingegen die verschiedenen Kulturen multikulturell dauerhaft nebeneinander stehen, würde auf lange Sicht eine *angriffige, unduldsame, zuwanderungs-*

²⁶⁵ In Anknüpfung an die Arbeiten und Überlegungen im Kreis des *Instituts für Sozialforschung*, ist davon auszugehen, dass diese Strukturen alltagsreligiöser Bewusstseinsformen im Übergang der bürgerlichen Gesellschaft zu den modernen Gesellschaften ohne eindeutige Klassenstrukturen bestimmend werden.

²⁶⁶ Vgl. z. B.: (Claussen, 1991; 2000a).

und vermehrungsreiche Kultur die anderen in Bedrängnis bringen“ (FAZ, 2000f, Herv. S. Siems). Doch auch, wo nicht mit stereotypen Vorurteilen von gewalttätigen, unterwanderungs- und vermehrungswütigen Fremden gespielt wird, bietet das Schema der „Leitkultur“ reichlich Anknüpfungspunkte für diese Assoziationen. Besonders der gebetsmühlenartig wiederholten Forderung, die Migranten müssten sich an die deutschen Gesetze halten, ist die Logik dieser Projektion in der immanenten Annahme unzureichender Zivilisiertheit präsent. Diese projektiv-systemische Verzerrung lässt sich bestens mit der Konstruktion kulturell geprägter Gesetzestreue deutscher Staatsangehöriger versus defizitärer Herkunftskultur legieren, wie ein *FR*-Artikel beweist. Dort wird aus dieser Unterstellung im schlechten Sinne stringent gefolgert, Migranten müssten lernen, „sich von ihrer Herkunftskultur und den *archaischen* Lebensformen, Weltbildern und Moralvorstellungen zu emanzipieren, die letztlich – politisch, ökonomisch und sozial – für die *unerträglichen Zustände im Heimatland verantwortlich sind*“ (FR, 2000f, Herv. S. Siems). Neben der notorisch unterstellten Zivilisationsfremdheit, lassen sich in der Formel der Ghettoisierung, der wiederholten Erwähnung des Schächstens und der angeblich kollektiven Missachtung geschlechtlicher Gleichberechtigung vermutlich weitere Mobilisierungsmuster für xenophobe Stereotypen registrieren.²⁶⁷

Aber erst eine empirische Untersuchung auf einer anderen Basis, als der massenmedialen Öffentlichkeit, könnte eine alltagspraktische Relevanz dieser Klischees bei den Adressaten und Konsumenten der Debatte und deren Interpretationsleistung in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeit fundiert belegen. Offensichtlich ist jedoch, dass die Konstruktionen, die mit „Leitkultur“ und „deutscher Identität“ immanent geliefert werden, eine große Offenheit für derart strukturierte Identifikationen besitzt und diese teilweise auch in den Medien selber aufscheinen. Die subjektive Funktionalität der „Leitkultur“-Debatte kann sich gerade an die Ambivalenz der in der Sprachschicht medialer Öffentlichkeit latent gehaltenen, projektiven und regressiven Identifikationsangebote knüpfen. Das formelhafte

²⁶⁷ Diese könnten auch antisemitische Obertöne aufweisen. Zu denken ist hier zum Beispiel an: „die Fremden halten zusammen“, aber auch die in der Betonung blutiger Rituale thematisierte Imagination von Gewalt und Grausamkeit etc. Anscheinend wird Migranten die vorgesellschaftliche Nähe unmittelbarer Gemeinschaftsbildungen zugesprochen, um deren angebliche Herstellung es den „Leitkultur“-Verfechtern geht. Zur gängigen Projektion „archaischer“ Verhaltensweisen auf Juden, bei gleichzeitiger lustvoller Nachahmung derselben in antisemitischer Praxis, liefern die Studien des *Instituts für Sozialforschung* reichliches Material (vgl. z.B.: Löwenthal et al., 1949 [dt. 1982]: 89f.), (Horkheimer et al., 1944 [1947]: 209ff.). „Den Juden insgesamt wird der Vorwurf der verbotenen Magie, des blutigen Rituals gemacht. Verkleidet als Anklage erst feiert das unterschwellige Gelüste der Einheimischen, zur mimetischen Opferpraxis zurückzukehren, in deren eigenem Bewußtsein fröhliche Urständ“ (Horkheimer et al., 1944 [1947]: 215). Auch Claussen betont die Verschiebbarkeit von Fremdenhass und Antisemitismus und deren strukturelle Konvergenzen: „Hier haben wir die Grenze gefunden, die sehr verschiebbar ist zwischen Fremdenfeindlichkeit, Xenophobie und Antisemitismus. [...] Fremdenhaß und Antisemitismus treten nie isoliert auf. Wo Fremdenhaß ist, ist auch Antisemitismus und wo Antisemitismus ist, ist auch Fremdenhaß“ (Claussen, 1991: 31). Vgl. desweiteren: (Simmel, 1946 [dt. 1993]), (Werz, 1995), (Bohleber et al., 1992).

Pochen aufgrundgesetz, Verfassung und Gleichberechtigung verdeckt den manipulativen Subtext so gut es eben geht. Man kann sich daher identifizieren ohne sich schlecht zu fühlen und dabei gleichzeitig dem Ressentiment fröhnen.

Auf diese Weise gehen medial aufbereitete Erscheinungsformen gesellschaftlicher Konflikte und Angstabwehrstrukturen in die „Leitkultur“-Debatte ein. Der legitimatorische Schein natürlicher Zugehörigkeit, „Identität“, „Wertekonsens“ und Vorurteilsstrukturen verbinden sich mit einem psychischen Gewinn. Die Verklärung abstrakter gesellschaftlicher Vermittlungszusammenhänge, der „Konkretismus“ (Adorno, 1964/65: 114) kultureller Gemeinschaftlichkeit stiftet die angebliche Selbstverständlichkeit, die das Ressentiment absichert. In diesem Sinnstiftungsangebot liegt die Attraktivität der leicht durchschaubaren Komplexitätsreduktion gesellschaftlicher Wirklichkeit. Die Resistenzkraft gegen die alltägliche Erfahrung, dass von einem kulturellen Konsens „der Deutschen“ kaum die Rede sein kann, dass die suggerierte Verbindlichkeit „deutscher Sitten und Gewohnheiten“ nicht existiert, zehrt von der Befriedigung des „kollektiven Narzißmus“ (Adorno, 1959: 563).²⁶⁸ Die psychische Leistung einer solchen kulturellen Identitätskonstruktion besteht nicht nur darin Erklärungen zu liefern, durch welche die widersprüchliche Realität scheinbar widerspruchslos geordnet wird, sondern auch in der narzisstischen Entschädigung der Hilflosigkeit gegenüber einem undurchschauten, strukturell Angst provozierenden gesellschaftlichen Zusammenhang. In dieser Struktur steckt die analoge Funktionalität von „kultureller Identität“ und Nationalismus. Sie wird erreicht durch die Fortexistenz von „Bedingungen, die den Einzelnen solche Versagungen auferlegen, ihren individuellen Narzißmus so sehr enttäuschen, sie real so sehr zur Ohnmacht verdammen, daß sie zu kollektivem Narzißmus verurteilt sind. Ersatzweise zahlt er ihnen dann gleichsam als Individuen von jener Selbstachtung zurück, die ihnen dasselbe Kollektiv entzieht, von dem sie die Rückerstattung erhoffen, indem sie wahnhaft mit ihm sich identifizieren“ (Adorno, 1960: 589).

Aber nicht nur die in der Debatte immerhin bemerkte Leistung der Angstabwehr macht diese Konstruktionen attraktiv. Anknüpfend an die dargestellte Abwehrstruktur, lassen sich zwei weitere Identifikationsmomente bestimmen, die in der öffentlichen Debatte unthematisiert bleiben: Zum einen ist dies der schon in Schönbohms Forderungen bemerkte Zusammenhang von „Leitkultur“, „kultureller Identität“ und dem „Anspruch auf Gewalt“ (Claussen, 1991) im fremdenfeindlichen Vorurteil.²⁶⁹ Die vor allem bei Schönbohm, Merz und Stoiber anzutreffende Unterstellung, Gewalt gegen „Ausländer“

²⁶⁸ Vgl. dazu auch: (Adorno, 1960: 580ff.). Zur konstitutiven Funktion narzisstischer Befriedigung im System der Alltagsreligion vgl.: (Claussen, 1995a).

²⁶⁹ Vgl. oben: Abschnitt (I).

und Fremdenfeindlichkeit seien die Folge von „ungeregelter Zuwanderung“, „Asylmissbrauch“ und einer verstärkten Kollision von zu unterschiedlichen „kulturellen Identitäten“, im Zusammenspiel mit der gleichzeitig angebotenen „Lösung“ dieser Konflikte durch staatliche Autorität, bietet auf der Ebene psychischer Realität die identifikatorische Teilhabe an der Gewalt gegen die als fremd designierten Anderen. Versprochen wird, dass der Staat, der à la Schönbohm als natürliche Organisationsform der Interessen des kulturell- und herkunftsmäßig bestimmten Naturalverbands erscheint, die angeblich verlorengegangene, bedrohte oder unterwanderte „kulturelle Identität“ sichert. So ist im CDU-Konzeptpapier von „Bejahung und Einordnung“, von „Akzeptanz“ und „Loyalität gegenüber den grundlegenden Wertvorstellungen des Aufnahmestaates und entsprechenden Identitätsbewusstsein“ (CDU, 2000) die Rede. In diesem metonymischen Gleiten bleibt zwar unklar, worin der zu erbringende Loyalitätsbeweis bestehen soll, aber versprochen wird, dass er durch ein „System von Anreizen und Sanktionen“ (ebd.) gewährleistet werden soll. Die folgerichtigen Konsequenzen dieser inhaltlich beliebigen Identitätskonstruktion sind also kulturelle Einordnung oder Ausweisung und administrative Zwangsmaßnahmen. Die „Leitkultur“-Verfechter erreichen damit unbewusste Wünsche nach gesellschaftlicher Homogenität. Dieses als Garant sozialen Friedens und Sicherheit in Anschlag gebrachte einheitliche Kulturkollektiv ist allerdings nicht nur seiner logischen Form nach exklusiv, sondern gibt Reinheits- und Vereinigungssehnsüchten Raum, die ein destruktives Potential besitzen. Wie Bohleber unter Rekurs auf die Fallvignette einer psychodynamischen Verknüpfung von Nationalismus, Fremdenhass und Antisemitismus verallgemeinert, wird der Psychoanalytiker bei solch „substantiellen Identitätsvorstellungen“ der „Destruktivität ansichtig, die dem Homogenisierungsstreben innewohnt. [...] In der Homogenisierung steckt der Wunsch nach Verschmelzung, nach Auslöschung aller Unterschiede, nach Regression auf eine präambivalente Beziehung zum Primärobjekt“ (Bohleber, 1992b: 163). Die Ankündigung staatliche Gewalt zur Aufrechterhaltung kultureller Homogenität einzusetzen, die angeblich Vertrautheit, Sekurität und Konfliktlosigkeit gewähren soll, stimmt mit der psychischen Dynamik überein. Auch in der Kombination von Gewalt, Autorität und kultureller Gleichförmigkeit steckt in „Leitkultur“ ein subjektiv attraktives Angebot: Die identifikatorische Teilhabe an der Gewalt eines machtvollen Kollektivs, bedient die Wunschrealität eines über gewaltförmigen Ausschluss des Nichtidentischen erreichten Einsseins, das sich als regressive Struktur von Spaltung und Ambivalenzreduktion entschlüsseln lässt.

Damit zusammen hängt das zweite Identifikationsmoment, das in der öffentlichen Kritik an „Leitkultur“ erstaunlicherweise unthematisch geblieben ist: Die Plädoyers für „deutsche Leitkultur“ enthalten gleichzeitig auch eine kaum versteckte Schuldabwehr des

Nationalsozialismus. An das gute Eigene, die durch „kulturelle Identität“ beschworene Koinzidenz von „freiheitlich deutscher Leitkultur“, Gleichberechtigung, Menschenrechten und Verfassungs- und Gesetzestreue, lässt sich ohne Auschwitz um so leichter glauben. Die gängigste Variante besteht daher im „leeren und kalten Vergessen“ (Adorno, 1959: 566). Dazu taugen die Floskeln über ein für Deutsche bestimmendes „Selbstverständnis einer seit Jahrhunderten christlichen, liberalen Verfassungsnation“ (Krauel, 2000b), das mit dem des Islams „kollidiert“ (ebd.), von Torsten Krauel in der *FAZ*, Günther Becksteins Verständnis von „Leitkultur als christlich-abendländische Tradition, die geprägt ist von Humanismus und Aufklärung“ (SZ, 2000j) und Alois Glücks Definitionsversuch im *Bayernkurier* von einer „Leitkultur [...] die sich inhaltlich, in ihren Wurzeln und ihrer Ausprägung, aus der abendländisch-christlichen Wertetradition entwickelt hat“ (Glück, 2000). Paradigmatisch findet sich dies in der Präambel des CDU-Papiers wieder. Dort heißt es: „Zuwanderungspolitik und Integrationspolitik können nur dem gelingen, der sich seiner eigenen nationalen und kulturellen Identität gewiss ist. Grundlage für uns ist ein weltoffener Patriotismus. Die Identität unserer deutschen Nation ist geprägt durch unsere Verfassungsordnung, durch die gemeinsame Geschichte, Sprache und Kultur. [...] Wir Deutschen haben auf der Grundlage der europäischen Zivilisation im Laufe der Geschichte unsere nationale Identität und Kultur entwickelt, die sich in unserer Sprache und in Künsten, in unseren Sitten und Gebräuchen, in unserem Verständnis von Recht und Demokratie, von Freiheit und Bürgerpflicht niederschlägt. Deutschland gehört zur Wertegemeinschaft des christlichen Abendlandes. Wir sind Teil der europäischen Kulturgemeinschaft“ (CDU, 2000). Und in diesem „Bewusstsein der eigenen Identität“ sei es dann auch „zu verstehen, wenn die Beachtung dieser Werte als Leitkultur in Deutschland bezeichnet wird“ (ebd.).

Was hier kollidiert ist nicht „deutsche Identität“ mit „außereuropäischen Kulturkreisen“, sondern vielmehr die Suggestion einer kontinuierlichen Tradition von Humanismus, Aufklärung und Menschenrechten mit der historischen Tatsache, dass es für die Bundesrepublik zu einer zumindest institutionellen Demokratisierung erst durch die alliierte Befreiung vom Nationalsozialismus kam. Durch Einordnung einer „deutschen Identität“ in die angebliche Tradition einer abendländischen Kultur wird der Nationalsozialismus ausgeblendet, ohne dass dieser Schlussstrich thematisiert zu werden braucht. Die Ansicht in Deutschland herrsche „das Selbstverständnis einer seit Jahrhunderten christlichen, liberalen Verfassungsnation“ ist schlicht Unsinn, der dazu da ist, die Vorstellung vom Eigenen eindeutig positiv ausgeben zu können, damit man sich besser identifizieren kann. Unbelastet vom zweimaligen deutschen Griff nach der Weltmacht, von der Ermordung der europäischen Juden muss derjenige sein, dem das

Grundgesetz als konsequente Erscheinung einer in geschichtlichen Tiefen ruhenden deutschen Kulturtradition verkauft werden soll.

Allerdings ist diese Form nationalistisch angepriesener neuer Normalität²⁷⁰ für einige Autoren in der Debatte noch nicht ausreichend deutlich. Sie nutzen das implizite Angebot und werden offensiv. An vorderster Front dabei ist die *Welt* mit ihrem Autor Heimo Schwilk, dem Mitherausgeber des Sammelbandes *Die selbstbewußte Nation*, der heute als Aushängeschild der sogenannten „Neuen Rechten“ um Ulrich Schacht, Klaus Rainer Röhl und Rainer Zitelmann gelten kann: „Dieser selbst verordnete, durch Lichterketten ritualisierte Antifaschismus, dem in seiner Zwanghaftigkeit bisweilen DDR-ähnlich Züge anhaften, stellt das Eigene unter Dauerverdacht, dabei jenen emotionalen Humus des Patriotismus zerstörend, ohne den Krisen nicht zu bewältigen sind“ (Schwilk, 2001). Dies zeige auch die „Leitkultur“-Debatte: Sie habe deutlich machen können, „dass ohne Selbstversöhnung kein Selbstbewusstsein und ohne nationale Identität keine interessenorientierte Politik möglich ist“ (ebd.). Schwilk variiert damit die Entsorgungsstrategie von Stürmer und Weidenfeld. Der Nationalsozialismus wird als tragische, aber überwundene Episode deutscher Geschichte hingestellt. Schlimmer aber sei das, was nach ihm kam: „Die deutsche Selbstverkleinerung“ (ebd.). Wenn ein als „nationale Identität“ verkleideter Nationalismus eine überlebensnotwendige Bedingung sein soll, dann liegt die eigentliche Gefahr in der angeblichen Zerstörung deutschen „Patriotismus“ durch „Umerziehung“ und die „Linke“.²⁷¹ Dadurch wurde seiner Meinung nach „der deutsche Mensch [...] systematisch seiner nationalen Identität entkleidet, um als Verfassungspatriot wiederaufzuerstehen“ (ebd.). Dieser Form der normalisierenden Einordnung gilt nicht der Nationalsozialismus und die Fortexistenz von dessen gesellschaftlichen und historischen Bedingungen in der Bundesrepublik als kritisch, sondern die Auseinandersetzung damit wird aus utilitaristischen Erwägungen heraus zum eigentlichen Skandalon umgeschrifet.

Ausblendung und Verharmlosung des Nationalsozialismus bilden, ebenso wie die der „Leitkultur“-Debatte immanente Struktur der Angstabwehr, die Komplexitätsreduktion und das Angebot einer Teilhabe an einer machtvollen, als natürlich vorgestellten, legitimie-

²⁷⁰ Besonders der hessische Ministerpräsident Roland Koch hat sich dafür eingesetzt. Er wünscht sich einen normalen Nationalismus der „Identität“, um endlich auch international besser auf die nationale Karte setzen zu können: „Ich glaube, ohne solche Orientierungen, ohne eine nationale Identität würde der Gang in ein gemeinsames Europa sehr viel schwieriger werden. Wir müssen offen und normal und unverkrampft ein Verhältnis zu uns und unserer Geschichte finden, wie es uns unsere Nachbarn in ihrem Umgang mit der Nation vorleben“ (Welt, 2001a). Ähnlich auch Krauel: „Deutschland wird sein Verhältnis zum Begriff der Nation normalisieren müssen – gerade wenn es in der EU bestehen, gerade wenn es Zuwanderungsland sein will. Keines der westlichen Länder leistet sich die Leichtfertigkeit, das Nationalgefühl, den Nationalstolz in die rechtsradikale Ecke abzudrängen. Deutschland tut dies derzeit. Es ist der letzte wirklich bedeutende Politikbereich, in welchem sich die Bundesrepublik glaubt, sich ein Sonderbewusstsein leisten zu müssen. Das ist ein großer Fehler“ (Krauel, 2000a)

²⁷¹ Vgl. dazu auch: (Schwilk, 2002).

renden Autorität, die subjektiv attraktiven Identifikationsmomente des „Leitkultur“-Konstrukts. Die mit ihnen verbundenen narzisstischen Gratifikationen erklären, weshalb „Leitkultur“ und die damit untrennbar zusammenhängenden Identitätsvorstellungen ohne jeglichen konkreten Inhalt auskommen können. „Leitkultur“ ist eine Mobilisierungsressource im Bereich politischer Öffentlichkeit, mit der Ängste und Ressentiments bedient und instrumentalisiert werden. Das haben die meisten Kommentatoren erkannt. Die breite öffentliche Kritik der „Leitkultur“-Rhetorik, wie auch die anhaltenden Diskussionen innerhalb der CDU/CSU führten schließlich im Sommer 2001 zur Verabschiedung des Begriffs, der in der offiziellen Fassung des Unionspapiers zur Zuwanderung nicht mehr auftaucht (vgl.: CDU, 2001). Aber die für die Debatte zentrale Basiskategorie „kulturelle Identität“ ist davon nicht berührt. Im Gegenteil: Selbst bei vehementen Kritikern der „Leitkultur“ lässt sich eine affirmative Verwendung von kulturellen Identitätszuschreibungen feststellen.

