

men steht, Teil des ›Volkes‹ sein und es sogar in seiner Funktion als AfD-Politiker vertreten kann, während andere Afrikaner*innen hiervon pauschal ausgeschlossen werden.

2.1 Kollektive Identität oder die Konstruktion des Eigenen

Obwohl es sich bei der Frage nach ›kollektiver Identität‹ also um eine »zentrale Frage der soziologischen Theorie und Analyse« (Delitz 2018: 84) handelt, findet der Begriff nur selten explizite Erwähnung. Dabei sind Diskurse über Leitkultur, Ethnizität, Multikulturalismus, deutsche Schuld und Erinnerungskultur – und damit Fragen kollektiver Identität – in den öffentlichen Debatten geradezu omnipräsent. Dennoch scheint stattdessen häufiger die Rede von kultureller und nationaler Identität (vgl. z.B. Hall 2021/1994, Estel 2002), kollektivem Gedächtnis (vgl. z.B. Assmann 1988, Halbwachs 1991/1939) oder Identitätspolitik¹ zu sein. Eine theoretische Systematisierung solcher Formen kollektiver Identität und ihrer Phänomene fehlt jedoch.² Shmuel Eisenstadt und Bernhard Giesen (1995) beklagen dieses Fehlen als Missstand soziologischer Theoriebildung und monieren, kollektive Identität werde lediglich als Nebenprodukt überkommener Gesellschaftsformen betrachtet (vgl. ebd.: 72). Insgesamt scheint die Idee und die »Rede von kollektiver Identität [...] umstritten« (Giesen/Seyfert 2013: 39). Im Gegensatz zu Eisenstadt und Giesen plädiert der Historiker Lutz Niethammer (2000) zum Beispiel gerade dafür, das »universale Schein-Konzept« (ebd.: 627) der kollektiven Identität gleich vollständig aus dem (politischen) Wortschatz zu streichen. Diese Ablehnung kollektiver Identität als »problematischer Begriff« (Antweiler 2017: 443) konzentriert sich vor allem auf drei zentrale Kritikpunkte: die Gefahr der Essentialisierung, die Prozesse der Grenzziehung und damit verbundene historisch begründbare negative Assoziationen.

Die Befürchtung der Essentialisierung lässt sich einerseits auf die teils unkritische Reproduktion der begrifflichen Einzelteile kollektiver Identität zurückführen, bei der Identität für das »Gleichbleibende« (Antweiler 2017: 443; vgl. Niethammer 2000: 44ff.) und damit die Fixierung der (kollektiven) Träger*innen steht (vgl. Niethammer 2000: 40–43). Auch dem Kollektivbegriff haftet dieser Verdacht der Homogenisierung seiner Elemente an. Andererseits kann auch das kritische Schreiben über kollektive Identität als ihre potenzielle Fort- oder Festschreibung und als die Aufrechterhaltung der Illusion ihrer Existenz interpretiert werden (vgl. Delitz 2018: 13). Der zweite Kritikpunkt bezieht

1 Identitätspolitik wird häufig synonym zum Begriff der kollektiven Identität verwendet, muss hiervon aber abgegrenzt werden. Identitätspolitik bezeichnet die – z.T. von strategischem Essentialismus (Spivak 2006) geprägte – Formulierung und Mobilisierung kollektiver Identität im politischen Kampf um Anerkennung und Autonomie gegenüber einer Mehrheitsgesellschaft (vgl. Delitz 2018: 14, 67; vgl. Haunss 2001: 265; vgl. Chesters/Welsh 2011: 101). I.d.R. handelt es sich um strategische Zusammenschlüsse im Rahmen linker oder emanzipatorischer sozialer Bewegungen (vgl. Delitz 2018: 14). Allerdings gibt es auch identitätspolitische Bewegungen und Aktionen, bei denen rechte Gruppen sich als bedrohte (Meinungs-)Minderheit inszenieren (vgl. dazu diese Arbeit) (vgl. Keupp 1997: 23f.).

2 Eine Ausnahme bildet die Einführung von Heike Delitz (2018), die eine maßgebliche Grundlage dieses Kapitels darstellt.

sich auf die Notwendigkeit der »Abgrenzung (Demarkation) des Eigenen vom Anderen« (Antweiler 2017: 443) zur Bildung kollektiver Identität oder anderer Formen realer oder imaginierter »Einheit« (vgl. Niethammer 2000: 44). Niethammer sieht in diesen Prozessen der Abgrenzung und der Differenzbildung eine unausweichliche »Abwertung« oder »Verteufelung« (ebd.: 12) und die »[inhärente] Tendenz zum Fundamentalismus und zur Gewalt« (ebd.: 625). Beide Befürchtungen sind im Kontext deutscher und europäischer Geschichte nicht unbegründet und rufen deshalb vor allem solche Assoziationen hervor, die sich auf völkische Iterationen kollektiver Identität und ihre genozidalen Folgen beziehen (vgl. Delitz 2018: 5f.).

Kollektive Identität wird also zumeist mit »unheilvollen« Diagnosen und dem Streben nach bzw. dem Erhalt von Hegemonie, Macht und Mehrheitsstatus verknüpft. In diesem Kontext spricht Helmut Berding auch von kollektiver Identität als Krisenphänomen, in dem sich vor allem regressive Bestrebungen abbilden, die sich gegen gesellschaftliche Wandlungsprozesse oder die empfundene Auflösung etablierter Werte, Lebensformen und »geistige[r] Orientierungsmuster« (Berding 1994: 9) richten (vgl. ebd.). Davon müssen jedoch die vielfältigen Erscheinungsformen und -gründe kollektiver Identität abgegrenzt werden, bei denen »Inklusion und Sinnstiftung« (Delitz 2018: 46) im Vordergrund stehen, oder emanzipatorische Bewegungen, bei denen es um den Widerstand ausgegrenzter oder systemisch benachteiligter und marginalisierter Gruppen geht. Gerade in solchen Kontexten wird in einigen Fällen ein »strategischer Essentialismus« (vgl. Spivak 2006), also die »strategische Annahme einer kollektiven Identität« (Delitz 2018: 114), mobilisiert.³ Darüber hinaus können davon solche kollektiven Identitätsbestrebungen abgegrenzt werden, deren Ziel es ist, jegliche Form potenziell homogenisierender Identitätskonstruktionen aufzulösen und zu überwinden. Allerdings werden auch darin – wenn auch implizit – immer Vorstellungen eines Kollektivs artikuliert, die ebenso wirkungsmächtig sein können. So ist die nationale Identität der Bundesrepublik Deutschland maßgeblich dadurch geprägt, keine haben zu wollen (vgl. ebd.: 8ff.). Die Abwehrreaktion, die gerade solche Diskurse hervorrufen, und der Wunsch nach einer explizit positiven nationalen Identität sind nicht zuletzt Gegenstand dieser Arbeit.

Diesen (diskursiven) Aushandlungsprozessen wird über die Jahre hinweg immer wieder eine »außerordentliche Konjunktur« (Niethammer 2000: 631; vgl. Berding 1994: 9; vgl. Delitz 2018: 52) zugesprochen – nicht nur nach der Wiedervereinigung oder der Jahrtausendwende. Auch in den 2020er Jahren sind gesellschaftliche Diskurse von »Identitätsbegehren« (Delitz 2018: 82) geprägt: Leitkultur, Multikulturalismus, Brexit, die russische Invasion der Ukraine, das Selbstbestimmungsgesetz, Israel-Palästina u.v.m. Diese Persistenz von Debatten und Diskursen über kollektive Identität, sowohl affirmierend als auch ablehnend, erklären Bernhard Giesen und Robert Seyfert (2013) unter Rückbezug auf Georg Simmels Geheimnis: »Im Zentrum der kollektiven Identität steht nicht nur ein leerer, sondern auch ein geheimnisvoller Signifikant, dessen Inhalt wir aber für prinzipiell aufklärbar halten: Es aufzudecken scheint nur eine Frage des Aufwands beziehungsweise des Zugangs zu Wissensträgern zu sein.« (Giesen/Seyfert

3 Lutz Niethammer (2000) sieht allerdings auch hierin einen potenziellen Anspruch auf Totalität (vgl. ebd.: 626).

2013: 42) Unter diese Arbeit am Geheimnis fällt dann auch die Bestrebung aufzudecken, dass es keine kollektive Identität gebe(n könne).

In postmodernen Gesellschaften findet diese Arbeit zu großen Teilen in mediatisierten Sphären der Öffentlichkeit, Politik und Wissenschaft statt und wird durch diese vermittelt (vgl. Delitz 2018: 12f.). Kollektive Identitäten werden also in großen Teilen diskursiv produziert und im Alltag und in der Öffentlichkeit »[...] in kulturellen Artefakten, in politischen Praxen, in Erzählungen und Legendenbildungen [symbolisch aktualisiert]« (ebd.: 11). Somit sind sie trotz häufig latent bleibenden Konstruktionsprozessen keine »naturwüchsigen Gebilde« (Berding 1994: 10), sondern gehen aus komplexen Aushandlungsprozessen von Gemeinsamkeitsfiktionen hervor. In ihnen werden (politische, ökonomische und kulturelle) Macht, Herrschaft und Hegemonie verhandelt und umkämpft. Dadurch befinden sie sich in stetem Wandel und müssen sich immer wieder aufs Neue behaupten bzw. behauptet werden. Die Fragilität, die daraus abgeleitet werden muss, ist auch einer der Gründe, warum kollektive Identitäten und ihre angebliche Naturwüchsigkeit häufig besonders vehement verteidigt werden.