(III) „Kulturelle Identität“ und die Kritik an einer „Leitkultur“

Die massenmedial präsentierte Front gegen die „Leitkultur“-Strategie der Union verdeckt die große Zustimmung, welche die dafür grundlegende Vorstellung einer „Identität“ auch bei den Kritikern besitzt.²⁷² Beispielsweise beanstandet Prof. Klaus Schroeder vom *Forschungsverbund SED-Staat* an der FU-Berlin die „ebenso schwammige wie mißverständliche Formulierung von einer deutschen Leitkultur“ (Schroeder, 2000). Damit kommt er auf sein eigenes Thema. Die CDU-Forderung lasse völlig „außer Acht, dass die deutsche Gesellschaft auch zehn Jahre nach der Vereinigung gerade in Hinblick auf Selbstverständnisse und Identitäten noch weit gehend gespalten ist. [...] Vor allem die alte DDR-Intelligenz verweigert sich hartnäckig einer gemeinsamen Identitätsstiftung“ (Schroeder, 2000). Ähnlich befindet auch Robert Leicht in der *Zeit*, dass die Debatte lediglich eine Inszenierung sei, die den Blick auf die eigentliche Frage verstelle. Diese lautet für ihn: „Gibt es eine (deutsche) Identität auch ohne kulturelle Abgrenzung?“ (Leicht, 2000). Ralf Dahrendorf hält ebenfalls wenig vom Wort „Leitkultur“, warnt aber gleichzeitig davor „wegen der Einbettung Deutschlands in Europa den Anspruch aufzugeben, eine deutsche Identität und damit eine deutsche nationale Position zu haben“ (Dahrendorf, 2000). Während in diesen Formulierungen noch offen bleibt, worin das *fundamentum in re* einer solchen „Identität“ wohl bestehen könnte, zeigt die Durchsicht der Artikel eine eindeutige Dominanz von Vorstellungen „kultureller Identität“. Die in den

²⁷² Dies ist bei immerhin 40 von insgesamt 67 kritischen Artikeln der Fall.

90er Jahren etablierte Kulturalisierung der Identitätskategorie erweist sich in der „Leitkultur“-Debatte als konträre Positionen verbindende Klammer. Eine an Herkunft und Kultur gebundene „Identität“ dient nicht nur der Union als scheinbar neutrale, unverdächtige Alternative zu „Leitkultur“, sondern ist auch in zahlreichen kritischen Kommentaren wesentlich. So ist zum Beispiel für den Professor für öffentliches Recht und Rechtsphilosophie, Gerd Roellecke, „Leitkultur ein taktloser Begriff“ (Roellecke, 2000). In der Frage einer gemeinsamen „Identität“ verweist er jedoch auf das Grundgesetz, Artikel 3, Absatz 3. Die dort aufgeführten Kriterien von Geschlecht, Abstammung, Rasse, Sprache, Heimat und Herkunft, Glauben, religiösen oder politischen Anschauungen beschreiben seiner Meinung nach „die wichtigsten Merkmale kultureller Identität“ (Roellecke, 2000).

Im Überblick über die Beiträge lassen sich bei der Behandlung „kultureller Identität“ in den kritischen Stellungnahmen zur „Leitkultur“ deutlich zwei Themenfelder unterscheiden, die als gängige Varianten gelten können: Erstens geht es in der Kritik einer deutschen „Leitkultur“ um die Frage, wie man seine „Identität bewahrt“. Und dies soll beide Seiten betreffen: Zum einen wird gefragt, wieviel „eigene Identität [...] der Zuwanderer im CDU-Deutschland bewahren“ dürfe (Geis, 2000b) und zum anderen, wie die Bundesrepublik ihre „Identität“ trotz verstärkter Migration aufrechterhalten könne. Wie Matthias Geis in der *Zeit*, stellt auch die Vorsitzende der Regierungskommission, Rita Süßmuth, fest: „Zuwanderer kommen mit einer kulturellen Identität, die sie nicht an der Grenze abgeben können“ (in: FR, 2000g). Sie lehnt „Leitkultur“ ab, da dieser Begriff geeignet sei, Ängste von Assimilationszwang und Identitätsverlust bei Migranten auszulösen. Allerdings müsse man deutlich machen, dass es durchaus darum gehe, dass Zuwanderer „an ihrer Identität festhalten und sich zugleich mit der hiesigen Kultur und dem hiesigen Rechtssystem vertraut machen“ (ebd.). Für Nadeem Elyas vom *Zentralrat der Muslime* hat die Einwanderungsgeschichte der Bundesrepublik entgegen allen „Leitkultur“-Forderungen bereits gezeigt, dass sich Migranten hier „durchaus integrieren, ohne dabei ihre Identität aufzugeben“ (FR, 2000d). Und auch Prof. Ulrich K. Preuß hält „Leitkultur“ für unsinnig, da es „keine einheitliche Nationalkultur mehr“ gebe (Preuß, 2001), warnt jedoch gleichzeitig davor die auf „Herkunft, Religion, Ethnizität, Hautfarbe und Sprache“ (ebd.) beruhende „Identität“ der Migranten zu missachten. „Eine Einwanderungspolitik, die auf menschenrechtlichen-universalistischen Prinzipien ruht, ist zwiespältig. Denn wer Einwanderern Einlass gewährt, ihnen aber zugleich die öffentliche Neutralisierung ihrer Herkunft und Kultur abverlangt, mutet ihnen zu, die eigene Identität zu verleugnen“ (ebd.). Ein ähnliches Problem ergibt sich angeblich umgekehrt auch für die Bundesrepublik durch den massiven Zuzug nichteuropäischer Einwanderer. So stellt Gustav Seibt in der *Zeit* heraus, dass „Leitkultur“ zwar ein „unklarer Begriff“ ist (Seibt, 2000), aber selbstver-

ständig gehe es auch in Deutschland um eine Regelung, „die es Einwanderungsgesellschaften ermöglicht, Fremde aufzunehmen und doch ihre eigene Identität zu bewahren“ (ebd.). Die Ansicht vertritt auch Barbara Zehnpfennig, Professorin für Politikwissenschaft in Passau, in der *FAZ*. Sie möchte weg vom Streit über den unglücklichen Begriff einer „Leitkultur“ und die Debatte versachlichen. Denn das Problem, um das es eigentlich in der Diskussion gehe, sei auch bei einer Ablehnung von „Leitkultur“ noch nicht aus der Welt – nämlich: „Das Problem wie sich ein Einwanderungsland seiner Identität vergewissern kann“ (Zehnpfennig, 2000).²⁷³ Auch für Ulrich Bielefeld vom *Hamburger Institut für Sozialforschung* handelt es sich bei Zuwanderungsbestimmungen immer auch um die „Behauptung der eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Identität, das heißt also um Fragen von Respekt und Gleichberechtigung, Zugehörigkeit und Abgrenzung, Heimatrecht und Fremdheitsgefühl“ (Bielefeld, 2001).

Wo es den Einen um das Bewahren geht, sehen Andere die eigentliche Schwierigkeit für eine moderne Einwanderungsgesetzgebung in Deutschland gerade im Fehlen von verbindlichen „Identitäten“. Daher wird zweitens „Identität“ als notwendige Voraussetzung gelingender Einwanderung und Integration angesehen. Auch hier finden sich die zwei Perspektiven des ersten Themenfelds wieder: Für Professor Julius H. Schoeps ist „Leitkultur“ ein „konfuser Begriff“ und „unklar“ obenrein (Schoeps, 2000). Die wesentliche Frage sei aber: „Was gilt für diejenigen, die weder hier noch dort wohnen, die ein Problem mit ihrer Identität haben?“ (ebd.). Diese Bedenken teilt auch sein Kollege Klaus J. Bade in der *FAZ*. Die Debatte um „Leitkultur“ hält er für eine Ersatzdiskussion, die Chancen für Demagogen im Wahlkampf bereitstelle, aber kein tragfähiges Konzept darstellen könnte. Zu berücksichtigen sei auch die Seite der Migranten. Insgesamt kämen, wie die Geschichte der jüdischen Migration zeige, zu den Problemen des Aufnahmelandes noch „die Identitäts-

²⁷³ Zwar ist sie durchaus der Meinung, dass Kulturen sich durch Integration des Fremden weiter entwickelt haben, aber sie setzt dabei „Nationen und die ihnen zugrunde liegenden Kulturen“ (Zehnpfennig, 2000) in eins. Dass nach diesem Verständnis Integration gewisse gleichsam natürliche Grenzen bekommt, verrät sich darin, dass Zehnpfennig versucht „Türken, die sich eben nicht als deutsche Türken fühlen, sondern nur als Türken in Deutschland“ (ebd.) zu differenzieren. Von daher verwundert es nicht, dass Verfassungspatriotismus oder Multikulturalismus für sie keine Lösung versprechen. Die „kulturelle Identität“ werde am besten gewahrt, wenn die deutsche Kultur einen dominanten Part bei der Frage der Integration spielen könne. Dies hält sie für eine durch sachliche Autorität begründete Hierarchie: „Wann ist eine Hierarchie gut begründet? Wenn sie sachlich erforderlich ist, und das scheint bei der Integration der Fall zu sein, denn integriert werden muß immer durch jemanden in etwas, ansonsten hat man es mit einem strukturlosen Gemenge zu tun; [...] Der dominante Part ist auch der verantwortliche Part. Wenn die Deutschen die anderen Kulturen in die ihre integrieren, tragen sie auch wesentliche Verantwortung dafür, dass der Prozess keine der Seiten überfordert“ (ebd.). Danach ist deutlich, dass ihre Vorstellung von einer Aufrechterhaltung der deutschen „kulturellen Identität“ auch ohne „Leitkultur“ kaum von Vorstellungen der Union abweicht. Fraglich bleibt allerdings, wieso bei der rein formalen Bestimmung sachlicher Hierarchie nicht auch türkische Migranten versuchen sollten Verantwortung zu übernehmen und ihre „Identität“ qua dominanter Integration deutscher Kultur zu sichern.

probleme der Einwanderer selbst, die als Juden auswanderten, als solche aufgenommen und von jüdischen Gemeinden unterstützt werden, obgleich ein großer Teil von ihnen in der Herkunftsgesellschaft keine jüdische Identität im religiös-kulturellen Sinn mehr besaß“ (Bade, 2000). Das nämliche Dilemma machen weitere „Leitkultur“-Kritiker auch für eine „deutsche Identität“ aus. Wie Biermann in der *Welt*, der die Ängste vor „den Ausländern“ auf ein mangelndes deutsches Identitätsbewusstsein zurückführt (vgl.: Biermann, 2000), so erblicken auch andere Kritiker in der Diskussion über „Leitkultur“ vor allem die „traditionellen Schwierigkeiten der Deutschen, ihre kollektive Identität zu finden“ (Spiegel et al., 2000). Sie teilen damit die im ersten Satz der Präambel des CDU-Konzepts geäußerte Überzeugung, dass „Zuwanderungspolitik und Integrationspolitik“ nur dem gelingen können, „der sich seiner eigenen nationalen und kulturellen Identität gewiss ist“ (CDU, 2000). Die argumentative Voraussetzung, dass „die Deutschen“ in der Folge des Nationalsozialismus keine selbstverständliche „Identität“ besitzen, diese jedoch Bedingung für eine erfolgreiche gesellschaftliche Integration von Migranten sei, ist im Jahr 2000 gängige Überzeugung jenseits aller politischen Unterschiede. Diese, wie der deutsche Außenminister Fischer es formuliert „offene Identitätsfrage, die in der Diskussion über deutsche Leitkultur wieder hoch kam“ (in: Spiegel-Forum, 2001: 194), ist keine Spezialität der Union. Aber für die Kritik an der „Leitkultur“-Propaganda erweist sich die Affirmation einer positiven „kulturellen Identität“ als Abseitsfalle. Denn egal wie sehr „Leitkultur“ kritisiert wird, wer wie Seibt annimmt, dass Zuwanderung die „deutsche Identität“ in Frage stellen könnte, affirmiert schon die Kulturalisierung gesellschaftlicher Konflikte, die der „Leitkultur“-Rhetorik zugrunde liegt. Ebenso steht es um die Vorstellung Migranten kämen mit einer qua Herkunft und Kultur verbürgten fremden „Identität“, oder die Beschädigungen ihrer „kulturellen“ oder unserer „deutschen Identität“ seien das eigentliche Problem. Auch wenn es nicht in der Intention der Autoren liegt, steckt in diesen Zuschreibungen die Gefahr einer inhaltsleeren Essentialisierung kultureller Differenz, die es erlaubt die komplexen Vermittlungszusammenhänge zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung und deren institutioneller Einbettung in Migrationsprozessen in einer simplifizierenden Entsprechungslogik von Herkunft und Kultur aufzulösen. Die Annahme einer kulturabhängigen „Identität“ impliziert schon der logischen Form nach die fiktive Homogenität, unter die dann sowohl die Mitglieder der Aufnahmegesellschaft wie die Migranten subsumiert werden können. Von hier aus ist es nicht mehr weit bis zur Sortierung in Kulturkreise nach Maßgabe einer angeblichen Affinität zur „deutschen Identität“, wie sie sich paradigmatisch in Schönbohms Einlassungen zu Zuwanderung und Integration zeigt. Die Kritik an einer „deutschen Leitkultur“ gerät dadurch in die Nähe der nationalistischen Sinnstiftungsversuche, die doch gerade abgelehnt werden. Dies zeigt sich besonders an der

Überzeugung, dass eine sichere eigene „Identität“ die Grundvoraussetzung für die gesellschaftliche Integration von Migranten darstelle.

Paradigmatisch findet sich diese Position bei Bassam Tibi, der zwar keine nationale und kulturelle, aber eine demokratisch-europäische „Identität“ als notwendige Basis gesellschaftlicher Integration ansieht. „Auf deutscher Seite ist es erforderlich, daß die deutsche Gesellschaft nicht nur einen Paß, sondern auch eine demokratische Identität bietet. [...] Andernfalls entstehen Parallelgesellschaften als Enklaven, die langfristig zu kosovo-ähnlichen Verhältnissen führen“ (Tibi, 2000a). Naivität und korrekte Gesinnung wären kein Ersatz für eine tragfähige Integrationspolitik. Nötig sei daher, so Tibi, die Kritik an „der schwachen deutschen Identität, die den Migranten keine Identifikationsmuster bietet“ (ebd.). Allerdings stellt sich bei näherer Betrachtung heraus, dass Tibis „demokratische Identität“ und die „nationale Identität“ der CDU weit weniger different sind als es zunächst scheint. Denn auch Tibi wertet seine „europäische Leitkultur“ als eine kulturelle „Errungenschaft des okzidentalen Europa“ (Tibi, 2001b), die im Gegensatz zu „Deutschtum, Arabertum, Turktum“ (ebd.) jedoch nicht exklusiv, sondern universalistisch ausgerichtet sei und daher kulturübergreifenden Charakter habe. Diese Rückbindung universalistischer Prinzipien an einen „Zivilisationsraum“ ähnelt stark der von der CDU betriebenen Kulturalisierung von Verfassung und Grundgesetz, die ja die bundesrepublikanischen Varianten des europäischen Modells verkörpern sollen. Der Unterschied ist hier lediglich, dass Tibi meint, diejenigen „europäischen Gemeinschaften, die sich ethnisch-exklusiv definieren – wie etwa Deutschland als Kulturnation – können den Einwanderern keine Identität geben“ (ebd.). Die Bundesrepublik müsse sich daher erst noch zum Selbstverständnis einer „konstruierten Identität“ hocharbeiten, was sie an der „angelsächsischen“ oder „französischen Identität“ (ebd.) lernen könne. Ansonsten stimmt Tibi durchaus mit dem Kulturkonfliktmodell, der Bedrohung durch Zuwanderung aus „vormodernen Kulturen“ (Tibi, 1998: 39), besonders des Islam, der Kritik an „bloßer“ Gesetzestreue und der vehementen Ablehnung von „Multikulturalismus“ und „Parallelgesellschaften“ überein.²⁷⁴ Doch sein Einwand gegen eine „deutsche Leitkultur“ wird in der Debatte – sehr zu Tibis Bedauern – so gut wie nicht berücksichtigt. Hier hat sich mit „Leitkultur“ eine Auffassung „kultureller Identität“ durchgesetzt, die es auch Heimo Schwilk erlaubt sich in seiner Proklamierung einer neuen Normalität „deutscher Identität“, die für den gesellschaftlichen Zusammenhalt unabdingbar sei, auf Tibis Ansichten zu berufen (vgl.: Schwilk, 2001).²⁷⁵

²⁷⁴ „In einer islamischen Parallelgesellschaft hingegen – das weiß ich als Muslim – herrschen andere Werte. Ein Ziel der Islamisten ist, die Schari’a, die sich zum Grundgesetz wie Feuer zu Wasser verhält, gelten zu lassen“ (Tibi, 2001a). Vgl. dazu ebenfalls: (Tibi, 1998; 2000a).

²⁷⁵ Dieser neurechten, postbürgerlichen Anknüpfung an seine Überlegungen zur „Leitkultur“ hat er allerdings selber vorgearbeitet. Denn seines Erachtens ist die deutsche „Identität“ nicht nur wegen ihres angeblich

Dass über die grundsätzliche Bedeutung einer eigenen, an Herkunft gebundenen „kulturellen Identität“ breite Einigkeit in der Diskussion herrscht, wird von Salomon Korn unterstrichen. Er fasst zusammen: „In der bisherigen Debatte um ›deutsche Leitkultur‹ scheint über folgendes Konsens zu herrschen: Je stabiler die eigene *nationale Identität* ausgebildet ist, je stärker also Individuen sich *ihrer Herkunft bewusst* sind, desto leichter fällt es ihnen, *fremde kulturelle Einflüsse* zu akzeptieren“ (Korn, 2001, Herv. S. Siems). Und er selbst teilt diese Ansicht in seinem viel beachteten Artikel ausdrücklich. „Je stärker aber Identität gefährdet ist, desto nachhaltiger wird alles Fremde als Bedrohung des eigenen labilen Selbstbewusstseins empfunden. [...] Auf einer schwankenden deutschen Identität lässt sich eben nicht ohne weiteres eine stabile deutsch-europäische aufbauen. Nachhilfeunterricht in versäumter oder unzureichend ausgebildeter nationaler Identität gibt es nicht“ (ebd.). Was es jedoch gibt, ist eine in der „Leitkultur“-Debatte massiv betriebene massenmediale nationalistische Inszenierung. Doch Korn möchte etwas anderes. Wünschenswert und auch gesellschaftlich nötig sei eine Offenheit und Toleranz gegenüber dem als fremd Wahrgenommenen, durch die läuternde Transformation des Nationalen in eine „europäische Identität“. Das Gegenteil jedoch impliziere die „Leitkultur“-Rhetorik. In ihr sieht er die Beschwörung einer fiktiven „ethnisch homogenen Gemeinschaft“ (ebd.), die von einer falschen Kulturvorstellung mit „dirigistisch-zentralistischer Ausrichtung“ (ebd.) getragen wird. Dies sei der Geist des „19 Jahrhunderts“ (ebd.), der an die zentralistische Tradition des deutschen Nationalismus nach 1871 anknüpft. Dem widerspricht, so Korn, allerdings nicht nur die reale gesellschaftliche Heterogenität, sondern auch das Wesen von Kultur selber, die immer des Fremden bedarf, wenn sie nicht verkümmern will. Die Forderung der Union sei daher kein realitätshaltiges Konzept zur Zuwanderung, sondern Ausdruck gerade eines Mangels an „nationaler Identität“, der mit einer Überhöhung der eigenen Kultur bekämpft werden solle. Die heftige Debatte um eine „deutsche Leitkultur“ könne so als

ethnisch-exklusiven Charakters unfähig ein positives Identifikationsobjekt von außereuropäischen Migrant*innen zu sein, sondern auch weil sie in der Folge des Nationalsozialismus eine „beschädigte Identität“ (Tibi, 2001a) sei. Er konstatiert, „dass Deutsche sich eine Leitkultur sowie die hierzu gehörige kulturelle Identität versagen“ (Tibi, 2001b). Und das kann nicht gut sein, wenn man wie Tibi meint, dass eine selbstverständliche „Identität“ notwendige Voraussetzung für gelingende gesellschaftliche Integration ist. Er fordert daher, dass die Deutschen endlich ihr „Büßergewand“ (Tibi, 1998: 270) ablegen müssten. Hier zeigt sich wieder einmal, dass sich die Forderung einer Normalität „deutscher Identität“ am Nationalsozialismus bricht. Auch in Tibis Version einer „europäischen Identität“ im Bewusstsein der „kulturellen Moderne“ verrät sich die Nähe zu einer einordnenden Entsorgung und Verabschiedung der nationalsozialistischen Vergangenheit. Deutlicher noch als Tibi formuliert der Historiker Arnulf Baring die Konsequenzen dieser Vorstellung: „Die deutsche Geschichte ist zusammengeschrumpft auf diese 12 Jahre. Ich glaube mittlerweile, dass das Land diese obsessive Dauerbeschäftigung mit dem trübsten Kapitel seiner vielen Vergangenheiten nicht verträgt. Die Identitätsschwäche [...] ist eine ungeheure Last. Es gibt Politiker, die gesagt haben, die Grundlage unserer Identität [...] sei Auschwitz. Das heißt meines Erachtens, dass wir uns auf eine Weise definieren, die wir nicht aushalten. [...] Nur ein Stück von jenem Enthusiasmus, den Hitler vor und nach 1933 erweckte, würde reichen, um all unsere Probleme zu lösen“ (Spiegel-Forum, 2001: 195).

„Symptom einer tiefsitzenden Geschichtsunsicherheit der Deutschen“ (Korn, 2001) verstanden werden. „Kompensatorische Reaktionen auf wiederkehrende Entwertung nationaler Leitbilder – wie in Deutschland geschehen – können sich unter anderem auch in der selbstüberhöhenden Propagierung eigener Kulturüberlegenheit gegenüber anderen Kulturen äußern“ (ebd.). Mit Bezug auf den Historiker Dieter Langewiesche macht Korn eine Linie der Zusammenbrüche auf, vom Untergang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation bis zur Auflösung der DDR, die für dieses Fehlen eines nationalen Konsens in den Grundwerten verantwortlich sein soll. Wenn die Sicherheit einer „nationalen Identität“ jedoch Voraussetzung ist für einen toleranten, weltoffenen Umgang mit Fremden, steht es also schlecht um eine Etablierung einer „deutsch-europäischen Identität“, in der laut Korn Offenheit für kulturelle Heterogenität aufgehoben sein soll.

Doch wieso braucht es überhaupt eine stabile „nationale Identität“? Wieso kommt es auf Herkunft an, wenn es um politisches Bewusstsein geht? Weder Korn noch Tibi liefern hierfür ein schlüssiges Argument. Es hat vielmehr den Anschein, als handele es sich bei dieser Vorstellung um eine ungerechtfertigte Übertragung des Eriksonschen Sozialisationsmodells auf Gesellschaft: Die Bundesrepublik erscheint als eine Gesellschaft mit „Ich-Schwäche“ oder „Identitätsdiffusion“. Erst die Sicherheit verbürgende Identifikation mit einer eigenen „nationalen Identität“ schaffe die Basis für Offenheit und die Möglichkeiten kulturelle Heterogenität und Ambivalenz auszuhalten. Doch wie schon bei Weidenfeld und Stürmer bleibt auch hier unklar, wie sich eine massenhafte Auseinandersetzung mit Geschichte in einen nationalen Konsens transformieren könnte und worin dann die „nationale Identität“ bestehen sollte, die sich angeblich aus Herkunft und einem Geschichtsbewusstsein speist, das bis zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation zurückreichen müsste. Korn entgeht das Neue im „Geist des 19. Jahrhunderts“, die Tatsache, dass mangelnde historische Kontinuität nur schwerlich ein deutsches Spezifikum darstellt, sowie die prekäre subjektive Funktionalität einer identifikatorischen Bindung ans nationalen Kollektiv, das qua „Identität“ als Vertrautes imaginiert werden kann. Dem realen Mangel an demokratischer Tradition lässt sich nicht mit der Forderung nach einer stabilen „nationalen Identität“ begegnen. Unverständlich bleibt ebenfalls, wieso Korn, der doch weiß, dass eine ethnische Homogenität der „Deutschen“ nicht nur heute fiktiv ist, auf Herkunft als Identitätsgarant rekurriert. Sicher ist jedoch, dass Korn's Affirmation einer „kulturellen Identität“ seine Kritik unterminiert. Indem er die für die Rede von „Leitkultur“ zentrale Basiskonstruktion nicht als ideologische Chiffre eines neuen Nationalismus durchschaut, der über ressentimentgeladene Stereotypen funktioniert, verschafft er deren Verfechtern einen Heimvorteil. Nicht zufällig findet sich das von ihm unterstützte Modell, nach dem die Gewissheit der eigenen „Identität“ notwendige Voraussetzung für gelingende

Integration ist, in der Präambel des CDU-Papiers. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt bis zur Rhetorik der angeblich durch kulturelle Fremdheit bedrohten „Identität“ mit den hier gezeigten Konsequenzen. Die Kritik von Korn heftet sich zu sehr an den semantischen Gehalt der „Leitkultur“ und verfehlt im Aufgreifen des Identitätsmodells das unter der Oberfläche von Verfassung, Grundgesetz und Wertekonsens liegende Sinnstiftungsangebot einer „nationalen Identität“, mit dem als Schema in der Debatte schon diejenigen Konnotationen transportiert werden, vor denen er warnt.

In die gleiche Falle der Affirmation kulturalisierter Identitätsvorstellungen gerät auch Gesine Schwan, Präsidentin der Europa-Universität Viadrina. Ihre Kritik an der Rede von einer „deutschen Leitkultur“ wird ebenfalls durch die Unterstellung notwendiger „kultureller Identität“ untergraben. Im Anspruch auf eine „deutsche Leitkultur“ erblickt sie zwar eine „reaktionäre Rückwendung zu undemokratischen deutschen Traditionen“ (Schwan, 2000): „Der Singular einer deutschen Leitkultur suggeriert eine Homogenität, die es im gegenwärtigen Deutschland nicht gibt und wohl auch früher nie gegeben hat“ (ebd.). Aber auch ihrer Meinung nach ist die Sicherheit der eigenen „kulturellen Identität“ eine Notwendigkeit konfliktlosen gesellschaftlichen Zusammenlebens. Dieser Ansicht unterliegt das bekannte Modell: Zunächst wird auch von ihr ein Kulturkonfliktszenario aufgemacht. Spätestens seit dem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts stehe eine neue „Dimension der Verunsicherung immer mehr zur Debatte: die kulturelle. Angesichts weltweiter Migration stellt sich [...] für viele die Frage nach ihrer kulturellen Identität. Es ist plausibel, die zunehmende Gewaltbereitschaft junger Deutscher neben autoritären Traditionen und Ohnmachtsgefühlen auch auf ihre kulturelle Verunsicherung zurückzuführen“ (Schwan, 2000). Die Debatte über „Leitkultur“ helfe hier allerdings nicht weiter. Zwar sei eines richtig: „Zweifellos braucht unsere Demokratie wie jede andere eine tragende kulturelle Gemeinsamkeit“ (ebd.). Erforderlich ist deshalb, so Schwan, „ein kultureller Konsens über die Grundwerte, die uns leiten“ (ebd.). Aber diese Grundwerte, die auch bei Schwan als Kultur erscheinen, wären eben nicht spezifisch deutsch. Sie nennt vor allem „Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität“ (ebd.) neben weiteren „Bürgertugenden“ wie „Toleranz“, „Übernahme von Verantwortung“ und „Zivilcourage“ (ebd.). Wenn jedoch eine kulturelle Verunsicherung durch die Zunahme von Migration Ursache von Fremdenfeindlichkeit und Gewalt ist, dann ist es nur konsequent anzunehmen, es gebe auch „Konfliktpotentiale, für die das vorab genannte Mindestmaß an institutionellen und politisch-kulturellen Gemeinsamkeiten keine hinreichende Orientierung“ bietet (Schwan, 2000). Die Frage ist daher auch für Schwan wie man „ein Mindestmaß an kultureller Sicherheit finden“ könne (Schwan, 2000). Über diese Hintertür kommt auch bei ihr die angeblich Sicherheit verbürgende „kulturelle Identität“ wieder herein. Die universalistischen Prinzipien, Gesetze und

Bürgertugenden, reichen doch nicht. Nötig ist eine darüber hinausgehende Vergewisserung. Doch Schwan scheint zu ahnen, dass sie sich damit auf abschüssiges Gelände begibt. Ihre Antwort auf die Frage nach einer „kulturellen Sicherheit“ fällt zunächst vorsichtig aus. Offenheit und Akzeptanz gegenüber Fremden könnten sich die Menschen dann „am besten leisten, wenn sie sich psychisch sicher fühlen. Dies aber ist im wesentlichen *nicht von der Umgebung*, sondern von der inneren Identitätsbildung abhängig. Je gebrochener sie gerät, je [desto?] geringer die Chance für Deutsche wie für Ausländer, ihre Biographien zu einer verträglichen Einheit zu gestalten“ (Schwan, 2000, Herv. S. Siems). Doch lag nicht die Pointe sämtlicher Identitätstheorien von Erikson bis Habermas gerade in der Betonung der individuellen Identitätsbildung im sozialen, und d.h. immer auch gesellschaftlichen Austausch? Und auch bei Schwan wird dieser Aspekt entgegen ihrer Ankündigung im nächsten Satz sofort wieder aufgegriffen. Denn „die Deutschen“ haben ein besonderes Problem mit ihren „Identitäten“. So heißt es anschließend: „Das Problem der Deutschen liegt darin, daß sie angesichts der Lasten aus ihren Vergangenheiten vielfach mit gebrochenen Identitäten leben. Je stärker das der Fall ist, desto ausgeprägter zeigt sich die Fremdenfeindlichkeit“ (Schwan, 2000). Weder die kollektivierende Vorstellung von „den Deutschen“, noch der Bezug auf ihre „Vergangenheiten“ lässt sich ohne einen wesentlichen Einfluss der „Umgebung“ verstehen. Identitätsbildung ist keine solipsistische Angelegenheit, sondern hängt auch für Schwan an der prägenden Kraft gemeinsamer Geschichte. Und dies gilt ebenso für die Migranten. „Ein Negativzirkel entsteht, wenn wir aus eigener Unsicherheit diejenige der Ausländer verstärken, indem wir ihnen mit rigorosen Anpassungsforderungen an vermeintlich verbindliche deutsche Traditionen das Recht absprechen, *ihre eigenen Vergangenheitsanteile zu bewahren*, womit sie die Chance verlieren, sie mit ihren neuen Identifizierungen im Gast- beziehungsweise Einwanderungsland demokratisch-vertäglich zu vereinbaren“ (Schwan, 2000, Herv. S. Siems).

Schwan möchte beides: Kulturelle Sicherheit in Form von „Identität“ und dennoch keine Identifikation mit einem fälschlich als homogen vorgestellten deutschen Kulturkollektiv. Doch der Rekurs auf das Sinnstiftungsangebot von „Identität“ schlägt ihr ein Schnippchen. Da sie davon ausgeht, dass eine unsichere „kulturelle Identität“ ein wesentlicher Auslöser für fremdenfeindliche Einstellungen und Gewalt gegen „Ausländer“ ist, kommt sie nicht umhin Faktoren für „stabile Identität“ und „kulturelle Verunsicherung“ anzuführen. Diese liegen, wie schon bei Tibi und Korn, in der Geschichte, wodurch sich ihr Modell der „leitkulturellen“ CDU-Prämisse von einer notwendigen Identitätsgewissheit annähert. Auch bei Schwan findet sich auf der Basis der Identitätszuschreibungen die Vorstellung, dass die kulturelle Fremdheit von Migranten ein gesellschaftliches Problem darstellt, das über Verfassung, Grundgesetz und allgemeine Rechte und Pflichten hinaus einer kulturellen

Vergewisserung bedürfe, die in „Vergangenheiten“ fundiert sein soll. Damit finden sich zentrale Momente der kulturalisierten Identitätsvorstellung, die als immanentes Schema der „Leitkultur“-Forderung unterliegen in ihrer Kritik wieder.

Dass man „Leitkultur“ zwar ablehnen, aber über eine Affirmation angeblich unverzichtbarer „kultureller Identität“ zu einer Position kommt, die sich vom neurechten Nationalismus eines Heimo Schilk kaum noch unterscheidet, führt Jeremy Rifkin, der in der Debatte als von außen kommender, unverdächtiger jüdischer Intellektueller wahrgenommen wird, in der *FAZ* vor. Seine Überlegungen zu Hitlers angeblicher Einsicht in die Unhintergebarkeit „kultureller Identität“ gab der Medienschlacht neuen Auftrieb und sorgte bezeichnender Weise für Missverständnisse bei der Frage, ob Rifkin nun für oder gegen „Leitkultur“ sei. So hatte die *FAZ* seinen Essay auf Seite eins mit der Überschrift angekündigt *Jeremy Rifkin plädiert für eine deutsche Leitkultur* (*FAZ*, 2000g), musste aber zwei Tage später in einer versteckten Berichtigung einräumen, dass sie ihren Autor falsch verstanden hatte. Dieser ließ nun mitteilen, er habe „keinesfalls für eine deutsche Leitkultur“ votiert (*FAZ*, 2000e).²⁷⁶ Doch bei dieser Fehleinschätzung handelt es sich keineswegs um einen „plumpen Irrtum“ (*Freitag*, 2000), wie Michael Jäger, der auch Rifkins Plädoyer für „kulturelle Identität“ „doch sehr wichtig“ (ebd.) findet, im *Freitag* kommentiert. Das Hin und Her wird verständlich, wenn man sich Rifkins Vereinnahmung einer „deutschen Identität“ ansieht.

Unter dem Titel *Was macht Euch so ängstlich?* zeigt Rifkin sich über die verbreitete öffentliche Kritik am „Leitkultur“-Thema irritiert. Weder Befürchtungen vor einem Wiedererstarken nationalistischer Politik, noch der Einwand mit „Leitkultur“ verbinde sich notwendig die Idee einer überlegenen deutschen Kultur, hält er für gerechtfertigt. Im Gegenteil könne kein „Volk wirklich als eine Gesellschaft existieren, die sich nur eine politische und wirtschaftliche Identität zugesteht“ (Rifkin, 2000), wie dies im Nachkriegsdeutschland der Fall sei. „Die Schande des Holocaust hängt seit fünfzig Jahren über Deutschland, und während dieser Zeit ist die Frage nach den Wurzeln der deutschen Kultur und Identität unter den Teppich gekehrt worden“ (Rifkin, 2000). Und dies ist seiner Meinung nach ein großer Fehler und der wirkliche Grund für die unbegründete, aber letztlich fatale Ängstlichkeit, die sich in der „Leitkultur“-Debatte zeige. Denn erstens, so Rifkin, liegt darin die falsche Vorstellung eines deutschen Sonderwegs. Die Bedeutung der eugenischen Bewegung zwischen 1890 und 1932 in den USA, auf die er ausführlich zu sprechen kommt, wertet er als Beleg dafür, dass die Ideen einer überlegenen Rasse kein genuiner Bestandteil der deutschen Kultur sind. Daraus, so heißt es lapidar, „läßt sich

²⁷⁶ Vgl. dazu auch: (*Zeit*, 2000).

folgern, daß jede Kultur ihre Schattenseiten hat“ (Rifkin, 2000). Unklar bleibt dabei allerdings, wie er sich das Verhältnis zwischen einer spezifischen „Kultur“ und Rassendoktrinen denkt. Rifkin hat zwar recht, dass Vorstellungen von einer angeblich rassistischen Überlegenheit keine deutsche Besonderheit darstellen, aber er scheint sich vorzustellen, dass Rassismus in erster Linie eine Theorie ist: Rassistische Politiker setzten ihren kulturellen Rassismus in die Tat um. Aber gerade der Nationalsozialismus macht die Absurdität dieser Vorstellung deutlich. Er lässt sich nicht als Umsetzung einer Theorie oder Weltanschauung begreifen.²⁷⁷ Weder basiert die nationalsozialistische Propaganda auf einem theoretischen Bewusstsein, noch lässt sich der Nationalsozialismus im Rahmen einer ideengeschichtlichen Begründung erklären, die mit der deutschen Kulturtradition operiert. Der Nationalsozialismus benutzt Kultur als Autorität, aber er bricht gerade mit der spezifisch deutschen Gestalt kultureller Tradition.²⁷⁸ Nur weil Rifkin im Rahmen dieses falsch kulturalistischen Erklärungsmodells verbleibt, kann er die Vernichtungspraxis des Nationalsozialismus überhaupt unerwähnt lassen. Der Vergleich amerikanischen und deutschen „Rassismus“ als vermeintlich kulturfundierter Politik befreit von der Reflexion auf Auschwitz. Diese Abwehr unter dem Deckmantel einer euphemisierenden Egalität „kultureller Schattenseiten“ ist für Rifkin nötig, um seine zentrale Überzeugung anbringen zu können. Denn zweitens hält er eine „kulturelle Identität“ überhaupt für unverzichtbar. „Dies hat damit zu tun, daß unsere kulturelle Identität immer primär und grundlegend, unsere politische und wirtschaftliche Identität hingegen immer sekundär und abgeleitet ist. [...] Kultur ist die tiefverwurzelte Sphäre, in der die kollektive Identität eines Volkes geschmiedet und Vorstellungen von der Bestimmung, Bedeutung und Existenz des Menschen begründet werden“ (Rifkin, 2000). Wer dies nicht begreife, der habe „die wichtigste Lektion des Holocaust nicht gelernt“ (ebd.). Denn Hitlers Massenerfolge liegen nach Rifkin gerade darin begründet, dass er – im Gegensatz zu den angeblich rein ökonomischen Analysen, die die Marxisten den Leuten angesichts der Wirtschaftskrise angeboten hätten – die grundlegende Bedeutung kultureller Sinnstiftung erkannt hatte: „Hitler [...] vermittelte den Deutschen ein aufwühlend neues Gefühl ihrer historischen Bestimmung und gab damit einem besiegten Volk eine kollektive Identität zurück“ (Rifkin, 2000). Von daher sei auch ein „wiederauflebendes Interesse an der deutschen Kultur“ (ebd.), als das Rifkin die „Leitkultur“-Debatte missversteht, zu begrüßen. Denn heute, wie damals exi-

²⁷⁷ Vgl.: (Claussen, 1998: 17ff.; 2000c: 132ff.).

²⁷⁸ Diese Beobachtung wird zum Ausgangspunkt von Herbert Marcuses Studien zum Nationalsozialismus. So schreibt er in der Einleitung zu *Die neue deutsche Mentalität*: „Die Deutschen orientieren sich gegenwärtig an gänzlich anderen Werten und Maßstäben, und sie sprechen eine Sprache, die sich von den Ausdrucksformen der westlichen Zivilisation wie auch von denen der einstigen deutschen Kultur grundlegend unterscheidet“ (Marcuse, 1942: 23).

tiert eine gesellschaftliche Krisensituation, die – in diesem Punkt hatte Hitler recht, wie man Rifkin entnehmen kann – kulturelle Selbstvergewisserung nötig macht: „Angesichts immer stärkerer Einwanderungsbewegungen, einer sinkenden Geburtenrate, der Aufnahme neuer Mitglieder in die Europäische Union sowie der Folgen der Globalisierung und einer grenzenlos gewordenen elektronischen Welt ist es verständlich, daß auch viele Deutsche nervös, verängstigt und unsicher in die Zukunft sehen und fürchten, von den weltweit zu beobachtenden Veränderungen aus der Bahn geworfen zu werden. In dieser Lage gibt es für mich eine unumstößliche Wahrheit: Kultur ist in unruhigen Zeiten so wichtig wie nie zuvor. Wir suchen nämlich nach verlässlichen kulturellen Richtwerten“ (ebd.). Gelingt es den Deutschen nicht, ihr Verhältnis zur „kulturellen Identität“ wieder zu normalisieren, drohen daher, laut Rifkin, „gravierende Schwierigkeiten“ (ebd.): „Sollten die Deutschen weiterhin [...] ihr kulturelles Erbe verachten“, so würde dies „in Nihilismus und Selbstzerstörung aller münden“ (ebd.).

Dabei warnt er durchaus davor den Mythos einer deutschen Überlegenheit wiederzubeleben und schwärmt stattdessen vom Zustandekommen einer „zweiten Renaissance“, wenn „Menschen überall auf der Welt ihre eigenen kulturellen Ressourcen und die anderer als Geschenk begreifen“ und sich damit gegenseitig „befruchten“ (ebd.). Aber diese falsch folkloristische Essentialisierung kultureller Differenz ist nur die Kehrseite des ideologischen Sinnstiftungsangebots unhintergebarter „Identität“, für das die einordnende Neutralisierung des Nationalsozialismus die Grundvoraussetzung bildet. Das Schema ist hier das gleiche wie bei Schwilk: Zunächst wird die Vernichtungspraxis des Nationalsozialismus, die systematisch und administrativ durchgeführte Ermordung Millionen Unschuldiger zu einer gängigen „Schattenseite“ verharmlost, woraufhin mangelnde nationalistische Überzeugungen im raunenden Jargon über eine vorgeblich in „tiefverwurzelten Sphären geschmiedeten“ kulturellen „Identität“ zum eigentlichen Übel erklärt werden. Ebenso wenig fehlt hier das Drohungsszenario, als dessen Gegenpol allerdings nicht wie bei Schwilk das utilitaristische Eingeständnis einer Sehnsucht nach chauvinistischer Machtpolitik fungiert, sondern ein verklärendes Bild konfliktloser Befruchtungsfantasien. Danach kann es auch nicht verwundern, dass Rifkin, dem die Formierung der Massen durch die antisemitische Hetze nationalsozialistischer Propaganda als Wiederkehr einer „kulturellen Identität“ der Deutschen gilt, an der „Leitkultur“-Rhetorik nichts Beunruhigendes entdecken kann.