Eine Analyse solcher Konstruktionsprozesse kollektiver Identität findet sich in unterschiedlichen (vor-)soziologischen Arbeiten. Viele der früheren Arbeiten fokussieren nationale Entwicklungen, wie sie sich in Konzepten wie ›Volk‹ und ›Nation‹ abbilden.⁴ Darauf aufbauend haben sich im 20. Jahrhundert innerhalb der Soziologie allgemeinere Ansätze herausgebildet, die zumindest nicht mehr ausschließlich auf Nation, Volk, ›Rasse‹⁵ oder Ethnie als Zentrum kollektiver Identität beschränkt sind. In diesem Zug haben sich einerseits solche Ansätze entwickelt, die kollektive Identität gesellschaftstheoretisch zu erfassen versuchen, um die Basis und Funktionsweisen von Kollektiven zu verstehen, und andererseits solche, die jedes Konzept von kollektiver Identität, bisweilen auch ›Kollektiv‹ an sich, auf Basis eines Essentialismusverdachts zurückweisen (vgl. Delitz 2018: 102–105). Heike Delitz (2018) führt die erste Perspektive dabei auf Émile Durkheims Theorie des Kollektivbewusstseins zurück, in dessen Tradition sie unter anderem Claude Lévi-Strauss, Cornelius Castoriadis und Chantal Mouffe sieht (vgl. ebd.: 85). Ihnen ginge es vor allem darum, die Wirkungsmacht des Kollektivs zu erfassen. Die eher dekonstruktiven Konzepte stellt sie demgegenüber in die Tradition Max Webers. Sie sind darauf ausgerichtet, »jegliche Vorstellung kollektiver Identität als politisch interessierte Konstruktion sichtbar zu machen und – im Blick auf Machtverhältnisse und Ausgrenzungen – zu de-konstruieren« (ebd.: 84). In die Nähe dieser Denkweise stellt sie unter anderem Rogers Brubaker, Étienne Balibar und Pierre Bourdieu, deren Konzepte in Kapitel 2.2 noch eine Rolle spielen werden, da sie stärker die Konstruktion des Anderen fokussieren und die negativen und ausgrenzenden Funktionen kollektiver Identität

4 Beispiele für solche frühen Konzeptionen kollektiver Identität sind z.B. Jean Jacques Rousseaus Überlegungen zum Gemeinwillen (*volonté générale*) im Rahmen des *Contract Social*, Johann Gottlieb Fichtes Proklamation der Deutschen als ›Urvolk‹ oder das ästhetische Ideal der Kulturnation der deutschen Romantiker (vgl. Delitz 2018: 57–60, 77–80; vgl. Giesen 1999: 174–182; vgl. Kallscheuer/Leggewie 1994).

5 Der Begriff ›Rasse‹ wird hier nur dann verwendet, wenn damit ein spezifisches historisches oder gegenwärtiges Konstrukt aufgegriffen oder darauf verwiesen wird.

hervorheben (vgl. ebd.: 84f., 105ff.). Darüber hinaus finden sich Typologien, die die Konstruktionsmechanismen kollektiver Identität abstrahieren (Giesen 1999; Emcke 2000), oder die Betrachtung des Mobilisierungspotenzials kollektiver Identitäten und ihrer Bedeutung für die Möglichkeit von *collective action* durch die *Social Movement Studies* (Della Porta/Diani 2020).

Im Folgenden werden die für diese Arbeit relevanten Ansätze kurz genauer betrachtet und zur hier eingenommenen wissenssoziologischen Perspektive zusammengeführt.⁶ Dazu werden zunächst die beiden konträr erscheinenden Positionen Durkheims und Webers durch Niklas Luhmanns Überlegungen zu In- und Exklusion ergänzt und in Anlehnung an Giesens Typologie kultureller Codes kollektiver Identität verschränkt. Am Ende werden die zentralen Funktionen und Mechanismen kollektiver Identität herausgearbeitet.

2.1.1 Émile Durkheim: das Kollektiv als notwendige Fiktion

Eine der ersten soziologischen Konzeptionen kollektiver Identität findet sich bei dem französischen Ethnologen und Soziologen Émile Durkheim in den Begriffen »kollektive Repräsentationen« und »Kollektivbewusstsein«, eingebettet in seine Religionssoziologie als Teil einer allgemeineren Theorie von Gesellschaft. Durkheim versteht Religion als die »imaginäre Fundierung« (Delitz 2018: 87) von Kollektiven und deren »Matrix des Sozialen« (Durkheim zit.n. Delitz 2018: 86), aus der sich die zentralen Aspekte kollektiver Identität wie Moral, Normen, Sitten und Rituale ableiten. Diese Fundierung auf dem Heiligen erzeugt einerseits überzeitliche und sinnhafte Kontinuität, wirkt aber vor allem dadurch stabilisierend, dass sie die Konstruiertheit von Gesellschaft latent und nahezu unhinterfragbar hält (vgl. Delitz 2018: 89f.). Auch moderne Gesellschaften, die durch eine zunehmende Säkularisierung und funktionale Differenzierung geprägt sind, bauen weiterhin auf diesem Prinzip auf. Da sie auf ein größeres Maß an Individualität angewiesen sind, findet allerdings eine Verschiebung statt, hin zu dem, was Durkheim den »Kult des Individuums« (Durkheim 1992: 478) nennt (vgl. Delitz 2018: 90; vgl. Durkheim 1992: 226f.): »In dem Maß, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenstand einer Art Religion.« (Durkheim 1992: 227) Die zuvor aus der Religion gewonnene Moral, die Durkheim als essenzielles Moment der Integration in das Kollektiv ansieht, baut nun auf diesen neuen obersten Wert, der heilig gewordenen Würde des Einzelnen, auf. Durch ihre Fixierung in den Verfassungen der Moderne und der Vorstellung universeller Menschenrechte wird sie als geteiltes Wissen zum wirkungsvollen moralischen Prinzip und damit gemeinschaftsstiftenden Element. Als neue Basis für gemeinsame Werte, Moral und Normen bindet der »Kult des Individuums« die Individuen *über* ihre Individualität an das Kollektiv (vgl. ebd.: 90, 478f.).

Hierin deutet sich nun bereits an, was mit »Kollektivbewusstsein« und »kollektiven Repräsentationen« gemeint ist. Als Kollektivbewusstsein bezeichnet Durkheim zunächst

6 Die Einordnung bezieht sich auf die wissenssoziologische Tradition nach Peter L. Berger und Thomas Luckmann und wird in Kap. 3 (Methodologie und Methode) noch einmal vertieft.

die »Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft [, welches] ein umgrenztes System [bildet], das sein eigenes Leben hat« (Durkheim 1992: 128). Zentraler Baustein dieser geteilten Wissensbestände ist vor allem die Vorstellung, überhaupt in einer Gesellschaft zu leben. Das Kollektiv ist also Objekt des Kollektivbewusstseins (vgl. Delitz 2018: 89), das wiederum von den individuellen Vorstellungen der Subjekte abhängig ist und ohne sie nicht existieren kann, gleichzeitig aber immer mehr ist als die Summe dieser Vorstellungen (vgl. Durkheim 1976: 73f.): »Daß man in gewisser Hinsicht sagen kann, die kollektiven Vorstellungen lägen außerhalb des individuellen Bewußtseins, gründet darin, daß sie nicht von den isolierten Individuen herrühren, sondern von ihrem Zusammenwirken; was etwas ganz anderes ist.« (Ebd.)

Gesellschaft ist also auf die gegenseitige Bezugnahme und ›Verstrickung‹ unterschiedlicher Wissensbestände, und damit letztlich die Konstruktionsprozesse von Individuen zurückzuführen, die sich eine »Repräsentation des Kollektivs« (Delitz 2018: 91) schaffen, um sich daran zu orientieren. Je ausdifferenzierter eine Gesellschaft jedoch ist, desto instabiler werden solche Repräsentationen, da das Kollektivbewusstsein durch die eingeschränkte Übereinstimmung zwischen individuellem und kollektivem Bewusstsein an Integrationsfunktion einbüßt (vgl. Durkheim 1976: 107f.; vgl. Knoblauch 2005: 70). Durch diese Ablösung gewinnen ›kollektive Repräsentationen‹ zur Aktualisierung, Inszenierung und Stabilisierung der kollektiven Identität an Bedeutung. Darunter lassen sich geteilte Symbole, Rituale oder Sitten verstehen, die die Werte, Normen und die Moral eines Kollektivs widerspiegeln. Als Ausdruck des Kollektivbewusstseins sollen sie dem Individuum das Kollektiv immer wieder vergegenwärtigen (vgl. Delitz 2018: 91; vgl. Knoblauch 2005: 71): Traditionen, Nationalfarben, -hymne, -feiertage oder Wappentiere sind Beispiele für solche kollektiven Repräsentationen.

Kollektive Identität ist bei Durkheim also eine *Imagination* von Gesellschaft, mit der Funktion, sie zu stabilisieren und ihre Kontingenz aufzufangen, da sie von sich aus, also losgelöst von der Konstruktions- und Projektionsleistung der Individuen, keinen eigentlichen Existenzgrund hat. Über gemeinsame Wissensbestände schafft sie Verbindlichkeit und Solidarität, die auch mit Prozessen der Grenzziehung zwischen ›dem Eigenen‹ und ›dem Anderen‹ verbunden sind. Auf diese Weise versteht Durkheim das Subjekt als maßgeblich gesellschaftlich konstituiert und weniger als »rational entscheidende[s] Einzelne[s]« (Delitz 2018: 87), wie bspw. Max Weber, und eröffnet damit die Perspektive eines wechselseitigen Konstruktionsprozesses von Subjekt und Gesellschaft (vgl. ebd.).

2.1.2 Max Weber: das Kollektiv als nützliche Fiktion

Ein Ansatz, der dem von Durkheim häufig diametral gegenübergestellt, hier aber als ergänzend betrachtet wird, ist der des Gemeinsamkeitsglaubens des deutschen Soziologen Max Weber: eine handlungstheoretische, vom rationalen Subjekt aus gedachte Konzeption kollektiver Identität. Da Weber jedem Begriff des Kollektivs mindestens skeptisch gegenüber steht, geht es hierbei vor allem darum, die Konstruiertheit all ihrer Elemente sichtbar zu machen. Dazu – und hier finden sich nun doch Kollektivbegriffe – benutzt er einerseits seine prozessual formulierten Begriffe von Vergemeinschaftung und Verge-

sellschaftung und andererseits die (politischen) Kollektivtypen von Stamm, Ethnie, ›Rasse‹, Volk und Nation.