In diesen vorgeblich kritischen Kommentaren zeigt sich überdeutlich, dass die Forderung nach einer „Leitkultur“ zwar größtenteils abgelehnt wird, aber die Annahme einer „kulturellen Identität“ gleichzeitig vollkommen selbstverständlich geworden ist. Der Interviewer von Heinrich August Winkler bringt diesen neuen Sacherhalt in der *SZ* unreflektiert auf

den Punkt: „Bei Kultur denkt man an Identität“ (SZ, 2000d). Dadurch verschiebt sich die Beurteilung der „Leitkultur“-Debatte. Das strategisch von der Union massenmedial eingesetzte Wort „Leitkultur“ erweist sich so als propagandistischer Vorposten einer weitgehend akzeptierten kulturalistischen Wahrnehmung gesellschaftlicher Realität, die über Identitätszuschreibungen läuft. Bei „deutscher Leitkultur“ handelt es sich um den politischen Versuch einer manipulativen Inszenierung. Darauf verweist nicht nur der parteiinterne Hickhack um die Verwendung, sondern auch die öffentlichen Strategiewechsel und schließlich das schon fast naive Eingeständnis, dass für die Aufnahme der Terminologie ins Konzeptpapier die öffentliche Aufregung und „Irritation des Gegners“ wichtiger waren als der sachliche Gehalt der Einwände. Aber für die Basiskategorie „kultureller Identität“ gilt diese manipulative Verwendung nicht in gleicher Weise. Darauf deutet die Selbstverständlichkeit hin, mit der selbst bei entschiedenen Kritikern von „Leitkultur“ wie Korn und Schwan auf „Identität“ rekurriert wird. Als anstößig und Ressentiments mobilisierend wird „Leitkultur“ dabei vor allem wegen der schon semantisch impliziten Hierarchisierung von Kulturen angegriffen. Und in der Tat liegt hierin die entscheidende Differenz zu „Identität“. Doch lassen sich auch ohne „Leitkultur“ und dafür mit der Unterstellung einer „kulturellen Identität“ die nämlichen Forderungen und Vorstellungen verbinden. Auf „Leitkultur“ kann auch verzichtet werden, wenn die entsprechenden Konnotationen stimmen, wie nicht nur Schönbohm, Merz und der Wegfall von „Leitkultur“ in der Vorschlagsfassung der CDU „Zuwanderungskommission“ vom Juni 2001 belegen, sondern wie auch die gängigen Identitätszuschreibungen der „Leitkultur“-Verfechter im Verlauf der Debatte eindrücklich zeigen. In diesen Varianten kulturalisierter Identitätskonstruktionen zeigt sich die gleiche alltagsreligiöse Funktionalität des identitären Schemas, das auf einer subjektiv attraktiven Verbindung von projektiver Angstabwehr, narzisstischer Gratifikation und Sinnstiftung beruht. Mit der Behauptung einer in Herkunft und Kultur verankerten „Identität“ besitzt man die fungible, da inhaltlich unbestimmte, scheinbar wissenschaftlich neutrale und doch mit der Weihe naturwüchsiger Legitimität versehene Welterklärungsgrundlage und die Ableitung aus Kultur und Ethnizität erzeugt den Schein eindeutiger Zuordnung. Das Eigene wird vertraut, das Fremde identifizierbar. Abstrakte gesellschaftliche Vermittlungsverhältnisse werden aufgelöst in die Eindeutigkeit einer fiktiven Unmittelbarkeit. Darin liegt der Gewinn, der es möglich macht von „Identität“ zu reden, ohne dass eine inhaltliche Bestimmung überhaupt nötig wird. Diese affektive Bearbeitung gesellschaftlicher Wirklichkeit qua „kultureller Identität“ ist der eigentliche Konsens, über den in der „Leitkultur“-Debatte immerfort gestritten wird. Denn im Gegensatz zur „Leitkultur“ muss eine Vorstellung von „Identität“ nicht erst erzeugt oder politisch inszeniert werden.

Die Annahme einer „Identität“, die in historischen Tiefen ethno-kultureller Tradition ruhen soll, ist in der Debatte weitgehend *common sense*. Das beweist die wiederholte Argumentationsfigur der Kritiker, die den sachlichen Gehalt der Diskussion in Fragen nach „unserer“ oder einer „kulturellen Identität“ von Migranten erblicken, denen nachgegangen werden müsste. Diese Selbstverständlichkeit wird auch durch die oftmals nicht weiter erläuterte Verwendung des Etiketts unterstrichen. Ebenso sind das wiederholte Ansinnen „Leitkultur“ durch „Identität“ ersetzen und damit entschärfen zu wollen sowie die im Gegensatz zum Streit über „Leitkultur“ geringe Aufmerksamkeit, die der Beschlussfassung der CDU-Zuwanderungskommission ohne das umstrittene Wort zuteil wurde, weitere Belege für die als unproblematisch vorausgesetzten Konstruktionen „kultureller Identität“. Von daher ließe sich die Annahme plausibilisieren, dass es sich bei diesen Vorstellungen um eine alltagsreligiöse Bewusstseinsformation handelt. In diesem Fall könnte die „Leitkultur“-Strategie als massenmediale Manipulation der grundlegenden gesellschaftlichen Wahrnehmungsform „kultureller Identität“ gelten. Allerdings bestätigt das die Debatte nur zum Teil. Denn erstens weisen die Leserbriefe zu den entsprechenden Artikeln eine wesentlich geringere Dichte in kulturellen Identitätsverwendungen auf.²⁷⁹ Und Zweitens gibt es auch in der Debatte unübersehbare Differenzen in den Konnotationen. Dabei muss man der CDU nicht gleich den Begriff der „Hybrididentität“ entgegenhalten wie Bolz dies tut (vgl.: Bolz, 2000). Auch über die Konnotationen und Sinnzusammenhänge von „kultureller Identität“ wird in der „Leitkultur“-Debatte gestritten. Insofern lässt zwar nicht in erster Linie die Verwendung überhaupt, jedoch die von der Union betriebene Vereindeutigung in ihrer Variante eines angeblichen kulturellen Konsens ebenfalls eine massenmediale und politische Strategie erkennen, bei der allerdings Widerstände und Kritik wie gezeigt wesentlich geringer sind. Aus dieser Perspektive erscheint die Rede von „kulturellen Identitäten“ gleichfalls als politisch-massenmediale Strategie. Von daher ergibt sich in Bezug auf „Identität“ ein uneindeutiges Bild. Ihre Verwendungsweise liegt in der „Leitkultur“-Debatte auf der Grenze zwischen Alltagsreligion und massenmedialem Schlagwort, das gezielt eingesetzt werden kann. Berücksichtigt man den großen Anteil der „Experten“,²⁸⁰ die sich in der Diskussion zu Wort gemeldet haben, dann

²⁷⁹ Der Anteil der Leserbriefe mit „kultureller Identität“ ist so klein, dass auf eine gesonderte Untersuchung dieses Materials hier verzichtet wurde. Die Recherche von „Leitkultur und Identität“ in Leserbriefen per Volltextsuche ergab für den Untersuchungszeitraum Oktober 2000 bis März 2001 folgende Zusammensetzung: TAZ 2, FR 5, FAZ 3, SZ 11, Zeit 3, Spiegel 1, und damit insgesamt nur 25 Treffer. Im Vergleich zu weiteren 107 Leserschriften zu den wichtigsten Artikeln und der Anzahl der für die Jahre 2000 und 2001 gesamten 282 Treffer für „Leitkultur und Identität“ in den Zeitungsarchiven, ist dies wenig.

²⁸⁰ Der Anteil der Beiträge von Wissenschaftlern in der „Leitkultur“-Debatte ist signifikant hoch. Vgl FN 241.

erscheint diese Terminologie als Verdichtungszone einer spezifischen wissenschaftlichen, politischen und medialen Sprachschicht: „Identität“ ist ein Katalysator zwischen subjektiven Bedürfnissen und deren instrumenteller Indienstnahme. Es ist sowohl Ausdruck einer aktuellen Bewusstseinsinformation als auch ein Moment bei deren politisch-medialer Instrumentalisierung, wobei deren Vermittlungsverhältnis genauer zu untersuchen wäre.²⁸¹ Insofern stellt die Rede von einer „deutschen Leitkultur“ eine Vereindeutigung dieser Grundstruktur kultureller Identitätszuschreibungen dar. Zum einen kann sie als offensiver Versuch einer Konkretisierung der konnotativen Gehalte von „kultureller Identität“ gewertet werden. Dadurch wird zum anderen auch der Inszenierungscharakter offensichtlicher: Das medientaugliche Beharren auf „Leitkultur“ wirkt im Gegensatz zu den Basisvorstellungen eines über „Identität“ laufenden Kulturkonfliktschemas wie „angedreht“ (Adorno). Die periodische Wiederkehr dieser Mobilisierungsressource erweckt den Eindruck, als müsste hin und wieder das Schlagwort „Leitkultur“ hervorgeholt werden, damit die Menschen nicht vergessen, worum es eigentlich geht, wenn von unterschiedlichen „Identitäten“ die Rede ist.

Die „Leitkultur“-Debatte macht deutlich, dass in Deutschland nach 1990 die Bedingungen für den politischen Erfolg einer solchen Strategie gestiegen sind. Im Zuge der als „wiedervereinigt“ wahrgenommenen Gesellschaft der Bundesrepublik, von als ethnisch klassifizierten, medial aufbereiteten Konflikten und neuen Kriegserfahrungen sowie dem immer deutlicher werdenden Schwinden sozialstaatlicher Integrationsmechanismen ist die subjektive Attraktivität und Funktionalität des Identitätsschemas nicht zu unterschätzen. Die Debatte zeigt die durch die verstärkte Bedeutung essentialistischer Zuschreibungen veränderte mediale Öffentlichkeit in der Bundesrepublik und deren Konsequenzen für den Bereich des Politischen. Geschichte und Kultur fusionieren im Stichwort „Identität“ zur Legitimationsstrategie politischer Ausgrenzungs- und Integrationsvorstellungen, die subjektives Selbstverständnis in Form von imaginiert kultureller Zugehörigkeit erzeugen soll. Dies untergräbt die in der „Leitkultur“-Debatte implizit gemachten Zugeständnisse an eine Auflösung des *ius sanguinis*. Die zu erbringende Anpassungsleistung an eine „kulturelle Identität“, die den Migranten vom Verdacht befreien soll, anders zu sein, bleibt so leer wie die unterstellte Homogenität fiktiv ist. Wer zwischen „Türken, die sich eben nicht als deutsche Türken fühlen, sondern nur als Türken in Deutschland“ (Zehnpfennig, 2000) unterscheidet, gibt schon zu, dass die geforderte Identifikation den Makel nicht nehmen

²⁸¹ Denkbar ist, dass ein Vergleich weiterer Medien-Debatten nach 1990 hier genauere Bestimmungen im Verhältnis von kulturindustrieller Chiffre und moderner Ideologie ermöglichen könnte. Denn auch in der sogenannten Goldhagen-Debatte, dem „Walser-Bubis-Streit“ oder der Diskussion um die europäische Verfassung und der EU-Mitgliedschaft der Türkei ist der legitimatorische Rekurs auf eine scheinbare Natürlichkeit „kultureller Identität“ zentral.

kann. Statt dessen wird Sinn versprochen. Der Verlust des Gesellschaftlichen in der Suggestion kultureller Einheit ist der Preis für die beruhigende Schimäre unmittelbarer Zugehörigkeit. Die selbst bei den Kritikern dieser Konstruktion zu findende Durchsetzung einer durch Kulturalisierung erneut veränderte Identitätskategorie sorgt hier entscheidend dafür, dass eine soziale Problematik scheinbar alternativlos im Horizont eines Kulturkonfliktschemas diskutiert werden kann, dessen innere Logik den – wenn nötig gewaltsamen – Ausschluss des als fremd Identifizierten beinhaltet, und nicht die gesellschaftliche Vermittlung unterschiedlicher Interessen im Bereich des Politischen.

Schluss

„Weder die neuerdings vertiefte Teilung noch das neue Feld für seine organisatorische Begabung scheinen das Problem der nationalen Identität Deutschlands [...] zu lösen.“
E. H. Erikson (Erikson, 1950: 352)

Diese Einschätzung fügt Erikson in der Neuauflage seines Bestsellers *Kindheit und Gesellschaft* von 1963 dem Kapitel *Die Legende von Hitlers Kindheit* an.²⁸² Erikson versucht hier zu klären aufgrund welcher Umstände sich der Nationalsozialismus in Deutschland durchsetzen konnte. Die Frage nach einer „deutschen Identität“ ist hierbei für ihn zentral. Seine Antwort, die er im Durchgang der Analyse zu belegen sucht, lautet: „Hitler und seine Genossen waren es, die den Kampf einer Nation um ihre Identität am erbarmungslosesten ausnutzten“ (Erikson, 1950: 320). Dieser „Kampf um Identität“ ist für Erikson eine Folge der geschichtlichen Entwicklung: Historische Wechselfälle hätten es „der deutschen Identität niemals erlaubt [...] sich zu kristallisieren oder in einer allmählichen und logischen Stufenfolge zu einer ökonomischen und sozialen Einheit zu gelangen“ (Erikson, 1950: 341). Entstanden sei vielmehr eine tiefe, untergründige Sehnsucht nach Sicherheit und Homogenität, die das Bild vom „Lebensraum“ dominiere. „Das verzweifelte deutsche Bedürfnis nach Einheit“ (ebd.) könne ungeheure Kräfte mobilisieren, da die „Frage der nationalen Einheit zum Problem der *Bewahrung der Identität* werden kann und damit zu einem Problem des Lebens und Sterbens, das weit über die Frage politischer Systeme hinausreicht“ (ebd.). In der besonders dramatischen Situation nach dem Ersten Weltkrieg, so Erikson, hat der Nationalsozialismus den Deutschen eine Lösung dieser drängenden Sehnsucht nach „Identität“ angeboten, die nicht nur ihr Trauma der militärischen Einkreisung, sondern auch das der kulturellen Heterogenität zu überwinden versprach. Hitlers Propaganda richtete sich an ein „nationales Bewußtsein, das ein großes regionales Erbe und einen brennenden geistigen Ehrgeiz besaß, aber gleichzeitig unter einer krankhaften Suggestibilität und tiefer Unsicherheit hinsichtlich seiner grundlegenden Werte litt. Nur wer sich die Auswirkung solch einer Situation auf den Kampf der Jugend einer Nation um ihre Identität vorstellen kann, kann auch etwas von ihrer Gefährdung – und seiner eigenen – ahnen“ (Erikson, 1950: 342).

Diese Argumentation basiert sichtlich auf Eriksons grundsätzlicher Überzeugung, dass Erziehung vor allem in der Aneignung und Weitergabe gruppenspezifischer Traditionen

²⁸² Dieser Abschnitt seines Buchs basiert auf einer Untersuchung im Auftrag des OSS. Wie Erikson selbst sagt, hat er diesen Text „zu Beginn des zweiten Weltkrieges, in Erwartung der Ankunft der ersten Nazigefangenen für eine amerikanische Regierungsstelle geschrieben“ (Erikson, 1950: 321).

und Erfahrungsgehalte besteht, die durch ihre Kohärenz eine Orientierungsfunktion besitzen: Ohne „nationale Identität“ gibt es keine gelungene „Ich-Identität“. Bei Erikson erscheint der Nationalsozialismus als eine auf Permanenz gestellte Jugendrevolte, die, ausgelöst durch einen empfindlichen Mangel an „nationaler Identität“, nun alles unbarmherzig verfolgt, was als identitätsbedrohend wahrgenommen wird. Eine unbeschädigte „deutsche Identität“ gilt demnach auch als Voraussetzung für Offenheit und Toleranz.

Aus dieser Perspektive scheint die Übereinstimmung zwischen Eriksons Identitätstheorie der 40er Jahre und der Leitkultur-Debatte offensichtlich zu sein: Auch in der bundesrepublikanischen Diskussion ein halbes Jahrhundert später findet sich die verbreitete Überzeugung, dass erst die Sicherheit einer eigenen „nationalen Identität“ ausgebildet sein müsse, um fremde kulturelle Einflüsse akzeptieren zu können. Und je stärker diese „Identität“ gefährdet sei, desto eher würde alles Fremde als Bedrohung des eigenen labilen Selbstbewusstseins empfunden. Da jedoch gesellschaftliche Integration nur dem gelingen könne, „der sich seiner eigenen nationalen und kulturellen Identität gewiss ist“ (CDU, 2000), scheint „Identität“ nicht nur der Union heute genauso dringend nötig wie Erikson schon damals. Lässt sich also davon sprechen, dass sich Eriksons Identitätsvorstellung inzwischen, nach Latenzphasen und Umwegen, auch in der Bundesrepublik politisch und massenmedial durchgesetzt hat? Ist angesichts der Diskussion über Zuwanderung, kulturelle Differenz und soziale Integration auch der Bedeutungshorizont der amerikanischen Begriffsverwendung adaptiert worden?

Tatsächlich sind Ähnlichkeiten nicht zu übersehen. Das liegt in erster Linie daran, dass kollektive Identitätskategorien einen harten Kern an Konnotationen und konstruktionslogischen Implikationen besitzen, die sich in ihrer deutschen Transformationsgeschichte erhalten und schließlich öffentlich durchgesetzt haben. Diesbezüglich lässt sich von einem Set sprechen, das die Begrifflichkeit begleitet. Dabei ist zunächst daran zu denken, dass „Identität“ gemeinhin als etwas schlechthin Positives ausgegeben wird. Ob als „Ich“-, als „Gruppenidentität“ oder „deutsche Identität“, ob bei Erikson, Habermas, Stürmer oder Merz und Schwan – diese normative Bedeutung bleibt bestehen. „Identität“ verschränkt sich daher mit entsprechenden Konnotaten: Es geht um Konsens, notwendiges Selbstverständnis, Kohärenz, Sicherheit und Gewissheit. „Identität“ soll Orientierung bieten und Grundlage von gesellschaftlicher Integration und individueller Entwicklung sein. Nach der Seite ihrer Konstruktionslogik besetzt „Identität“ die theoretische Vermittlung von Individuum und Gesellschaft. Hier dominiert ein ableitungs- oder entsprechungslogisches Modell. Dies lässt sich selbst dann noch wiederfinden, wenn – wie bei Habermas – das eigentliche Ziel der Theoriearbeit darin besteht den Nachweis zu erbringen, dass moderne

Gesellschaften ihren Mitgliedern strukturell die Mittel zur Kritik des normativen Konsens bereitstellen.

Gegenüber diesem begrifflichen Verwendungshorizont erweisen sich die unterschiedlichen Versuche einer inhaltlichen Bestimmung oder theoretischen Konkretion als sekundäre Bedeutungsverschiebungen eines konnotativen Sets. Und hier liegen auch die Gründe dafür, dass es auf den ersten Blick so aussehen kann, als ob Eriksons Identitätsvorstellung die politische Debatte in der Bundesrepublik nach '89 bestimmt: In dem Moment, wo „kollektive Identität“ auf Fragen nach kulturellen Traditionen, Immigration und gesellschaftlicher Integration bezogen wird, kann der Eindruck entstehen, dass die übereinstimmende Rede von „kultureller Identität“ auf eine „Wiederkehr“ der amerikanischen Erfahrung hindeutet. Doch das ist nicht der Fall.

Gerade die in der „Leitkultur“-Debatte verbreitete Vorstellung einer spezifisch deutschen „Identität“, die in den Tiefen kultureller Tradition abendländisch-christlicher Provenienz ihren angeblichen Grund besitzt, ist mit Erikson nicht zu haben. Das zeigen auch seine Studien zu den „nationalen Identitäten“ in den USA, der Sowjetunion und Deutschland aus *Kindheit und Gesellschaft*. Erikson vergleicht diese Länder unter der Prämisse, dass sich hier drei unterschiedliche Varianten eines weltgesellschaftlich ablaufenden Modernisierungsprozesses aufzeigen lassen. Die Folge sei ein Verlust von „kulturellen Identitäten“, der durch neue integrativ wirksame Ideale und Weltanschauungen wie den „Selfmade-man“, den „sozialistischen Menschen“ oder Nationalsozialismus kompensiert werde. Daher betont Erikson den weltanschaulich abgesicherten Modernisierungsschub im nationalsozialistischen Deutschland: „Hitler versuchte ein Zeitalter vorwegzunehmen, das eine motorisierte Welt als natürlich empfindet, und es mit dem Bild einer totalitären Staatsmaschine zu verschmelzen“ (Erikson, 1950: 346). Er geht davon aus, dass „das finstere Zauberwerk des Nationalsozialismus nur die deutsche Version [...] einer universellen Tendenz unserer Zeit darstellte. [...] Das nationalsozialistische Deutschland hat uns einen überzeugenden Beweis dafür geliefert, daß die fortschreitende Zivilisation potentiell durch ihren eigenen Fortschritt bedroht ist, insofern dieser Fortschritt ältere Formen des Gewissens aufspaltet, unvollständige Identitäten gefährdet und destruktive Kräfte freisetzt, die jetzt auf die eisige Tüchtigkeit von Supermanagern rechnen können“ (Erikson, 1950: 320f.). Sein Identitätskonzept konstatiert einen Verlust und eine universale gesellschaftliche Veränderung: Herkunft und Kultur werden zentral, aber sie sind nicht länger mit überlieferten Traditionen und Lebensformen gleichzusetzen. Daher endet Eriksons Untersuchung des Nationalsozialismus mit der Forderung, dass „unvollständig nationale Identitäten eine neue Richtung auf eine gemeinsame industrielle und brüderliche Identität hin finden müssen“ (Erikson, 1950: 351).

Bei Erikson fehlt der begriffliche Gehalt einer gleichsam natürlich kulturellen Fundierung. Was seiner Fassung von „Identität“, trotz entsprechungslogischer Simplifizierung und unterstellter Konsensnotwendigkeit, deshalb nicht zukommt, ist der für die Debatten in der Bundesrepublik nach '89 zentrale Gehalt von angeblicher sinnstiftender Kulturtradition bei Migranten ebenso wie bei Deutschen. Diese fast durchgängig affirmative Beziehung von „Identität“ auf Tradition zeichnet gerade die deutschen Identitätskonstruktionen aus. Zwar besteht auch in der Bundesrepublik hierfür keine Notwendigkeit, wie die Arbeit von Peter Brückner zeigt, aber politisch und medial etabliert hat sich „Identität“ in Verbindung mit dem erst über Geschichte, dann über eine angebliche kulturelle Verwurzelung laufenden Phantasma nationaler Homogenität. Dieser Schein einer essentiellen Qualität ist für die Selbstverständlichkeit des Kulturkonfliktschemas, das der „Leitkultur“-Debatte unterliegt, konstitutiv. Zusammen mit der notorischen inhaltlichen Unklarheit wird „kulturelle Identität“ daher zum fungiblen, scheinbar wissenschaftlich neutralen und doch mit der Aura naturwüchsiger Legitimität versehenen Sinnstiftungsangebot.

Hinter diesem Schein der Natürlichkeit verschwinden sowohl die gesellschaftliche Realität als auch die gesellschaftsgeschichtlichen Entstehungsbedingungen dieser neuen Wahrnehmungsform selbst. Das Neue erscheint als überzeitliche Notwendigkeit und das Abstrakte als konkret: Verloren geht einerseits die gesellschaftsgeschichtliche Transformation vom wissenschaftlichen Begriff zum massenmedialen Schlagwort mitsamt ihren historischen Bedingungen. Andererseits werden abstrakte gesellschaftliche Vermittlungsverhältnisse durch die Eindeutigkeit einer fiktiven Unmittelbarkeit verdeckt. Die Ableitung „kollektiver Identität“ aus Kultur und Ethnizität erzeugt den Schein eindeutiger Zuordnung. Das imaginierte Eigene wird vertraut, das als fremd Wahrgenommene identifizierbar. In dieser Struktur liegt die subjektive Funktionalität, durch die eine nähere inhaltliche Bestimmung dieser angeblichen „Identitäten“ überflüssig wird.

Die hier vorliegende Untersuchung zeigt, dass sich das Rätsel der Konjunktur kollektiver Identitätszuschreibungen erst lösen lässt, wenn dieses doppelte Verdeckungsverhältnis selbst zum Gegenstand der Analyse wird. Der kulturalisierte Identitätsjargon reagiert auf eine veränderte gesellschaftliche Realität nach dem Zerfall der realsozialistischen Systeme, aber kollektive Identitätskategorien sind kein genuines Produkt der Welt nach '89. Ihre Geschichte und die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer „Erfindung“ liegen im kurzen 20. Jahrhundert. Um Kontinuität und Neuigkeitswert der seit der Deutschen Einheit ethnisch-kulturell konnotierten Chiffre, ihre subjektive Attraktivität und politische Instrumentalisierbarkeit zu erfassen, ist es nötig, sowohl auf die gesellschaftlich und historisch bedingten Transformationen des Identitätsbegriffs zu reflektieren als auch das in ihnen liegende Sinnstiftungsangebot durch Einbeziehung analytisch-sozialpsychologischer Überlegungen

zu untersuchen. Die Analyse hat ergeben, dass sich im Zusammenhang von als ethnisch klassifizierten Konflikten, gesellschaftlicher Angst und neuem Nationalismus „kulturelle Identität“ als moderne, ideologische Antwort auf das Verhältnis von sozialer Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Abhängigkeit etabliert. Der Jargon der „Identität“ ist ein Massenmedium: Ein neues Wahrnehmungsmuster gesellschaftlicher Wirklichkeit, das an unbewusste und vorbewusste Konflikte und Tendenzen anknüpft und sie in einer konsensfähigen Form organisiert.

Doch am Ende ergeben sich aus der Arbeit, soweit sie hier geleistet werden konnte, weiterführende Fragen: Einerseits war festzustellen, dass die Identitätsbegrifflichkeit ein zentrales Element bei der Vermittlung zwischen massenhaft subjektiven Bedürfnissen und offizieller Sprachschicht ist. Sie bietet aufgrund ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit und simplifizierenden Logik beste Möglichkeiten für ihre instrumentelle Indienstnahme. Doch andererseits konnte das Verhältnis von alltagsreligiöser Bewusstseinsform und politischer Manipulation hier nicht abschließend bestimmt werden. Verweist „Identität“ eher auf eine politische Inszenierung, ist der Begriff vor allem Teil eines Medienangebots oder wird durch ihn ebenso verbreitet individuelles Selbstverständnis ausgedrückt? Desweiteren konnte auch der Rolle von neuen Gewalterfahrungen und deren gesellschaftlichen Wahrnehmungsformen nicht umfassend nachgegangen werden. Hier scheint es zwar plausibel, dass diesen eine entscheidende Bedeutung für die breite Akzeptanz und die scheinbare Selbstverständlichkeit einer kulturalisierten Beschreibung gesellschaftlicher Realität zukommt, aber ihre individuellen Verarbeitungsformen wären eingehender zu untersuchen. An solche Fragen zur subjektiven Dimension reicht die Analyse der über „kulturelle Identität“ laufenden Identifikationsangebote und der politischen Strategien nur begrenzt heran. Von einer stärker auf die Entwicklungen seit den 90er Jahren und in erster Linie subjektseitig ausgerichteten Untersuchungsanlage, wären hier präzisere Ergebnisse zu erhoffen.

Literatur:

- Adorno, Theodor W. (1950): "Die auferstandene Kultur". In: ders.: *Vermischte Schriften II. Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 20.2., Frankfurt a. M., 1997, S. 453 - 464.
- Adorno, Theodor W. (1951): "Aldous Huxley und die Utopie". In: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 10.1, Frankfurt am Main, 1997, (Suhrkamp), S. 97 - 122.
- Adorno, Theodor W. (1951 [1944-1947]): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften Bd. 4 / Theodor W. Adorno. Hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M., 1997.*
- Adorno, Theodor W. (1952): "Die revidierte Psychoanalyse". In: *Soziologische Schriften I: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 8, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 5. Aufl, S. 20 - 41.
- Adorno, Theodor W. (1954): "Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman". In: *Noten zur Literatur: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 11, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 41 - 47.
- Adorno, Theodor W. (1955): "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie". In: *Soziologische Schriften I: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 8, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 5. Aufl, S. 42 - 85.
- Adorno, Theodor W. (1956): "Aspekte". In: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 5, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 251 - 294.
- Adorno, Theodor W. (1957 [dt. 1962]): "Aberglaube aus zweiter Hand". In: *Soziologische Schriften I: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 8, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 147 - 176.
- Adorno, Theodor W. (1959): "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit". In: *Kulturkritik und Gesellschaft II: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 10.2, Frankfurt am Main, 1997, (Suhrkamp), S. 555 - 572.
- Adorno, Theodor W. (1960): "Meinung, Wahn, Gesellschaft". In: *Kulturkritik und Gesellschaft II: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 10.2, Frankfurt am Main, 1997, (Suhrkamp), S. 573 - 594.
- Adorno, Theodor W. (1962): "Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute". In: *Vermischte Schriften I: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 20 /1, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 360 - 383.
- Adorno, Theodor W. (1964/65): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Nachgelassene Schriften Bd. 13. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M., 2001 (Suhrkamp).*
- Adorno, Theodor W. (1966a): "Negative Dialektik". *Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 6, Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 7 - 412.
- Adorno, Theodor W. (1966b): "Postskriptum". In: *Soziologische Schriften I: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann]* ; Bd. 8, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 5. Aufl, S. 86 - 92.

- Adorno, Theodor W. (1968a): "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag". In: *Soziologische Schriften I: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann] ; Bd. 8*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 5. Aufl, S. 354 - 370.
- Adorno, Theodor W. (1968b): "Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika". In: *Kulturkritik und Gesellschaft II: Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno. [Hrsg. von Rolf Tiedemann] ; Bd. 10.2*, Frankfurt am Main, 1997, (Suhrkamp), S. 702 - 740.
- Anderson, Benedict (1998): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. (Ullstein), Erw. Ausg.
- Assheuer, Thomas (1998): "Was heißt hier deutsch." In: *Die Zeit*, Nr. 30 (16.07.1998), S. 37.
- Bade, Klaus J. (2000): "Einwanderung und die Angst davor." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 267 (16.11.2000), S. 12.
- Baier, Lothar (1985): "Unlust an der Identität". In: ders.: *Gleichheitszeichen. Streitschriften über Abweichung und Identität*, Berlin (Wagenbach), S. 7 - 19.
- Baines, Dudley E. (1977): "Die Vereinigten Staaten zwischen den Weltkriegen". In: Willi Paul Adams: *Die Vereinigten Staaten von Amerika. Fischer Weltgeschichte*, Frankfurt a. M., 1999, (Fischer Taschenbuch Verlag) Bd. 30, S. 283 - 353.
- Barron, Milton L. (1957): *American Minorities. A Textbook of Readings in Intergroup Relations*. New York, (Alfred A. Knopf).
- Beck, Elke (1991): *Identität der Person. Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard, Adorno und Habermas*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Belgrad, Jürgen (1992): *Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzepts von Jürgen Habermas*. Opladen (Westdeutscher Verlag).
- Benedetti, Gaetano (1986): "Identität in der Lehre von Erikson". In: Gaetano Benedetti und Louis Wiesmann: *Ein Inuk sein : interdisziplinäre Vorlesungen zum Problem der Identität*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), S. 65 - 78.
- Benjamin, Walter (1936/37): "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows". In: ders.: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften; Hrsg. v. Siegfried Unseld*, Frankfurt a. M., 1977 (Suhrkamp), S. 385 - 410.
- Berger, Peter L. (1963): *Invitation to Sociology : A Humanistic Perspective*. Anchor books. Garden City, NY (Doubleday).
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1969 [1966]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M., 2003, (Fischer Verlag).
- Bettelheim, Bruno und Morris Janowitz (1964): *Social Change and Prejudice. Including Dynamics of Prejudice*. New York (Free Press of Glencoe [u.a.]).
- Bielefeld, Heiner (2001): "Streitkultur statt Leitkultur." In: *die tageszeitung*, (19.03.2001), S. 15.
- Biermann, Wolf (2000): "Das Kind sitzt nackt im Schneesturm." In: *Die Welt*, (08.11.2000).

- Bohleber, Werner (1992a): "Identität und Selbst. Die Bedeutung der neueren Entwicklungsforschung für die psychoanalytische Theorie des Selbst." In: *Psyche*, Nr. 4, S. 336 - 365.
- Bohleber, Werner (1992b): "Nationalismus, Fremdenhaß und Antisemitismus. Psychoanalytische Überlegungen". In: Alfred Krovoza (Hg.): *Politische Psychologie. Ein Arbeitsfeld der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1996 (Verlag Internationale Psychoanalyse), S. 143 - 164.
- Bohleber, Werner, John S. Kafka und Breuninger Stiftung (1992): *Antisemitismus. Forschungsmonographien der Breuninger Stiftung ; Bd. 2.* Bielefeld (Aisthesis).
- Bolte, Gerhard (1991): *Staatsidee und Naturgeschichte. Zur Dialektik der Aufklärung im Hegelschen Staatsbegriff.* Kritische Studien. Lüneburg (zu Klampen).
- Bolz, Norbert (2000): "Wir guten Europäer. "Deutsche Leitkultur" - Eine Verzweiflungsformel." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 253 (01.11.2000), S. 19.
- Boockmann, Hartmut, Heinz Schilling, Hagen Schulze und Michael Stürmer (1987): *Mitten in Europa. Deutsche Geschichte.* Berlin (Siedler).
- Borst, Arno (1979 [1976]): "Barbarossas Erwachen – Zur Geschichte der deutschen Identität". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München (Fink), S. 17 - 60.
- (BpB), Erlass (1992): "Der Erlass über die Bundeszentrale für politische Bildung (BpB) in der Fassung vom 24. Juni 1992 - Z 6 -006 101". In: Bundesministerium des Innern: http://www.bpb.de/die_bpb/2DUQ26,0,0,Erlass_%FCber_die_Bundeszentrale_f%FCr_politische_Bildung.html, (download vom 4.11.04).
- Bracher, Karl Dietrich (1986): "Das Modewort Identität und die deutsche Frage. Exkurs über jüngere und jüngste Kontroversen." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 9. August 1986, Beilage "Bilder und Zeiten".
- Brandt, Peter und Herbert Ammon (1981): *Die Linke und die nationale Frage. Dokumente zur deutschen Einheit seit 1945.* Reinbek bei Hamburg (Rowohlt-Taschenbuch-Verlag).
- Broszat, Martin (1986): "Wo sich die Geister scheiden. Die Beschwörung der Geschichte taugt nicht als nationaler Religionsersatz". In: Serie Piper Bd. 816: "Historikerstreit". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Die Zeit 03.10.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 189 - 195.
- Brückner, Peter (1978a): "Über Krisen von Identität und Theorie". In: ders.; Axel-R. Oestmann (Hg.): *Zerstörung des Gehorsams : Aufsätze zur politischen Psychologie*, Berlin, 1983 (Wagenbach), S. 185 - 200.
- Brückner, Peter (1978b): *Versuch, uns und anderen die Bundesrepublik zu erklären.* (Wagenbach), Neuausg. 1984.
- Brückner, Peter (1979): "Über Zivilcourage am unsicherem Ort". In: ders.: *Vom unversöhnlichen Frieden. Aufsätze zur politischen Kultur und Moral*, Hrsg. v. Axel- R. Oestmann; Berlin (Wagenbach), S. 127 - 132.
- Brückner, Peter (1982): *Psychologie und Geschichte. Vorlesungen im "Club Voltaire" 1980/1981.* Hrsg. v. Axel-R. Oestmann, (Klaus Wagenbach).
- Brückner, Peter und Alfred Krovoza (1972): *Staatsfeinde. Innerstaatliche Feinderklärung in der BRD.* Rotbuch. Berlin (Wagenbach).

- Brückner, Peter u. a. (1973 [1981]): "Untersuchungsprojekt: Die Protestbewegung in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin". In: Alfred Krovoza, Axel R. Oestmann und Klaus Ottmeyer: *Zum Beispiel Peter Brückner : Treue zum Staat und kritische Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1981, (Europ. Verl.-Anst.), S. 297 - 326.
- Brüggemann, Beate (1980): *Die Utopie der besseren Verständigung. Zur Rekonstruktion des Identitätskonzeptes*. Campus Forschung. Frankfurt a.M. [u.a.] (Campus-Verlag).
- Brumlik, Micha (1998): "Unsere grüne Leitkultur." In: *die tageszeitung*, (27.7.98), S. 10.
- Burchell, Robert A. (1977): "Die Einwanderung nach Amerika im 19. und 20. Jahrhundert". In: Willi Paul Adams: *Die Vereinigten Staaten von Amerika. Fischer Weltgeschichte*, Frankfurt a. M., 1999, (Fischer Taschenbuch Verlag) Bd. 30, S. 184 - 234.
- BZ (1998): "Innensenator will "Ausländerghettos" abbauen." In: *Berliner Zeitung*, (03.06.1998), S. 21.
- CDU, (2000): "Arbeitsgrundlage für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschlands", unter: <http://www.gesetzeskunde.de/Rechtsalmanach/Bundesstaatsrecht/zuwanderung.htm>, Internet-Download vom 25.02.2005.
- CDU, (2001): "Zuwanderung steuern und begrenzen. Integration fördern. Beschluss des Bundesausschusses der CDU Deutschlands vom 7. Juni 2001 in Berlin", unter: <http://www.cdu.de/politik-a-z/parteitag/beschluss.pdf>, Internet-Download vom 25.02.2005.
- Claussen, Detlev (1985): "Hans-Jürgen Krahl: Ein philosophisch-politisches Profil". In: Hans-Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf. Schriften und Reden 1966 - 1970*, Frankfurt a. M. (Verlag Neue Kritik), S. 407 - 415.
- Claussen, Detlev (1986): *Abschied von gestern. Kritische Theorie heute*. Bremen (Wassmann).
- Claussen, Detlev (1987): *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*. Frankfurt a. M. (Fischer-Taschenbuch-Verlag).
- Claussen, Detlev (1988a): *Unterm Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*. Bremen (Bettina Wassmann).
- Claussen, Detlev (1988b): "Vergangenheit mit Zukunft. Über die Entstehung einer neuen deutschen Ideologie". In: Detlev Claussen, Oskar Negt und Michael Werz: *Hannoversche Schriften 3., Aspekte der Alltagsreligion*, Frankfurt a. M., 2000 (Neue Kritik), S. 30 - 55.
- Claussen, Detlev (1991): "Angst vor dem Anderen." In: *Links*, Nr. 4 / 91, S. 29 - 32.
- Claussen, Detlev (1992): "Die Antisemitische Alltagsreligion. Hinweise für eine psychoanalytisch aufgeklärte Gesellschaftskritik". In: Werner Bohleber und John S. Kafka: *Antisemitismus*, Bielefeld (Aisthesis), S. 163 - 174.
- Claussen, Detlev (1993): "Tote Hunde tritt man nicht". In: Heinrich von Berenberg und Klaus Wagenbach (Hg.): *Kopfnuss. Essays über Kultur und Politik. Bd. 1*, Berlin (Wagenbach), S. 85 - 89.
- Claussen, Detlev (1994a): "Mißglückte Befreiung. Zur ethnischen Auflösung des Realsozialismus". In: Nenad Stefanov und Michael Werz: *Bosnien und Europa*, Frankfurt a. M. (Fischer), S. 60 - 75.

- Claussen, Detlev (1994b): "Veränderte Vergangenheit. Vorbemerkung zur Neuauflage 1994". In: ders.: *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a. M. (Fischer-Taschenbuch-Verlag), S. 7 - 34.
- Claussen, Detlev (1995a): "Die Banalisierung des Bösen. Über Auschwitz, Alltagsreligion und Gesellschaftstheorie". In: Michael Werz: *Antisemitismus und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. (Neue Kritik), S. 13 - 28.
- Claussen, Detlev (1995b): "Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie". In: Gerhard Schweppenhäuser: *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 27 - 40.
- Claussen, Detlev (1998): "Kopf der Leidenschaft. Herbert Marcuses Deutschlandanalysen". In: Peter-Erwin Jansen (Hg.): *Herbert Marcuse. Feindanalysen. Über die Deutschen*, Lüneburg (zu Klampen), S. 11 - 20.
- Claussen, Detlev (1999a): "Die amerikanische Erfahrung der Kritischen Theoretiker". In: Detlev Claussen, Oskar Negt und Michael Werz (Hg.): *Hannoversche Schriften: Keine Kritische Theorie ohne Amerika*, Frankfurt a. M. (Verlag Neue Kritik) Bd. 1, S. 27 - 45.
- Claussen, Detlev (1999b): "Wer ist das Volk? Kritik einer Begriffsverwirrung: Nation, Volk, Ethnos, Kultur etc." In: Elçin Kürsat-Ahlers, Dursun Tan und Hans-Peter Waldhofs (Hg.): *Globalisierung, Migration und Multikulturalität*, Frankfurt a. M. (IKO-Verlag), S. 247 - 255.
- Claussen, Detlev (2000a): *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Hannoversche Schriften ; 3. Frankfurt am Main (Verl. Neue Kritik).
- Claussen, Detlev (2000b): "Der kurze Sommer der Theorie". In: Detlev Claussen, Oskar Negt und Michael Werz (Hg.): *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Frankfurt am Main (Verlag Neue Kritik) Bd. 3 Hannoversche Schriften, S. 154 - 163.
- Claussen, Detlev (2000c): "Rassismus als Rationalisierung von Gewalt". In: Detlev Claussen, Oskar Negt und Michael Werz (Hg.): *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Frankfurt a. M. (Verlag Neue Kritik) Bd. 3 Hannoversche Schriften, S. 130 - 153.
- Claussen, Detlev (2000d): "Stichwort: Identität. Neue Sprachen in Wissenschaft und Medienbetrieb." In: *Perspektiven Nr. 36*, S. 19 -21.
- Claussen, Detlev (2002): "Tradition der Traditionslosigkeit". In: Moshe Zuckermann (Hg. i.A. d. Instituts f. deutsche Geschichte d. Universität Tel Aviv): *Ethnizität, Moderne und Enttraditionalisierung*, Göttingen (Wallstein), Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte Bd. 30.
- Coles, Robert (1970): *Erik H. Erikson. The Growth of His Work*. Boston (Little Brown).
- Conzen, Peter (1996): *Erik H. Erikson. Leben und Werk*. Stuttgart [u.a.] (Kohlhammer).
- Dahrendorf, Ralf (1958): *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. Köln [u.a.], 1965, (Westdt. Verl.).
- Dahrendorf, Ralf (2000): "Europa hat keine Gestaltungsmacht." In: *Die Welt*, (02.11.2000).