All diesen Gemeinschaftsformen legt er eine »(gegläubte) ›Gemeinsamkeit« (Weber 2008: 307) zugrunde, aber keine faktische Gemeinschaft, »völkische Substanz« und keinen »Volksgeist« (Leggewie 1994: 51), der ihr in irgendeiner Form vorausginge. Auch scheinbar biologisch begründete Formen kollektiver Identität dekonstruiert er als gesellschaftlich geformt. Sie alle beruhen darauf, dass sich Individuen »aufgrund wirklicher oder vorgestellter gemeinsamer Herkunft als ähnlich betrachten und auch von anderen so gesehen werden« (Shibutani/Kwan zit.n. Leggewie 1994: 51). Weber interessiert sich also dafür, *warum* – auf Grundlage welcher Motive, Interessen und Sinngebungsprozesse – Subjekte einen solchen Gemeinsamkeitsglauben entwickeln und darauf Vergesellschaftung, bei der rationale Interessen im Vordergrund stehen, oder Vergemeinschaftung, die auf »subjektiv *gefühlter* [...] Zusammengehörigkeit« (Weber 2008: 29) beruht, aufbauen (vgl. ebd.: 29f.). Geglaubte Gemeinsamkeit, etwa auf Basis von Sprache oder sozialer Lage kann den Prozess der Vergesellschaftung maßgeblich erleichtern, für die Vergemeinschaftung braucht es jedoch zwei zentrale Bedingungen: aneinander ausgerichtetes Verhalten oder Gemeinschaftshandeln und einen konstitutiven Dritten (vgl. ebd.: 30f.). Die Bedeutung dieser beiden Aspekte vertieft er anhand der »ethnischen Gemeinschaftsbeziehungen« und weitet diese Perspektive auf die Nation aus. Beide »Kollektive« werden über unterschiedliche als identitätsstiftend empfundene Merkmale konstruiert, die für Weber kein natürliches Apriori besitzen (vgl. ebd.: 313). Und obwohl bestimmte Merkmale zu Gemeinsamkeitsgefühlen bei einer Vielzahl an Personen führen können, geht er nicht davon aus, dass mehrere Subjekte *ein* gemeinsames Gefühl *teilen*. Die Zuschreibungen bleiben immer individuell und subjektiv (vgl. Delitz 2018: 103).

Obwohl Ethnie nicht von sich aus als Gemeinschaft zu verstehen ist, ist sie ein – insbesondere politische – Vergemeinschaftung erleichterndes Element. Der ethnisch begründete Verwandtschaftsglaube beruht dabei auf Aspekten, die zur Herausbildung einer Kulturgemeinschaft führen, wie Sitte, traditionelle Kleidung etc. Solche Kulturmerkmale werden als Verwandtschaftsmerkmale interpretiert und bringen so den »Glauben an eine Blutgemeinschaft« (Weber 2008: 311) hervor. Der ethnische Gemeinsamkeitsglaube fördert laut Weber zudem die Bildung eines spezifischen Ehrgefühls, das allen zugänglich ist, die sich zu einer bestimmten Ethnie zugehörig fühlen: die Massenehre. Er weist ihm außerdem ein besonderes Verhältnis zu politischem Handeln zu, wenn er auf einem gemeinsamen – realen oder vorgestellten – politischen »Schicksal« beruht, woraus sich eine besondere Handlungsbereitschaft ergibt (vgl. ebd.: 309ff.). Diese Bereitschaft, politisch oder kriegerisch zu handeln, kann dann auch strategisch vorbereitet werden, indem politische Gemeinschaften gezielt einen ethnischen Gemeinsamkeitsglauben evozieren (vgl. ebd.: 310ff.).

Auch Nationalitäten oder sich als solche verstehenden Volksgemeinschaften liegen solche Umdeutungen von Kultur- zu Blutgemeinschaft und die Vorstellung einer »gemeinsamen Abstammungsgemeinschaft zugrunde« (Weber 2008: 313). Die Bezugspunkte sind auch hier vielfältig: Religion, Sprache, Habitus etc. Eine Besonderheit im Kontext von Nation und Volk ist die Schöpfung der Gemeinschaft aus einem Gründungsmythos, einer Art modernen Heldensage (z.B. Revolutionen oder Verfassungen) (vgl. ebd.: 314).

Auf Basis dieser »Abstammungsfiktionen« (Delitz 2018: 104) wird dann auch hier wieder politisches Handeln legitimiert (vgl. ebd.).

Die Konstruktion des Kollektiven in Webers handlungsorientierter (und genuin konstruktivistischer) Perspektive basiert vor allem auf subjektiv empfundener »Gleichartigkeit und Gegensätzlichkeit« (Weber 2008: 306). Selbst in Fällen, in denen es erkennbare Gemeinsamkeiten oder Unterschiede gibt, hält er diese bis auf Ausnahmen für sekundär. »Massenkultur«, wie eine gemeinsame Sprache oder Religion, aber auch Habitus, Rituale, Kleidung und die Vorstellung einer gemeinsamen Vergangenheit, ist der zentrale Aspekt, an dem Individuen ihren subjektiven Glauben an eine Gemeinschaft anknüpfen und an dem sie Gemeinschaftshandeln und damit tatsächliche Vergemeinschaftung ausrichten. Weber ist allerdings der Meinung, das wesentliche Moment der Herstellung kollektiver Identität oder Identifikation benötige die Abgrenzung von einem Dritten, also die Vorstellung »des Anderen« (vgl. Leggewie 1994: 51). Diese Abgrenzung kann über alle Merkmale konstruiert werden, die auch Basis des Gemeinsamkeitsglaubens sind (vgl. Weber 2008: 306, 313). »Der so entstehende deutliche Kontrast in der Lebensführung pflegt dann auf beiden Seiten die Vorstellung gegenseitiger »Blutsfremdheit« zu wecken, ganz unabhängig vom objektiven Sachverhalt.« (Ebd.: 310) Bei Weber hat die Abgrenzung die Konnotation der Überhöhung über »die Anderen« und ist im Kontext politischen Handelns immer an Machtbestrebungen geknüpft (vgl. Delitz 2018: 103f.).