- Davie, Maurice R. (1936): "American Immigration and its European Sources and Patterns". In: Milton L. Barron: *American Minorities. A Textbook of Readings in Intergroup Relations*, New York, 1957, (Alfred A. Knopf), S. 229 - 239.
- Despoix, Philippe (Hg.) (1989): *Der deutsche Historikerstreit aus mitteleuropäischer Sicht*. Hamburg (Junius Verlag).
- Devereux, Georges (1970): "Die ethnische Identität. Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen." In: ders.: *Ethnopsychanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen.*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 131 - 169.
- Dilthey, Wilhelm (1905): "Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften". In: ders.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften Bd. 7*, Stuttgart [u.a.], 1979 (Teubner [u.a.]), S. 3 - 78.
- Dilthey, Wilhelm (1910): "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". In: ders.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften Bd. 7*, Stuttgart [u.a.], 1979 (Teubner [u.a.]), S. 79 - 294.
- Diner, Dan (Hg.) (1987): *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt a. M. (Fischer Taschenbuch).
- Dörfler, Thomas (2001): *Das Subjekt zwischen Identität und Differenz. Zur Begründungslogik bei Habermas, Lacan, Foucault*. Deutsche Hochschuledition ; Bd. 117. Neuried (Ars Una).
- Dubiel, Helmut (1973): *Identität und Institution. Studien über moderne Sozialphilosophien. Konzepte Sozialwissenschaft*. Düsseldorf (Bertelsmann).
- Dubiel, Helmut (1976): "Identität, Ich-Identität". In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel Bd. 4, S. 148 -151.
- Dürr, Tobias (2000): "Der Leitkulturwart." In: *Die Zeit*, Nr. 45 (02.11.2000), S. 7.
- Edding, Friedrich (1963): *Ökonomie des Bildungswesens. Lehren und Lernen als Haushalt und als Investition*. Freiburger Studien zu Politik und Soziologie. Freiburg im Breisgau (Rombach), 1. Aufl.
- Ehmke, Horst (1979): "Was ist des Deutschen Vaterland?" In: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit. 1. Band: Nation und Republik.*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 51 - 76.
- Elrod, Norman (1978): "Der Wolf im Schafspelz. Eine Kritik an E. H. Eriksons Indianerbild". In: Norman Elrod, Rudolf Heinz und Helmut Dahmer: *Der Wolf im Schafspelz : Erikson, die Ich-Psychologie und das Anpassungsproblem*, Frankfurt [u.a.] (Campus-Verl.), S. 17 -108.
- Elvert, Jürgen (1997): "Nationalsozialismus, Nationalbewußtsein und deutsche Identität. Eine Erinnerung an den Historikerstreit von 1986." In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Nr. 45, 1 (1997), S. 47 - 62.
- Erdheim, Mario (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Erdheim, Mario (1992): "Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität." In: *Psyche*, Nr. 8 (1992), S. 730 - 744.
- Erikson, Erik H. (1939): "Observations on Sioux Education." In: *Journal of Psychology*, Nr. 7, S. 101 - 156.

- Erikson, Erik H. (1940): "Problems of Infancy and Early Childhood". In: G. Murphy und A. J. Bachrach: *An Outline of Abnormal Psychology*, New York, 1954 (Modern Library), S. 3 - 36; zuerst in: *The Cyclopaedia of Medicine, Surgery and Specialities*, Philadelphia, 1940 (Davis and Company), S. 714 -730.
- Erikson, Erik H. (1946a): "Ich-Entwicklung und geschichtlicher Wandel". In: ders.: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M., 1989, (Suhrkamp Verlag), S. 11 - 54.
- Erikson, Erik H. (1946b): "Vorwort". In: ders.: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M., 1989, (Suhrkamp Verlag), S. 7-10.
- Erikson, Erik H. (1950): *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart, 1965, (Ernst Klett Verlag).
- Erikson, Erik H. (1951): "On the Sense of Inner Identity". In: Cyrus R. Friedman Rober P. Knight: *Psychoanalytic Psychiatry and Psychology. Clinical and Theoretical Papers*, New York, 1954, (International University Press, INC.) Bd. 1, Austen Riggs Center, S. 351 - 364.
- Erikson, Erik H. (1953a): "Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit. Teil I." In: *Psyche*, Nr. 7 (1953), S. 1 - 31.
- Erikson, Erik H. (1953b): "Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit. Teil II." In: *Psyche*, Nr. 7 (1953), S. 112 - 139.
- Erikson, Erik H. (1954a): "Das Traummuster der Psychoanalyse." In: *Psyche*, Nr. 8 (1954/5), S. 561 - 604.
- Erikson, Erik H. (1954b): "The Dream Specimen of Psychoanalysis". In: Cyrus R. Friedman Rober P. Knight: *Psychoanalytic Psychiatry and Psychology. Clinical and Theoretical Papers*, New York, 1954, (International University Press, INC.) Bd. 1, Austen Riggs Center, S. 131 - 172.
- Erikson, Erik H. (1955): "Zu Sigmund Freud. The Origin of Psychoanalysis." In: *Psyche*, Nr. 9 (1955/6), S. 90 - 116.
- Erikson, Erik H. (1956a): "Das Problem der Ich-Identität". In: ders.: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M., 1989, (Suhrkamp Verlag), S. 123 - 212.
- Erikson, Erik H. (1956b): "Das Problem der Identität." In: *Psyche*, Nr. 10 (1956/7), S. 114 - 167.
- Erikson, Erik H. (1959a): "Identität und Entwurzelung in unserer Zeit." In: *Psyche*, Nr. 13 (1959), S. 25 - 36.
- Erikson, Erik H. (1966): "Die menschliche Stärke und der Zyklus der Generationen." In: *Psyche*, Nr. 20 (1966), S. 241 - 281.
- Erikson, Erik H. (1968a): "Die Ontogenese der Ritualisierung." In: *Psyche*, Nr. 22 (1968), S. 481 - 502.
- Erikson, Erik Homburger (1954c): "Über Totalitarismus". In: ders.: *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*, Frankfurt a. M., Berlin, Wien, 1981, (Ullstein), S. 73 - 90.
- Erikson, Erik Homburger (1959b): "Identität und Entwurzelung in unserer Zeit". In: ders.: *Einsicht und Verantwortung : Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M., 1971, (Fischer-Taschenbuch-Verl.), Lizenzausg., zuerst ersch. als: *Uprooting and Resettlement*, in: Bulletin of the World Federation of Mental Health, 1959.

- Erikson, Erik Homburger (1964): *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M., 1971, (Fischer).
- Erikson, Erik Homburger (1968b): *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien, 1981, (Ullstein).
- Erikson, Erik Homburger (1973): "Autobiographisches zur Identitätskrise." In: *Psyche*, Nr. 9/73, S. 793 - 831.
- Erikson, Erik Homburger (1974): *Dimensionen einer neuen Identität*. Frankfurt a.M., 1975, (Suhrkamp).
- Erikson, Erik Homburger (1977): *Lebensgeschichte und historischer Augenblick*. Literatur der Psychoanalyse. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Erler, Gisela, Heinar Kipphardt, Thomas Schmid, Ulrich Sonnemann und Klaus Wagenbach (1978): "Gespräch über die politische Kultur in Deutschland". In: Wagenbach Politik 83: *Über den Mangel an politischer Kultur in Deutschland*, Berlin (Wagenbach), S. 93 - 116.
- Eschenhagen, Wieland (1988): *Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit*. Sammlung Luchterhand. Darmstadt (Luchterhand).
- Evans, Richard John (1991): *Im Schatten Hitlers? Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- FAZ (1998): "Stil macht den Mann." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (29.07.98).
- FAZ (2000a): "Auch Eberhard Diepgen ist auf seine Heimat stolz." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 276 (27.11.2000), S. 2 (Berlin).
- FAZ (2000b): "Der Begriff irritiert den Gegner, was schon mal gut ist." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (07.11.2000), S. 1.
- FAZ (2000c): "Es hätte schlimmer kommen können." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 260 (08.11.2000), S. 2.
- FAZ (2000d): "Falsch entschuldigt." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 257 (04.11.2000), S. 41.
- FAZ (2000e): "Infusion erwünscht." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (20.11.2000).
- FAZ (2000f): "Integration ohne Ziel." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (01.11.00).
- FAZ (2000g): "Jeremy Rifkin plädiert für eine deutsche Leitkultur." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 269 (18.11.2000), S. 1.
- FAZ (2000h): "Ohne Rücksicht auf Tabus. Die hemdsärmelige Unbefangenheit des Neuen." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (25.10.2000), S. 3.
- FAZ (2000i): "Stoiber: Regierung täuscht die Wähler." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 269 (18.11.2000), S. 2.
- FAZ (2001): "Auch Merz für Wahlkampf mit "Nationaler Identität"." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 206 (05.09.2001), S. 4.
- FAZ (2004a): "Bitte lernt deutsch." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (22.11.2004).
- FAZ (2004b): "Die neue Sprache Angela Merkels." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (22.11.2004), S. 3.
- FAZ (2005a): "Eine Stadt sucht ihre Identität." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (26.02.05).

- FAZ (2005b): "Europäische Identität." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (22.01.05).
- FAZ (2005c): "Schröder: "Erinnerung an den Völkermord ist Teil der deutschen Identität"." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (11.04.2005).
- Fearon, James D., (1999): "What is Identity (As we now use the Word)?" unter: www.wcfia.harvard.edu/misc/initiative/identity/IdentityWorkshop/fearon2.pdf, 43, Internet-Download vom 12.08.2002.
- Fenichel, Otto (1946 [dt. 1993]): "Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus". In: Ernst Simmel: *Antisemitismus*, Frankfurt a. M. (Fischer), S. 35 - 57.
- Fetscher, Iring (1979): "Die Suche nach der nationalen Identität". In: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit. 1. Band: Nation und Republik.*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 115 - 132.
- Fleischer, Helmut (1986): "Die Moral der Geschichte. Zum Disput über die Vergangenheit, die nicht vergehen will". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Nürnberger Zeitung 20.09.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 123 - 131.
- Foote, Nelson N. und Leonard S. Cottrell (1955): *Identity and Interpersonal Competence. A new Direction in Family Research*. Chicago [u.a.] (Chicago Press).
- FR (2000a): "Der Kampfbegriff." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 248 (26.10.2000), S. 3.
- FR (2000b): "Goethes Tigel." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 252 (31.10.2000), S. 17.
- FR (2000c): "Identität in Europa." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 264 (14.11.2000), S. 3.
- FR (2000d): "Integration ist nicht Selbstaufgabe. Zentralrat der Muslime erschrocken über Leitkultur-Streit." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 252 (31.10.2000), S. 4.
- FR (2000e): "Kanzler geißelt groteske Debatte." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 257 (06.11.2000), S. 1.
- FR (2000f): "Ubi lingua ibi domus." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 279 (01.12.2000), S. 21.
- FR (2000g): "Was wäre der Fluss eigentlich ohne seine Nebenarme." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 254 (02.11.2000), S. 4.
- FR (2001): "Die Exotisierung des Migranten." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 31 (06.02.2001), S. 20.
- FR (2004a): "Leitkultur." In: *Frankfurter Rundschau*, (22.11.2004).
- FR (2004b): "Warnung vor Hysterie gegen Moslems." In: *Frankfurter Rundschau*, (22.11.2004).
- FR (2005): "Uralte Tänze helfen jungen Leuten bei der Suche nach der eigenen Identität." In: *Frankfurter Rundschau*, (17.05.2005).
- Frei, Norbert (1996): *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*. München (Beck).
- Freitag (2000): "Ein Kronzeuge widerruft. Die Urhebersuche für »Leitkultur geht weiter«." In: *Freitag*, Nr. 52 (22.12.2000).

- Freud, Sigmund (1912/13): "Totem und Tabu (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker)". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. IX, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 291 - 444.
- Freud, Sigmund (1915): "Zeitgemässes über Krieg und Tod". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. IX, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 33 - 60.
- Freud, Sigmund (1921): "Massenpsychologie und Ich-Analyse". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. IX, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 61 - 134.
- Freud, Sigmund (1923): "Das Ich und das Es". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. III, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 273 - 330.
- Freud, Sigmund (1926 [1925]): "Hemmung, Symptom und Angst". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. VI, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 227 - 310.
- Freud, Sigmund (1926 [1941]): "Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith". In: Anna Freud u.a. (Hg.): *Gesammelte Werke. Schriften aus dem Nachlaß 1892 - 1938*, Frankfurt a. M., 1999 (Fischer Verlag) Bd. 17, S. 49 - 53.
- Freud, Sigmund (1927): "Die Zukunft einer Illusion". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. IX, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 135 - 190.
- Freud, Sigmund (1930 [1929]): "Das Unbehagen in der Kultur". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. IX, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 191 - 270.
- Freud, Sigmund (1933 [1932]): "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse". In: ders.: *Studienausgabe (StA)*, Bd. I, Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, et. al., Frankfurt a. M., 2000 (Fischer Verlag), S. 447 - 608.
- Friedman, Lawrence J. (1999): *Identity's architect. A biography of Erik H. Erikson*. New York (Scribner).
- Gans, Herbert J. (1979): "Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America". In: Werner Sollors (Hg.): *Theories of ethnicity. A classical reader*, Basingstoke [etc.], 1996 (MacMillan Press), S. 425 - 460.
- Gaus, Günter (1981): *Texte zur deutschen Frage. Mit den wichtigsten Dokumenten zum Verhältnis der beiden deutschen Staaten*. Sammlung Luchterhand. Darmstadt/Neuwied (Luchterhand).
- Gay, Peter (1987): *Freud : eine Biographie für unsere Zeit*. Fischer-Taschenbücher ; 12913. Frankfurt am Main, 1995, (Fischer-Taschenbuch-Verl.), Ungekürzte Ausg.
- Gehlen, Arnold (1940): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin (Junker und Dünhaupt Verlag).
- Gehlen, Arnold (1952): "Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung". In: ders.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied [u.a.], 1963 (Luchterhand), S. 232 - 246.

- Gehlen, Arnold (1957): *Die Seele im technischen Zeitalter : Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Rowohlts deutsche Enzyklopädie ; 53 Soziologie. Hamburg (Rowohlt).
- Gehlen, Arnold (1961): "Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit". In: ders.: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), S. 127 - 143.
- Gehlen, Arnold (1962): "Über kulturelle Evolutionen". In: Helmut Kuhn und Franz Wiedemann: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie*, München, 1964, S. 207 - 220.
- Gehlen, Arnold (1965): "Genese der Modernität – Soziologie". In: Hans Steffen: *Aspekte der Modernität*, Göttingen (Vandenhoeck, Ruprecht), S. 31 - 46.
- Geis, Matthias (2000a): "Offensiv inhaltsleer." In: *Die Zeit*, Nr. 45 (02.11.2000), S. 6.
- Geis, Matthias (2000b): "Offensiver Rückzug." In: *Die Zeit*, Nr. 46 (09.11.2000), S. 4.
- Geiss, Imanuel (1986): "Zum Historiker-Streit". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Evangelische Kommentare, H. 2, Februar 1987*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 373 - 380.
- Geißler, Heiner (2000): "Den Begriff Leitkultur sollte man fallen lassen." In: *Die Welt*, (21.11.2000).
- Geulen, Dieter (1973): "Thesen zur Metatheorie der Sozialisation". In: Heinz Walter: *Sozialisationsforschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Fromann), S. 85 - 101.
- Geyer, Christian (2000): "Ab ins Säurebad. Was soll die Rede von der "Deutschen Leitkultur"?" In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 247 (24.10.2000), S. 49.
- Gleason, Philip (1981): "Americans All: World War II and the Shaping of American Identity." In: *The Review of Politics*, Nr. Oct. 1981, S. 483 - 518.
- Gleason, Philip (1983): "Identifying Identity. A Semantic History." In: *The Journal of American History*, Nr. 4, S. 910 - 931.
- Glück, Alois (2000): In: *Bayernkurier*, (28.10.2000).
- Goffman, Erving (1967): *Stigma über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Greiffenhagen, Martin und Sylvia Greiffenhagen (1979): *Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands*. München (List).
- Grimm, Susanne (1966): *Die Bildungsabstinenz der Arbeiter : eine soziologische Untersuchung*. München (Barth).
- Habermas, Jürgen (1963): "Nachtrag zu einer Kontroverse. Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik". In: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1982, (Suhrkamp), S. 15 - 44.
- Habermas, Jürgen (1964a): "Eine Diskussionsbemerkung: Wertfreiheit und Objektivität". In: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1982, (Suhrkamp), S. 77 - 88.
- Habermas, Jürgen (1964b): "Eine Polemik: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus". In: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1982 (Suhrkamp), 1. Aufl., S. 45 - 76.

- Habermas, Jürgen (1965): "Erkenntnis und Interesse". In: ders.: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 146 - 168.
- Habermas, Jürgen (1966): "Zu Hegels politischen Schriften". In: ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., 1974 (Suhrkamp), S. 148 - 171.
- Habermas, Jürgen (1967a): "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«". In: ders.: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a. M., 1968, (Suhrkamp), S. 9 -47.
- Habermas, Jürgen (1967b): "Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften". In: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1982, (Suhrkamp), S. 89 - 330.
- Habermas, Jürgen (1967c): "Kongreß Hochschule und Demokratie: Rede über die politische Rolle der Studentenschaft". In: ders.: *Kleine politische Schriften I - IV*, Frankfurt a. M., 1981 (Suhrkamp), S. 205 - 212.
- Habermas, Jürgen (1967d): "Studentenprotest in der Bundesrepublik". In: ders.: *Kleine politische Schriften I - IV*, Frankfurt a. M., 1981 (Suhrkamp), S. 217 - 238.
- Habermas, Jürgen (1967e): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, 1982 (Suhrkamp), Erweiterte Ausgabe.
- Habermas, Jürgen (1968a): "Die Scheinrevolution und ihre Kinder". In: ders.: *Kleine politische Schriften I - IV*, Frankfurt a. M., 1981 (Suhrkamp), S. 249 - 260.
- Habermas, Jürgen (1968b): "Einleitung einer Podiumsdiskussion". In: ders.: *Kleine politische Schriften I - IV*, Frankfurt a. M., 1981 (Suhrkamp), S. 239 - 244.
- Habermas, Jürgen (1968c): *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a. M., 1973 (Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen (1968d): "Nachwort: Zu Nietzsches Erkenntnistheorie". In: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1982, (Suhrkamp), S. 505 - 528.
- Habermas, Jürgen (1968e): "Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts". In: ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., 1974 (Suhrkamp), S. 336 - 358.
- Habermas, Jürgen (1968f): "Seminarthesen". In: ders.: *Kleine politische Schriften I - IV*, Frankfurt a. M., 1981 (Suhrkamp), S. 261 - 264.
- Habermas, Jürgen (1968g): "Stichworte zur Theorie der Sozialisation". In: ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 118 -194.
- Habermas, Jürgen (1968h): "Technik und Wissenschaft als »Ideologie«". In: ders.: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 48 - 103.
- Habermas, Jürgen (1969): "Protestbewegung und Hochschulreform". In: ders.: *Kleine politische Schriften I - IV*, Frankfurt a. M., 1981 (Suhrkamp), S. 265 - 303.
- Habermas, Jürgen (1970/71): "Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie". In: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1984 (Suhrkamp), S. 11 - 126.
- Habermas, Jürgen (1971): "Einleitung zur Neuausgabe. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln". In: ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., 1974 (Suhrkamp), S. 9 - 47.

- Habermas, Jürgen (1972): "Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz". In: ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1. Aufl., S. 195 - 231.
- Habermas, Jürgen (1973a): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen (1973b): "Nachwort". In: ders.: *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a. M., 1973 (Suhrkamp), S. 367 - 417.
- Habermas, Jürgen (1974a): "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" In: Jürgen Habermas und Dieter Henrich: *Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Verlag), S. 23 - 84.
- Habermas, Jürgen (1974b): "Moralentwicklung und Ich-Identität". In: ders.: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., 1995 (6), (Suhrkamp Verlag), S. 63 -91.
- Habermas, Jürgen (1976): "Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen". In: ders.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am M. (Suhrkamp), S. 9 - 48.
- Habermas, Jürgen (1979): "Einleitung". In: ders. (Hg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit. 1. Band: Nation und Republik.*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 7 - 36.
- Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), Band 1.
- Habermas, Jürgen (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), Band 2.
- Habermas, Jürgen (1982): "Vorwort zur Neuauflage". In: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1982, (Suhrkamp), S. 7 - 11.
- Habermas, Jürgen (1985): "Über den doppelten Boden des demokratischen Rechtsstaats". In: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften 4*, Frankfurt a. M., 1987 (Suhrkamp), S. 18 - 23.
- Habermas, Jürgen (1986a): "Apologetische Tendenzen." In: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften 4*, Frankfurt a. M., 1987 (Suhrkamp), S. 120 - 136, Zuerst unter "Eine Art Schadensabwicklung" in »Die Zeit« vom 11.06.1986 (gekürzt).
- Habermas, Jürgen (1986b): "Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland". In: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften 4*, Frankfurt a. M., 1987 (Suhrkamp), S. 25 - 54.
- Habermas, Jürgen (1986c): "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie". In: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften 4*, Frankfurt a. M., 1987 (Suhrkamp), S. 137 - 148; Zuerst in »Die Zeit« vom 7.11.1986.
- Habermas, Jürgen (1987): *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften 4*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen (1989): "Grenzen des Neohistorismus [Interview mit J. M. Ferry]". In: ders.: *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt a. M., 1990 (Suhrkamp), S. 149 - 156.