2.1.3 Niklas Luhmann: das Kollektiv zwischen In- und Exklusion

Weniger explizit finden sich auch in Niklas Luhmanns Systemtheorie Einsichten über kollektive Identität und ihre zentralen Konstruktionsmechanismen. Im Terminus der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung verbindet er die Mechanismen von Inklusion und Exklusion, in denen sich die Bedingungen der Teilnahme an einer Gesellschaft ausdrücken (vgl. Luhmann 1994: 43). Während sie in segmentären und stratifizierten Gesellschaften vor allem Individuen betreffen und der Exklusion in der Regel immer eine Inklusion in ein anderes Teilsystem folgt, verändert sich dieses Verhältnis mit der Herausbildung funktional differenzierter Gesellschaften (vgl. ebd.: 21f., 40). Aufgrund der steigenden Komplexität und Ausdifferenzierung von Teilsystemen und einer damit einhergehenden Verminderung ihrer Inklusionsfähigkeit »werden »elaboriertere Selbstbeschreibungen« nötig« (Luhmann zit.n. Delitz 2018: 116), die zur »imaginären Konstruktion von Einheit des Systems« (ebd.: 115), also zur Vereindeutigung von Kollektivzugehörigkeit, beitragen. »Semantiken kollektiver Identität« (Delitz 2018: 115) der Selbstbeschreibung, wie von Volk oder Nation, sollen die »Einsicht [verdecken; V.D.], dass die Gesellschaft nur noch als »paradox und tautologisch« [...] zu identifizieren« ist (ebd.). Der Selbstbeschreibung als »Fixierung der eigenen Identität« folgt die Exklusion dabei »wie ein logischer Schatten« (Luhmann 1994: 43). In diesem Kontext bildet sich dann auch eine »Exklusionspolitik« (ebd.: 23) heraus, die ein abstraktes Anderes bezeichnet und ausschließt, ohne dass an sie eine »Auffangregelung« (ebd.: 40) anschließt. Insgesamt tritt die Effektivität der Inklusion hinter die der Exklusion zurück (vgl. ebd.: 40f.). Versteht man die Selbstbeschreibung funktional differenzierter Gesellschaften als Artikulation kollektiver Identität, dient sie der Herstellung von Sinnhaftigkeit und Ordnung in Form

einer Komplexitätsreduktion, die – maßgeblich über abstrakte Exklusion – die Inklusion aller Teilsysteme suggeriert, wo sie nicht (mehr) gegeben ist.

2.1.4 Bernhard Giesen: kulturelle Codes kollektiver Identität

Alle drei theoretischen Vorüberlegungen zu kollektiver Identität fließen in den (makro-)konstruktivistischen Ansatz von Bernhard Giesen ein. Die Typologie, die er zum Teil in Zusammenarbeit mit dem israelischen Soziologen Shmuel Eisenstadt entwickelte, fußt dabei vor allem auf Durkheims Kollektivbewusstsein und Webers Gemeinsamkeitsglauben sowie den respektiven religionssoziologischen Konzepten. Die drei kulturellen Codes, die er herausarbeitet – primordial, traditional, universalistisch –, sollen die Komplexität des Phänomens kollektiver Identität und ihrer sozialen Konstruktion abbilden und erfassbar machen (vgl. Giesen 1999: 9).

Unter kollektiver Identität verstehen Eisenstadt und Giesen zunächst einen Prozess symbolischer Konstruktion, bei dem Gemeinsamkeit und Fremdheit erzeugt werden. Dabei ist die Grenzziehung genauso elementar wie die Herstellung von Gleichheit im Binnenraum und die Regulierung von Inklusions- und Exklusionsprozessen, also der ›Teilnahmebedingungen‹. Diese historisch und situativ kontextabhängigen Konstruktions- und Ordnungsprozesse sind auf ein Set symbolischer Codes angewiesen, die sie erst ermöglichen (vgl. Eisenstadt/Giesen 1995: 74). Sie können sich zum Beispiel – und hier wird bereits der Anschluss an Weber erkennbar – auf eine »geteilte Illusion über Abstammung und Vergangenheit, Blutsverwandtschaft und geschichtliche Mission« (Giesen 1999: 12) beziehen. Sie müssen allerdings nicht nur geglaubt, sondern auch über Rituale, Traditionen und Sitten inszeniert werden. Dadurch bleiben gleichzeitig die Konstruktionsmechanismen kollektiver Identität und ihre gemeinsamkeitsstiftenden Aspekte latent und erscheinen als objektiver Orientierungsrahmen für die soziale Gemeinschaft als quasi-natürlich (vgl. Eisenstadt/Giesen 1995: 73). Ähnlich wie Durkheim und Luhmann hebt damit auch Giesen die stabilisierende und komplexitätsreduzierende Funktion kollektiver Identitätsentwürfe hervor.

Unter Rückbezug auf Edward Shils (der zwischen *primordial*, *personal*, *sacred* und *civil ties* differenziert [Shils 1957]), schlagen Eisenstadt und Giesen drei kulturelle Codes vor und unterscheiden zunächst zwischen *primordiality*, *civility* und *culture/sacredness* (vgl. Eisenstadt/Giesen 1995). Später arbeitet Giesen diese weiter aus und formuliert sie zu *primordialen*, *traditionalen* und *universalistischen* Codes kollektiver Identität um (Giesen 1999). Hierzu stützt er sich auf unterschiedliche konstruktivistische Konzeptionen von Gemeinschaftsbildung, die er alleinstehend für unzureichend hält: das Priestertrugmodell, bei dem ein*e von unmoralischen Eigeninteressen motivierte*r Ideolog*in ein desorientiertes Opfer verführt; das Versicherungsmodell, bei dem Gemeinschaftlichkeit auf der Kosten-Nutzen-Kalkulation der Individuen beruht; das Ritualmodell, bei dem Gemeinschaftlichkeit zentral über die Wiederholung egalisierender Rituale hergestellt und nach innen und außen abgesichert wird; und das kulturalistische Modell, bei dem Gemeinschaftlichkeit auf gemeinsame kulturelle Symbole gestützt wird (vgl. Giesen 1999: 12–19). Daraus leitet er kontextualisierende Distinktionsfaktoren und »Wahlverwandtschaften« (ebd.: 31) ab, die die basalen Grenzziehungsprozesse ergänzen oder begünstigen, wie politische und ökonomische Teilungsprinzipien oder ästhetische und erkennt-

nisleitende Prämissen. Die Kopplung kollektiver Identitätsmerkmale an andere soziale Realitäten und Institutionen trägt zu ihrer Verankerung und Latentwerdung bei und verschleiert damit ihren alltäglichen Konstruktionscharakter (vgl. ebd.).

Mithilfe der drei kulturellen Codes soll jeweils eine »idealtypische Landkarte« (Giesen 1999: 27) der latenten, alltäglichen und kulturellen Konstruktionsprozesse kollektiver Identität – der Grenzziehung und -aufrechterhaltung, der Organisation des Binnenraums, der Bewältigung des Fremden – und ihre Einbettung in historische und situative Kontexte sowie wahlverwandte symbolische Strukturen entstehen, mit der Formen von Gemeinschaftlichkeit als Phänomene kollektiver Identität analysiert und beschrieben werden können (vgl. ebd.: 31).

Primordialität

Primordiale Codes konstruieren Unterscheidungen, die sich auf *scheinbar* ursprüngliche und unveränderbare Merkmale und Differenzlinien beziehen, wie Geschlecht, Ethnizität, Verwandtschaft etc. Dadurch werden sie, auch weil sie sich häufig auf Körperlichkeit beziehen, im Raum der Natur verortet, einem für Diskurs und Veränderung scheinbar unzugänglichen Bereich (vgl. Eisenstadt/Giesen 1995: 76f.; vgl. Giesen 1999: 32). Diese »Geschichtslosigkeit« verleiht primordialen Grenzen einen hohen Grad an Latenz und dementsprechender Stabilität. Während sie einen maximalen Kontrast zum Außen erzeugen, suggerieren sie im Binnenraum eine potenzielle Gleichheit aller Mitglieder. Ein Übertritt von außen in diesen Binnenraum ist in dieser Konstellation nur sehr begrenzt möglich, da er die Gefahr birgt, die soziale Konstruiertheit der Grenze offenzulegen. Daher wird sie durch zwei zentrale Konstruktionsmodi geschützt: Reinigungsrituale zur Herstellung innerer Homogenität und der in Teilen damit verknüpften Dämonisierung der Außenwelt (vgl. Giesen 1999: 34–37).

Reinigungsrituale werden neben Initiationsritualen am häufigsten in alltäglichen Essens- und Reinheitsvorschriften manifest. Ihr Fokus liegt vor allem auf der Beseitigung aller »Spuren der Außenwelt« (Giesen 1999: 34), die dadurch als unrein gekennzeichnet und nicht selten moralisch aufgeladen wird (vgl. ebd.: 34f.). Die Andersartigkeit der Außenwelt wird dabei ebenso naturalisiert wie die Gleichheit im Binnenraum. Aus diesem Grund werden die Anderen weder als missionierbar noch assimilierbar angesehen – sie sind schlichtweg *anders* und haben nicht die Voraussetzungen, die für eine Zugehörigkeit notwendig wären. Statt dieses Defizit als Minderwertigkeit in Form von Schwäche zu interpretieren, wird das Außen auf Basis der Unveränderlichkeit seiner Andersartigkeit mit einer »starken und feindlichen Identität versehen, welche die Existenz der primordialen Gemeinschaft bedroht« (ebd.: 36–37).

Die Imagination des übermächtigen Anderen führt bei primordialen Identitätskonstruktionen oft dazu, dass das Fremdbild im Gegensatz zum Selbstbild viel klarer formuliert ist, was dann lediglich den positiven Kontrast zu »den Anderen« bildet. Ein historisches Beispiel hierfür ist der Rassismus und rassistische Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts, aber auch neuere Islambilder, wie sie sich auch in der vorliegenden Arbeit wiederfinden. Sowohl die Differenz- als auch die Identitätskonstruktion im Rahmen primordial kodierter Identität basiert auf Reduktionsprozessen – auf das Natürliche, das Wesentliche, das Reine (vgl. Giesen 1999: 41f.).