- Habermas, Jürgen (1990): "Staatsbürgerschaft und nationale Identität". In: ders.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M., 1998, (Suhrkamp Verlag), S. 632 - 660.
- Hagemann-White, Carol (1973): *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*. Stuttgart (Kohlhammer).
- Handlin, Oscar (1951): *The Uprooted. The epic story of the great migrations that made the American people*. New York (Grosset).
- Hegel, G.W.F. (1803/4): *Jenenser Realphilosophie Bd. 1*. Hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, 1932.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke Bd. 7. Frankfurt a. M., 1993 (Suhrkamp), 3. Aufl.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*. Bd. 9, Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M., 1986 (Suhrkamp).
- Heider, Placidus Bernhard (1999): *Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit*. Freiburg (Breisgau) ; München (Alber).
- Heinrich, Klaus (1964): *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Hennig, Eike (1988): *Zum Historikerstreit. Was heisst und zu welchem Ende studiert man Faschismus?* Frankfurt a. M. (Athenäum).
- Henrich, Dieter (1979): "Identität - Begriffe, Probleme, Grenzen". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle: *Identität*, München (Fink), S. 133 - 186.
- Henrich, Dieter (1979 [1976]): "Identität und Geschichte – Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle: *Identität*, München (Fink), S. 659 - 664.
- Herberg, Will (1955): *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY (Doubleday).
- Historikerstreit (1987): *"Historikerstreit". Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München [u.a.] (Piper).
- Hobsbawm, Eric J. (1983): "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870 -1914". In: Eric J. Hobsbawm und Terence Ranger: *The invention of tradition*, Cambridge (Cambridge University Press), S. 263 - 308.
- Hobsbawm, Eric J. (1990): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. [dt. 1991]. München (dtv).
- Hobsbawm, Eric J. (1994): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. (dtv).
- Hobsbawm, Eric J. (2000): "Identitätspolitik und die Linke." In: *Perspektiven Nr. 33*.
- Hobsbawm, Eric J. und Terence Ranger (Hg.) (1983): *The invention of tradition*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Hoffmann-Axthelm, Dieter (1986): "Geschichte ohne Ort und Schatten. Deutsches historisches Museum in Berlin." In: *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte*, Nr. 7 (Juli 1986).

- Hollinger, David A. (1997): "The Disciplines and the Identity Debates, 1970-1995." In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts & Science, Vol. 126, 1, Winter 1997*, S. 331 - 351.
- Honneth, Axel (1977): "Zur evolutionstheoretischen Deutung des historischen Materialismus: Vorbemerkungen". In: Axel Honneth und Urs Jaeggi: *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 453 - 464.
- Honneth, Axel (1980): "Arbeit und instrumentelles Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie". In: Axel Honneth und Urs Jaeggi: *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 185 - 233.
- Honneth, Axel (1982): "Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie". In: Wolfgang Bonß und Axel Honneth: *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 87 - 126.
- Honneth, Axel (1986): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, 1989 (Suhrkamp).
- Honneth, Axel (1988): "Nachwort". In: ders.: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1989 (Suhrkamp), S. 380 - 406.
- Horkheimer, Max (1940): "Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys". In: ders.: *Schriften 1936 - 1941. Gesammelte Schriften Bd. 4, Alfred Schmidt (Hg.)*, Frankfurt am Main, 1988 (Fischer), S. 352 - 370.
- Horkheimer, Max (1947): "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft". In: ders.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949 - 1969. Gesammelte Schriften Bd. 6, Alfred Schmidt (Hg.)*, Frankfurt am Main, 1991 (Fischer), S. 21 - 188.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno (1944 [1947]): "Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. (Erstveröffentlichung als hektographiertes Typoskript unter dem Titel »Philosophische Fragmente«, Institute of Social Research, New York City, 1944; gedruckt unter: »Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente«, Amsterdam 1947)". In: ders.: *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940 - 1950. Gesammelte Schriften Bd. 5, Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr (Hg.)*, Frankfurt am Main, 1987 (Fischer), S. 13 - 292.
- Horn, Klaus (1971): "Insgeheime kulturistische Tendenzen der modernen psychoanalytischen Orthodoxie". In: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Mit Beiträgen von Alfred Lorenzer u.a.*: Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 93 -151.
- Horn, Klaus und Alfred Lorenzer (1978): "Einleitung". In: Norman Elrod, Rudolf Heinz und Helmut Dahmer: *Der Wolf im Schafspelz : Erikson, die Ich-Psychologie und das Anpassungsproblem*, Frankfurt [u.a.] (Campus-Verl.), S. 7 - 13.
- Hörster-Philipps, Ulrike (1986): "Kernfrage des bundesdeutschen Historikerstreits". In: Reinhard Kühnl: *Vergangenheit, die nicht vergeht. Die "Historiker-Debatte" ; Darstellung, Dokumentation, Kritik; zuerst in: DVZ / die tat 12.12.1986*, Köln, 1987 (Pahl-Rugenstein), S. 178 - 181.
- Imbusch, Peter (2000): "Gewalt - Stochern in unübersichtlichem Gelände." In: *Mittelweg* 36, Nr. 2 (2000), S. 24 - 40.
- Innenministerium (2001): *Zuwanderung gestalten -Integration fördern. Bericht der Unabhängigen Kommission "Zuwanderung"*. Berlin (Zeitbild Verlag GmbH).

- Jäckel, Eberhard (1986): "Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugnen". In: Serie Piper Bd. 816: "Historikerstreit". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*; zuerst in: *Die Zeit* vom 12.09.1986, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 115 - 122.
- Jacoby, Russell (1978): *Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Joffe, Josef (2000): "Lust auf Leit." In: *Die Zeit*, Nr. 47 (16.11.2000), S. 1.
- Johnson, Uwe (1980): *Begleitumstände. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt a. M., 1996 (Suhrkamp).
- Kamphoefner, Walter D. (1995): "Urbanisierung in den USA und Deutschland - Parallelen und Kontraste". In: Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück (Hg.): *IMIS - Beiträge, Heft 1, Oktober 1995*, S. 5 - 22.
- Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in zehn Bänden, Bd. 3. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Kessler, Alfred (1983): *Identität und Kritik. Zu Habermas' Interpretation des psychoanalytischen Prozesses*. Studien zur Anthropologie 4. Würzburg (Königshausen + Neumann).
- Killick, John R. (1977): "Die industrielle Revolution in den Vereinigten Staaten". In: Willi Paul Adams: *Die Vereinigten Staaten von Amerika. Fischer Weltgeschichte*, Frankfurt a. M., 1999, (Fischer Taschenbuch Verlag) Bd. 30, S. 125 - 183.
- Kilz, Hans Werner und Joachim Preuss (1983): *Flick. Die gekaufte Republik*. Reinbek [u.a.] (Rowohlt).
- Klenke, Claus-Volker und Georg Christoph Tholen (1988): "Trauma, Historisierung und eingebildete Identität. Psychohistorische Anmerkungen zur Phantasmatik der Erinnerung". In: Wieland Eschenhagen (Hg.): *Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit*, Darmstadt (Luchterhand), S. 59 - 77.
- Klinsmann, Jürgen (2005): "Wir haben wieder eine Identität in Deutschland." In: *Die Welt*, (30.05.2005).
- Knopp, Guido (1981): *Die deutsche Einheit. Hoffnung, Alptraum, Illusion?* Aschaffenburg (Pattloch).
- Kocka, Jürgen (1986a): "Hitler sollte nicht durch Stalin und Pol Pot verdrängt werden. Über Versuche deutscher Historiker, die Ungeheuerlichkeit von NS-Verbrechen zu relativieren". In: Serie Piper Bd. 816: "Historikerstreit". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*; zuerst in: *FR* 23.09.1986, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 132 - 142.
- Kocka, Jürgen (1986b): "Kritik und Identität. Nationalsozialismus, Alltag und Geographie." In: *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte*, (Oktober 1986), S. 890 - 897.
- Kohl, Helmut (1982): "Regierungserklärung des Bundeskanzlers vor dem Deutschen Bundestag." In: *Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung*, Nr. 93 (14. Oktober 1982), S. 853 - 868.

- Köhler, Horst, (2005): "Begabung zur Freiheit", unter: http://www.bundespraesident.de/_2.623709/Begabung-zur-Freiheit-Rede-von.htm, Internet-Download vom 10.06.2005.
- Korn, Salomon (2001): "Nur wo Kultur nicht leiten muss, leitet Kulturgenuss." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 51 (01.03.2001), S. 7.
- Koselleck, Reinhart (1979 [1976]): "Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München (Fink), S. 255 - 276.
- Krahl, Hans-Jürgen (1968a): "Antwort auf Jürgen Habermas". In: Hans-Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf. Schriften und Reden 1966 - 1970*, Frankfurt a. M. (Verlag Neue Kritik), S. 242 - 245.
- Krahl, Hans-Jürgen (1968b): "Das Elend der kritischen Theorie eines kritischen Theoretikers". In: Hans-Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf. Schriften und Reden 1966 - 1970*, Frankfurt a. M. (Verlag Neue Kritik), S. 246 - 254.
- Krappmann, Lothar (1969): *Soziologische Dimensionen der Identität : strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Konzepte der Humanwissenschaften. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Krael, Torsten (2000a): "Stolz auf Deutschland sein." In: *Die Welt*, (29.12.2000).
- Krael, Torsten (2000b): "Was ist "deutsche Leitkultur"?" In: *Die Welt*, (20.10.2000).
- Krael, Torsten (2000c): "Zuwanderer und Auschwitz." In: *Die Welt*, (01.11.2000).
- Krovoza, Alfred (1976): *Produktion und Sozialisation. Mit einem Vorwort von Peter Brückner*. Veröffentlichungen des Psychologischen Seminars der TU Hannover. Köln [u.a.] (Europ. Verl.-Anst.).
- Krovoza, Alfred (2001a): "Die (west-) Deutsche Gesellschaft nach dem Gewaltexzeß von Zweitem Weltkrieg und Judenvernichtung." In: *Kritische Interventionen*, Nr. 6 (Gewalt und Zivilisation in der bürgerlichen Gesellschaft), S. 110 -123.
- Krovoza, Alfred (2001b): "Zum Verhältnis von Psychogenese und Soziogenese im Gewaltdiskurs." In: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse*, Nr. 9/10 (55/2001), S. 908 - 933.
- Krovoza, Alfred und Karola Brede (1992): "Die deutsche Vereinigung unter dem Einfluß einer unerledigten psychosozialen Vorgeschichte." In: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse*, (46/1992), S. 419 - 446.
- Kühnl, Reinhard (1987a): "Ein Kampf um das Geschichtsbild. Voraussetzungen - Verlauf - Bilanz". In: ders.: *Vergangenheit, die nicht vergeht. Die "Historiker-Debatte" ; Darstellung, Dokumentation, Kritik*, Köln, 1987 (Pahl-Rugenstein), S. 200 - 291.
- Kühnl, Reinhard (1987b): *Vergangenheit, die nicht vergeht. Die "Historiker-Debatte". Darstellung, Dokumentation, Kritik*. Kleine Bibliothek. Köln (Pahl-Rugenstein).
- Küppersbusch, Friedrich (2000): "Leit my fire." In: *die tageszeitung*, (29.11.2000), S. 11.
- Leggewie, Claus (2000a): "Missachtung der Intelligenz." In: *die tageszeitung*, (04.11.2000), S. 9.
- Leggewie, Claus (2000b): "Politik im Merz-Bau." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 254 (02.11.2000), S. 19.
- Leicht, Robert (2000): "Einwanderung ist das Schicksal Europas." In: *Die Zeit*, Nr. 52 (20.12.2000), S. 1.

- Leinemann, Jürgen (1982): *Die Angst der Deutschen. Beobachtungen zur Bewusstseinslage der Nation*. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).
- Levita, David J. de (1971): *Der Begriff der Identität*. Theorie. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Lorenzer, Alfred (1971): "Symbol, Interaktion und Praxis". In: Alfred Lorenzer, Helmut Dahmer u. a.: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 9 - 60.
- Lorenzer, Alfred (1972): *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Lorenzer, Alfred (1973): *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Lorenzer, Alfred (1984): *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. (Fischer Taschenbuch Verlag).
- Lorenzer, Alfred und Bernard Görlich (1994): "Einleitung". In: Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a. M. (Fischer), S. 7 - 28.
- Löwenthal, Leo und Norbert Guterman (1949 [dt. 1982]): "Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation". In: ders.: *Schriften 3. Zur politischen Psychologie des Autoritarismus; hrsg. v. Helmut Dubiel*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 11 - 160.
- Lübbe, Hermann (1972): "Philosophie als Aufklärung". In: ders.: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau (Rombach), S. 7 - 31.
- Lübbe, Hermann (1973a): "Ideologiekritik der Technokratie-Kritik". In: ders.: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau (Rombach), S. 121 - 133.
- Lübbe, Hermann (1973b): "Lebensqualität oder Fortschrittskritik von links". In: ders.: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau (Rombach), S. 57 - 74.
- Lübbe, Hermann (1973c): "Was heißt »Das kann man nur historisch erklären«? Zur Analyse der Struktur historischer Prozesse". In: ders.: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau (Rombach), S. 154 - 168.
- Lübbe, Hermann (1975a): "Instrumentelle Vernunft. Zur Kritik eines kritischen Begriffs". In: ders.: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau (Rombach), S. 75 - 120.
- Lübbe, Hermann (1975b): "Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem". In: ders.: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau (Rombach), S. 32 - 56.
- Lübbe, Hermann (1976): *Unsere stille Kulturrevolution*. Zürich (Interfrom).
- Lübbe, Hermann (1979 [1976]-a): "Identität und Kontingenz (Statement zum Vortrag »Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie«)". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München (Fink), S. 655 - 659.

- Lübbe, Hermann (1979 [1976]-b): "Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München (Fink), S. 277 - 292.
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied [etc.], 1970, (Luchterhand).
- Lukács, Georg (1967): "Vorwort". In: ders.: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied [etc.], 1970, (Luchterhand), S. 5 - 48.
- MacCarthy, Thomas (1980): *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M., 1989 (Suhrkamp).
- Mann, Thomas (1939): "Lotte in Weimar". In: ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. II*, Frankfurt a. M., 1974, (S. Fischer), S. 369 - 765.
- Marcuse, Herbert (1942): "Die neue deutsche Mentalität". In: Peter-Erwin Jansen (Hg.): *Herbert Marcuse. Feindanalysen. Über die Deutschen*, Lüneburg (zu Klampen), S. 21 - 72.
- Marcuse, Herbert (1955): *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Bibliothek Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1990 (Suhrkamp).
- Marcuse, Herbert (1963): "Das Veralten der Psychoanalyse". In: ders.: *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 85 - 106.
- Marquard, Odo (1979): "Vorwort". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität*, München (Fink), S. 11 - 13.
- Marquard, Odo (1979 [1976]): "Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz - Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität*, München (Fink), S. 347 - 369.
- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno u.a. (1942): "Diskussionen aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse". In: Gunzelin Schmid Noerr (Hg.): *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Nachgelassene Schriften 1931 - 1949*, Frankfurt a. M., 1985, (Fischer Verlag) Bd. 12, S. 559 - 586.
- Mead, George Herbert (1968 [1934]): *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), Mit einer Einleitung hrsg. v. Charles William Morris.
- Mead, Margaret (1972): *Brombeerblüten im Winter. Ein befreites Leben*. Neue Frau. Reinbeck bei Hamburg, 1978 (Rowohlt Verlag).
- Meier, Christian (1979 [1976]): "Die politische Identität der Griechen". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München (Fink), S. 371 - 406.
- Meier, Christian (1986a): "Eröffnungsrede zur 36. Versammlung deutscher Historiker in Trier, 8. Oktober 1986". In: Serie Piper Bd. 816: *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: ebd., 7 - 16*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 204 - 214.
- Meier, Christian (1986b): "Kein Schlußwort. Zum Streit über die NS-Vergangenheit". In: Serie Piper Bd. 816: *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: FAZ 20.11.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 264 - 274.

- Merkel, Angela (2000): "Spiegel-Gespräch: "Ich habe mich entwickelt"." In: *Der Spiegel*, Nr. 44 / 2000, S. 27 - 30.
- Merz, Friedrich (2000): "Einwanderung und Identität." In: *Die Welt*, (25.10.2000).
- Miller, R. D. (1963): "The Study of Social Relationships: Situation, Identity and Social Interaction". In: S. Koch: *Psychology*, New York Bd. 5, S. 639 - 737.
- Mitscherlich, Alexander (1957a): "Einleitung zu Erik H. Erikson: »Kindheit und Gesellschaft«". In: ders.: *Gesammelte Schriften VII. Politisch-publizistische Aufsätze 2*, Herbert Wiegant (Hg.), Frankfurt a. M., 1983, (Suhrkamp), S. 254 - 259.
- Mitscherlich, Alexander (1957b): "Pubertät und Tradition". In: Ludwig von Friedeburg: *Jugend in der modernen Gesellschaft*, Köln [u.a.], 1965 (Kiepenheuer & Witsch), S. 288 - 305.
- Mitscherlich, Alexander (1963): *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*. München, 1986, (Piper).
- Mitscherlich-Nielsen, Margarete (1978): "Nachwort". In: Margaret Mead: *Brombeerblüten im Winter. Ein befreites Leben*, Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt Verlag), S. 245 - 250.
- Mohr, Reinhard (2000): "Operation Sauerbraten." In: *Der Spiegel*, Nr. 45 / 2000, S. 342 - 344.
- Mommsen, Hans (1979a): "Die Last der Vergangenheit". In: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit. 1. Band: Nation und Republik.*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 164 - 184.
- Mommsen, Hans (1986a): "Neues Geschichtsbewußtsein und Relativierung des Nationalsozialismus". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Oktober 1986, 1200 - 1213*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 174 - 188.
- Mommsen, Hans (1986b): "Suche nach der »verlorenen Geschichte«? Bemerkungen zum historischen Selbstverständnis der Bundesrepublik". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Merkur, September/Oktober 1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 156 - 173.
- Mommsen, Hans (1986c): "Verordnete Geschichtsbilder? Historische Museumspläne der Bundesregierung." In: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, Nr. 1 (Januar 1986).
- Mommsen, Wolfgang J. (1979b): "»Wir sind wieder wer.« Wandlungen im politischen Selbstverständnis der Deutschen". In: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit. 1. Band: Nation und Republik.*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 185 - 210.
- Mommsen, Wolfgang J. (1983): "Wandlungen der nationalen Identität". In: Werner Weidenfeld: *Die Identität der Deutschen*, Bonn (Bundeszentrale für Polit. Bildung), S. 170 - 192.
- Mommsen, Wolfgang J. (1986d): "Weder Leugnen noch Vergessen befreit von der Vergangenheit. Die Harmonisierung des Geschichtsbildes gefährdet die Freiheit". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: FR 01.12.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 300 - 321.

- Münckler, Herfried (2003): "Die Selbstbehauptung Europas. Fabelhafte Überlegungen." In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Nr. 649 (Mai 2003), S. 373-382.
- Münckler, Herfried (2004): "Symmetrische und asymmetrische Kriege. Der klassische Staatenkrieg und die neuen transnationalen Kriege." In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Nr. 664 (August 2004), S. 649 - 659.
- Musil, Robert (1930): *Der Mann ohne Eigenschaften, Bd. 1*. Reinbek bei Hamburg, 2 Bde., 1990, (Rowohlt).
- Nassehi, Armin (2000): "Minarette in Oberbayern. Beide, Erfinder wie Kritiker der Leitkultur irren sich." In: *Die Zeit*, Nr. 49 (30.11.2000), S. 60.
- Negt, Oskar, Wolfgang Abendroth, Peter Brückner und andere (1968): *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. res novae provokativ. Frankfurt a. M. (Europ. Verlags-Anstalt).
- Niethammer, Lutz (2000): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt-Taschenbuch-Verlag).
- Nietzsche, Friedrich (1886): "Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft". In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari: *Kritische Studienausgabe. (KSA)*, München / Berlin / New York (dtv / de Gruyter) Bd. 5, S. 9 - 244.
- Nipperdey, Thomas (1986): "Unter der Herrschaft des Verdachts. Wissenschaftliche Aussagen dürfen nicht an ihrer politischen Funktion gemessen werden". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Die Zeit 17.10.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 215 - 219.
- Nissen, Sylke (2004): "Europäische Identität und die Zukunft Europas." In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 38 (2004), S. 21 - 29.
- Nolte, Ernst (1986): "Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: FAZ 06.06.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 39 - 47.
- OECD (1963): *Resources of Scientific and Technical Personnel in the OECD Area. Statistical Report of the Third International Survey on the Demand for and Supply of Scientific and Technical Personnel*. Paris (OECD Publications).
- Park, Robert Ezra (1928): "Human Migration and the Marginal Man". In: ders.: *Race and culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man*, Glencoe, 1950, S. 345 - 356.
- Parot, Joseph John (1999): "Multicultural Difficulties in Chicago's Polish Catholic Community: Historical Perspectives." In: *Illinois History Teacher*, Nr. 6:2, S. 23 - 27.
- Peisl, Anton, Armin Mohler und Johannes Gross (1980): *Die deutsche Neurose. Über die beschädigte Identität der Deutschen*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien (Ullstein).
- Perels, Joachim (1986): "Wer sich verweigerte ließ das eigene Land im Stich. In der Historiker-Debatte wird auch der Widerstand umbewertet". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: FR 27.12.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 367 - 372.

- Perels, Joachim (1996): *Wider die "Normalisierung" des Nationalsozialismus. Interventionen gegen die Verdrängung*. Hannover (Offizin-Verl.).
- Peter, Jürgen (1995): *Der Historikerstreit und die Suche nach einer nationalen Identität der achtziger Jahre*. Frankfurt a.M., Bern [etc.] (Peter Lang).
- Picht, Georg (1964): *Die deutsche Bildungskatastrophe : Analyse und Dokumentation*. Walter-Paperbacks : die Diskussion. Olten [u.a.] (Walter).
- Pollak, Thomas (1999): "Über die berufliche Identität des Psychoanalytikers." In: *Psyche*, Nr. 53.
- Pörksen, Uwe (1988): *Plastikwörter die Sprache einer internationalen Diktatur*. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Preuß, Ulrich K. (2001): "Multikulti ist nur eine Illusion. Deutschland wird zum Einwanderungsland. Das Grundgesetz taugt nicht als Wegweiser." In: *Die Zeit*, Nr. 23 (31.05.2001), S. 13.
- Reese-Schäfer, Walter (1999): "Einleitung: Identität und Interesse". In: ders.: *Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung*, Opladen (Leske + Budrich), S. 7 - 44.
- Riesman, David (1950): *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Hamburg, 1964 (Rowohlt).
- Rifkin, Jeremy (2000): "Was macht Euch so ängstlich?" In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 269 (18.11.2000), S. 41.
- Roellecke, Gerd (2000): "Leitkultur sei das Gesetz. Deutschland verstößt permanent gegen seine Verfassung." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 265 (14.11.2000), S. 55.
- Ruitenbeek, Hendrik M. (Hg.) (1963): *Varieties of modern social theory*. New York (Dutton & Co.).
- Rümke, H. C. (1965): "preface". In: David J. de Levita: *The concept of identity*, Paris [u.a.] (Mouton).
- Schellong, Dieter (1988): "Nationale Identität und Christentum". In: Wieland Eschenhagen (Hg.): *Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit*, Darmstadt (Luchterhand), S. 139 - 162.
- Schirmmayer, Frank (1986): "Aufklärung? Habermas und die Geschichte". In: Reinhard Kühnl: *Vergangenheit, die nicht vergeht. Die "Historiker-Debatte" ; Darstellung, Dokumentation, Kritik; zuerst in: FAZ 11.07.1986, Köln, 1987 (Pahl-Rugenstein)*, S. 51 - 52.
- Schmid-Noerr, Gunzelin (1987): "Eros und Todestrieb. Zur Dechiffrierung der psychoanalytischen »Mythologie«." In: *Psyche*, Nr. Heft 41, S. 677 - 698.
- Schmidt, Friedrich W. (1970): "Hegel in der Kritischen Theorie der >Frankfurter Schule<". In: Oskar Negt: *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 17- 57.
- Schoeps, Julius H. (2000): "Was meint Merz?" In: *Die Welt*, (26.10.2000).
- Schönbohm, Jörg (1997): "Ausländerpolitik in Deutschland - eine Herausforderung für die Zukunft." In: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik (ZAR)*, Nr. 1 / 1997 (02.01.1997), S. 3 - 8.

- Schönbohm, Jörg (1998): "Die letzte Utopie der Linken wird auch scheitern." In: *Berliner Zeitung*, (22.06.1998), S. 9.
- Schönbohm, Jörg (2000): "Die nationale Identität bewahren, die Zuwanderung begrenzen." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 155 (07.07.2000), S. 12.
- Schönbohm, Jörg (2004): "Koranschulen ohne Ringparabel." In: *Die Welt*, (22.11.2004).
- Schroeder, Klaus (2000): "Eine immer noch gespaltene Gesellschaft auf der Suche nach Identität." In: *Die Welt*, (22.12.2000).
- Schulze, Hagen (1986): "Fragen, die wir stellen müssen. Keine historische Haftung ohne nationale Identität". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Die Zeit 26.09.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 143 - 150.
- Schwan, Gesine (2000): "Alle Jahre wieder. Leitkultur wird als letzter Halt mißbraucht." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 293 (16.12.2000), S. 47.
- Schweitzer, Friedrich (1985): *Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?* Weinheim [u.a.] (Beltz).
- Schwilk, Heimo (2001): "Der Schmerz als Lehrmeister - Teil III." In: *Die Welt*, (21.10.2001).
- Schwilk, Heimo (2002): "Wir brauchen einen neuen Patriotismus." In: *Welt am Sonntag*, (13.01.2002).
- Seibt, Gustav (2000): "Kein schöner Land." In: *Die Zeit*, Nr. 45 (02.11.2000), S. 57.
- Sigel, Roberta (2001): "An Introduction to the Symposium on Social Identity." In: *Political Psychology*, (Vol. 22, No. 1, 2001), S. 111 - 114.
- Simmel, Ernst (Hg.) (1946 [dt. 1993]): *Antisemitismus*. Frankfurt a. M. (Fischer), Dt. Erstausg., erste vollst. dt. Ausg.
- Sontheimer, Kurt (1979): *Die verunsicherte Republik. Die Bundesrepublik nach 30 Jahren*. München (Piper).
- Sontheimer, Kurt (1986): "Maskenbildner schminken eine neue Identität". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: Rheinischer Merkur / Christ und Welt 21.11.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 275 - 280.
- Spiegel (2004): "Leitkultur übernehmen." In: *Der Spiegel*, Nr. 48 (11.11.2004).
- Spiegel, (Petra Bornhöft, Jürgen Leinemann und Christoph Mestmacher) (2000): "Stolze schwarze Deutsche." In: *Der Spiegel*, Nr. 44 / 2000, S. 30 - 32.
- Spiegel, Paul, (2000): "Rede des Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Paul Spiegel, anlässlich der Veranstaltung zum Gedenken an die Reichspogromnacht am 9. November 1938 am 09.11.2000, Berlin", unter: http://www.zentralratdjuden.de/down/rede_001109.pdf, Internet-Download vom 22.02.2005.
- Spiegel-Forum (2001): "Was die Nazis uns angetan haben." In: *Der Spiegel*, Nr. 20, S. 194 - 197.
- Stefanov, Nenad und Michael Werz (1994): *Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. (Fischer-Taschenbuch-Verlag).

- Stender, Wolfram (1996): *Kritik und Vernunft. Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud*. Lüneburg (zu Klampen).
- Sternberger, Dolf (1990): *Verfassungspatriotismus*. Schriften. Frankfurt a. M. (Insel-Verlag).
- Stierle, Karlheinz (1979 [1976]): "Die Identität des Gedichts – Hölderlin als Paradigma". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München (Fink), S. 505 - 552.
- Storz, Wolfgang (2000): "Der Kampfbegriff." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 248 (26.10.2000), S. 3.
- Straub, Jürgen (1998): "Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs". In: Aleida Assmann und Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), S. 73 -104.
- Strauss, Anselm L. (1968): *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Stross, Annette M. (1991): *Ich-Identität. Zwischen Fiktion und Konstruktion*. Berlin (Reimer).
- Stürmer, Michael (1983a): "Deutsche Identität. Auf der Suche nach der verlorenen Nationalgeschichte". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 201 - 209.
- Stürmer, Michael (1983b): "Die Deutsche Frage - kein Eigentum der Deutschen: Zum 17. Juni 1953". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 223 - 234.
- Stürmer, Michael (1983c): "Die Erforderlichkeit des Unmöglichen: Aus der Geschichte lernen". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 10 - 20.
- Stürmer, Michael (1983d): "Kein Eigentum der Deutschen: Die Deutsche Frage". In: Werner Weidenfeld: *Die Identität der Deutschen*, Bonn (Bundeszentrale für Polit. Bildung), S. 83 - 101.
- Stürmer, Michael (1984a): "Berlin und Bonn: Suche nach der deutschen Geschichte". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 289 - 304.
- Stürmer, Michael (1984b): "Braucht die Republik eine Mitte? Von den geistigen Tauschplätzen einer Zivilisation". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 265 - 277.
- Stürmer, Michael (1984c): "Die Suche nach einem Daseinszweck: Über das schwierige Verhältnis von Politik und Kultur". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 278 - 288.
- Stürmer, Michael (1984d): "Endet Rüstung im Krieg? Der Frieden braucht Klugheit und Mut". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 305 - 313.

- Stürmer, Michael (1984e): "Zwei Staaten in Deutschland - zwei deutsche Geschichten?" In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 235 - 252.
- Stürmer, Michael (1985a): "Die Sieger von 1945 und die Deutsche Frage". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 210 - 222.
- Stürmer, Michael (1985b): "Mitten in Europa: Versuchung und Verdammnis der Deutschen". In: ders.: *Dissonanzen des Fortschritts. Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*, München/Zürich, 1986 (Piper), S. 314 - 330.
- Stürmer, Michael (1986a): "Eine Anklage, die sich selbst ihre Belege fabriziert. Leserbrief vom 16.08.1986". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: FAZ 16.08.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 98 - 99.
- Stürmer, Michael (1986b): "Geschichte in geschichtslosem Land". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: FAZ 25.04.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 36 - 38.
- Stürmer, Michael (1986c): "Was Geschichte wiegt". In: Serie Piper Bd. 816: "*Historikerstreit*". *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung; zuerst in: FAZ 26.11.1986*, München [u.a.], 1987 (Piper), S. 293 - 295.
- Stürmer, Michael (2001): *Die Kunst des Gleichgewichts. Europa in einer Welt ohne Mitte*. Berlin [u.a.] (Propyläen).
- SZ (1998): "Fremde, wenn wir uns begegnen." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 145 (27.7.98), S. 13.
- SZ (2000a): "Angreifen, egal wie." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 269 (21.11.2000), S. 3.
- SZ (2000b): "Die Leitkultur der Parteichefin." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 257 (07.11.2000), S. 4.
- SZ (2000c): "Die Reinheit der Nation." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 249 (27.10.2000), S. 17.
- SZ (2000d): "Erblust der Geschichte." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 277 (30.11.2000), S. 11.
- SZ (2000e): "Heimspiel ohne Gegner." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 293 (19.12.2000), S. 11.
- SZ (2000f): "Merz: Deutschland braucht Einwanderung." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 254 (23.10.2000), S. 6.
- SZ (2000g): "Stoiber fordert Verschärfung des Asylrechts." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 267 (18.11.2000), S. 1.
- SZ (2000h): "Und ewig lockt die Leitkultur." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 274 (27.11.2000), S. 15.
- SZ (2000i): "Union rückt vom Schlagwort "Leitkultur" ab." In: *Süddeutsche Zeitung*, (26.10.2000), S. 1.

- SZ (2000j): "Warnung vor Ghettos - Angst vor Vergreisung." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 51 (01.03.2000), S. 7.
- SZ (2001a): "Damit man auch auf die Opposition stolz sein kann." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 75 (30.03.2001), S. 5.
- SZ (2001b): "Stoiber spricht sich gegen multikulturelle Gesellschaft aus." In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 34 (10.02.2001), S. 5.
- SZ (2004): "Neue Debatte über Leitkultur." In: *Süddeutsche Zeitung*, (22.11.2004).
- SZ (2005a): "Identität ist noch nirgends vom Himmel gefallen." In: *Süddeutsche Zeitung*, (12.05.2005).
- SZ (2005b): "Nationale Identität. Weiss warnt vor Kultur als Ware." In: *Süddeutsche Zeitung*, (18.01.2005).
- Tagesschau, (2004): "Union greift wieder zur Leitkultur", unter: http://www.tagesschau.de/aktuell/meldungen/0,1185,OID3850786_TYP1_NAV_REF1,00.html, Internet-Download vom 03.12.2004.
- TAZ (2000a): "Auch CDUler gegen Leitkultur." In: *die tageszeitung*, (26.10.2000), S. 6.
- TAZ (2000b): "Wir wollen Vielfalt." In: *die tageszeitung*, (02.11.2000), S. 3.
- TAZ (2001a): "Angst schützt nicht vor dem Tod." In: *die tageszeitung*, (21.05.2001), S. 11.
- TAZ (2001b): "Integrationskurs für Deutsche." In: *die tageszeitung*, (29.05.2001), S. 12.
- Thadden, Rudolf von (1983): "Das schwierige Vaterland". In: Werner Weidenfeld: *Die Identität der Deutschen*, Bonn (Bundeszentrale für Polit. Bildung), S. 51 - 63.
- Theweleit, Klaus (2000): "Man schlägt keine Leute tot. Man löst Probleme nicht durch den Ausschluss von Anderen." In: *die tageszeitung*, (27.10.2000), S. 13.
- Thränhardt, Dietrich (1996): *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), erw. Neuauflage.
- Tibi, Bassam (1998): *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München (Bertelsmann).
- Tibi, Bassam (2000a): "Hidschra nach Europa." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 294 (18.12.2000), S. 15.
- Tibi, Bassam (2000b): "Tollhaus Deutschland." In: *Der Spiegel*, Nr. 47, S. 14.
- Tibi, Bassam (2001a): *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*. München (Goldmann), 2. Aufl., aktualis. [und erw.] Taschenbuchausg.
- Tibi, Bassam (2001b): "Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer mißglückten Debatte". *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung), Download unter: http://www.bpb.de/publikationen/40QIUX,0,0,Leitkultur_als_Wertekonsens.html, vom 27.09.2002 Bd. B 1-2 / 2001.
- Tugendhat, Ernst (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Veith, Hermann (1996): *Theorien der Sozialisation. Zur Rekonstruktion des modernen sozialisationstheoretischen Denkens*. Campus Forschung ; 732. Frankfurt a. M. [u.a.] (Campus).

- Venohr, Wolfgang (1982): *Die deutsche Einheit kommt bestimmt*. Bergisch Gladbach (Lübbe).
- Volmerg, Ute (1978): *Identität und Arbeitserfahrung : Eine theoretische Konzeption zu einer Sozialpsychologie der Arbeit*. Edition Suhrkamp ; 941. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Vuletic, Andjelko (1999): *Die handlungstheoretische Begründung der Identität. Eine Studie zur Identitätstheorie von George Herbert Mead, Erving Goffman, Thomas Luckmann und Jürgen Habermas*. Deutsche Hochschulschriften ; 2749 [Dig. Serial].
- Walser, Martin (1979): "Händedruck mit Gespenstern". In: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit. 1. Band: Nation und Republik.*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 39 - 50.
- Walter, Heinz (1973a): "Einleitung oder Auf der Suche nach einem sozialisationstheoretischen Konzept". In: ders.: *Sozialisationsforschung. Erwartungen, Probleme, Theorieschwerpunkte. Bd.1*, Stuttgart (Frommann-Holzboog), S. 13 - 65.
- Walter, Heinz (Hg.) (1973b): *Sozialisationsforschung. Erwartungen, Probleme, Theorieschwerpunkte. Bd.1*. Stuttgart (Frommann-Holzboog).
- Walther, Rudolf (2001): "Begriffsverwirrung." In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 13 (16.01.2001), S. 20.
- Warning, Rainer (1979 [1976]): "Formen narrativer Identitätskonstitution im Höfischen Roman". In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München (Fink), S. 553 - 590.
- Wehler, Hans-Ulrich (1988): *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum "Historikerstreit"*. München (C. H. Beck).
- Weidenfeld, Werner (1981): *Die Frage nach der Einheit der deutschen Nation*. Olzog-Studienbuch. München [u.a.] (Olzog).
- Weidenfeld, Werner (Hg.) (1983a): *Die Identität der Deutschen*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn (Bundeszentrale für Polit. Bildung).
- Weidenfeld, Werner (1983b): "Die Identität der Deutschen - Fragen, Positionen, Perspektiven". In: ders.: *Die Identität der Deutschen*, Bonn (Bundeszentrale für Polit. Bildung), S. 13 - 50.
- Weidenfeld, Werner (1983c): "Einführung". In: ders.: *Die Identität der Deutschen*, Bonn (Bundeszentrale für Polit. Bildung), S. 9 -11.
- Weidenfeld, Werner (Hg.) (1985): *Die Identität Europas*. München (Hanser).
- Weidenfeld, Werner (1998): *Außenpolitik für die deutsche Einheit. Die Entscheidungsjahre 1989/90*. Geschichte der deutschen Einheit in vier Bänden; Bd. 4. Stuttgart (Dt. Verlags-Anstalt).
- Weigert, Andrew J. (1986): *Society and Identity. Toward a Sociological Psychology*. The Arnold and Caroline Rose monograph series of the American Sociological Association. Cambridge (Cambridge University Press).
- Weizsäcker, Richard von (1985): "Die Deutschen und ihre Identität". In: ders.: *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*, Berlin (Siedler), S. 37 - 60.

- Weller, Christoph (1999): "Kollektive Identitäten in der internationalen Politik". In: Walter Reese-Schäfer: *Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung*, Opladen (Leske + Budrich), S. 249 - 277.
- Wellershoff, Dieter (1979): "Deutschland - ein Schwebestand". In: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit. 1. Band: Nation und Republik.*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 77 - 114.
- Wellmer, Albrecht (1979 [1986]): "Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie". In: ders.: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 175 - 222.
- Welsch, Wolfgang (1988): "Einleitung". In: ders. (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim (VCH), S. 1 - 43.
- Welt (2000a): "Auf der Suche nach nationaler Identität." In: *Die Welt*, (27.11.2000).
- Welt (2000b): "Völkerwanderer, Vertriebene, Gastarbeiter." In: *Die Welt*, (03.11.2000).
- Welt (2001a): "Koch: "Ohne nationale Identität würde Europa sehr schwierig"." In: *Die Welt*, (09.04.2001).
- Welt (2001b): "Stoiber und Leitkultur." In: *Die Welt*, (12.02.2001).
- Welt (2004): "Neue Leitkultur." In: *Die Welt*, (22.11.2004).
- Werz, Michael (Hg.) (1995): *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*. Frankfurt a. M. (Verlag Neue Kritik).
- Werz, Michael (2002): "Ethnizität als moderne Ideologie - Ein gesellschaftlicher Begriff im geographischem Kontext". In: Moshe Zuckermann (Hg. i.A. d. Instituts f. deutsche Geschichte d. Universität Tel Aviv): *Ethnizität, Moderne und Enttraditionalisierung*, Göttingen (Wallstein), Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte Bd. 30, S. 13 - 22.
- Wolfrum, Edgar (1999): *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948 - 1990*. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft).
- Wurzbacher, Gerhard (1963): "Sozialisation - Enkulturation - Personalisation". In: ders.: *Der Mensch als soziales und personales Wesen. Beiträge zu Begriff und Theorie der Sozialisation aus der Sicht von Soziologie, Psychologie, Arbeitswissenschaft, Medizin, Pädagogik, Sozialarbeit, Kriminologie, Politologie*, Stuttgart (Enke), S. 1 - 34.
- Zehnpfennig, Barbara (2000): "Was eint die Nation?" In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 300 (27.12.2000), S. 10.
- Zeit (2000): "Offline." In: *Die Zeit*, Nr. 48 (23.11.2000), S. 47.
- Zeit (2004): "Das nennen wir Leitkultur." In: *Die Zeit*, Nr. 48 (22.11.2004).

Wissenschaftlicher Werdegang

Studium

9/1991 – 4/1993 Studium der Philosophie und Physik an der Universität Hamburg

4/1993 – 9/2000 Studium der Philosophie und Soziologie an der Universität Hannover (MA),

Magisterarbeit *„Intellektuelle und Posthistoire. Die Kritik an den Intellektuellen im Werk von Arnold Gehlen und in der Debatte nach 1989 in Deutschland“*
(Note: sehr gut)

Promotion

4/2002 – 1/2006 Promotion am Institut für Soziologie der Universität Hannover.

Stipendien

4/2002 – 3/2005 Promotionsstipendium der Heinrich-Böll-Stiftung

Lehrtätigkeit

WS 2001/02 Seminar *„Kulturelle Identität, Leitkultur, Ethnizität“* zusammen mit Dr. Joachim Söder-Mahlmann am Institut für Soziologie in Hannover

WS 2003/04 Seminar *„Europäische Identitätskonstruktionen. Zwischen Eurozentrismusvorwurf und universalem Geltungsanspruch“* am Institut für Soziologie in Hannover

Veröffentlichungen

„Eine neue Intellektuellendämmerung?“, in: M. Winkler (Hg.), *WortEnde. Intellektuelle im 21. Jahrhundert?*, Leipzig 2001