Traditionalität

Im Gegensatz zu den primordialen Codes, die einen starken Gegenwartsbezug aufweisen, schöpfen traditionale Gemeinschaften ihre kollektive Identität aus dem Bezug auf die Vergangenheit. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft reguliert sich »auf der Grundlage der Vertrautheit mit impliziten Regeln des Verhaltens, mit Traditionen und sozialen Routinen« (Giesen 1999: 42). Die fehlende Explikation, die damit einhergeht, stärkt zwar die Latenz der Codierung, kann aber im Gegensatz zu den primordialen Grenzen verhältnismäßig leicht durch Wissenserwerb überwunden werden. Durch die Partizipation an den Ritualen und Traditionen der traditionellen Gemeinschaft können nicht-wissende Outsider*innen ohne gesondert ritualisierten Übertritt zu wissenden Insider*innen werden. Das verändert auch die Rolle »der Anderen«, gegenüber denen hier keine prinzipielle Feindschaft, sondern eine Indifferenz besteht (vgl. Eisenstadt/Giesen 1995: 80f.; vgl. Giesen 1999: 48). Trotz der leichten Überwindbarkeit der Grenzen unterliegen sie dennoch Prozessen der Konstruktion und Aktualisierung durch Erinnerungsrituale, spezifische Lokalitäten und Personalisierungen.

In den Erinnerungsritualen wird über die Aneignung der Vergangenheit eine überzeitliche Kontinuität konstruiert und erfahrbar gemacht. Die Zukunft ist in dieser Konzeption nur insofern relevant, als sie eine Fortführung der Vergangenheit darstellt. Neben solchen Inszenierungen findet die Aktualisierung aber auch im Alltag statt, zum Beispiel durch bestimmte Begrüßungsformeln oder traditionelle Kleidung (vgl. Giesen 1999: 44). Eine besondere Rolle in traditionellen Gemeinschaften und ihren Grenzkonstruktionen nehmen Repräsentationen ein, zum Beispiel in Form der »Gründungsmythen«, von denen auch Weber spricht. Auf sie wird in Ritualen, in Form von bestimmten Orten, Personen oder Ereignissen Bezug genommen. Eine bestimmte Ortsgebundenheit steht dabei auch für die »Selbstbeschränkung« traditionaler Gemeinschaften, denn sie erheben in der Regel keine expansiven Ansprüche (vgl. ebd.: 48–54).

Universalität

Ganz anders sieht es bei universalistisch codierten Gemeinschaften aus: Ihre primäre Grenzkonstruktion konzipiert Giesen in starker Anlehnung an Durkheims Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Sie verläuft zwischen einem Diesseits und einem Jenseits, auf das hingearbeitet werden muss. Obwohl die Diesseits/Jenseits-Dichotomie mit einer starken Erlösungsfiktion verbunden ist, ist sie nicht an religiös geordnete Gemeinschaften gebunden, sondern kann auch ein bestimmtes Verhältnis von Gegenwart und Zukunft kodieren (vgl. Giesen 1999: 54f., 60). Das spiegelt sich auch in der ursprünglich doppelten Benennung des Codes als »*culture or sacredness*« wider (Eisenstadt/Giesen 1995: 76). Unterschieden wird zwischen den Glaubenden/Wissenden und den (Noch-)nicht-Glaubenden/(Noch-)nicht-Wissenden. Diese Unterscheidung geht im Vergleich zu den vorherigen Codierungen mit einer ausgeprägten Missionierungsintention einher, die auch das Bild »des Anderen« bestimmt (vgl. Giesen 1999: 56). Solange diese nicht missioniert sind, werden sie als »empty natural objects requiring cultural formation and identity« (Eisenstadt/Giesen 1995: 83) und damit als minderwertig angesehen. Beispiele für die universalistische Codierung kollektiver Identität finden sich sowohl in

den missionierenden Weltreligionen als auch im Zivilisationsglauben der europäischen Kolonialmächte.⁷

Die universalistische Codierung kollektiver Identität versieht die Gesellschaften auf diese Weise mit einer spezifischen Fortschrittslogik, die unabhängig davon ist, ob sie religiös oder säkular begründet ist. Damit verbunden ist eine ständige Ausweitung der Außengrenzen, die es einerseits erfordert, sie ständig neu zu artikulieren und konstruieren (vgl. Giesen 1999: 60f.). Sie erfordert andererseits eine Stratifizierung des Binnenraums, in dem zwischen Lai*innen und ›Virtuos*innen‹ oder Wissenden und *Nicht-so-sehr*-Wissenden unterschieden wird (vgl. Eisenstadt/Giesen 1995: 83f.). Als zentrale Modi der Grenzziehung und -überwindung werden hier Pädagogisierung und Opferrituale, die Erfindung des Neuen und die Umdeutung und Veränderung der Welt eingesetzt.

Mit der Pädagogisierung ist hier eine besondere Gestaltung des Grenzerhalts gemeint, die den Grenzübertritt immer mitdenkt. Die Grenze wird unter Einbezug des Ziels errichtet, ›die Anderen‹ durch Missionierung oder Bekehrung zum Teil des Binnenraums zu machen und damit auf den Pfad der ›Erlösung‹ zu bringen. Das Jenseits, in dem diese Erlösung zu finden ist, kann auch eine säkular begründete Zukunftsvorstellung, wie die ökonomische Gleichheit aller, sein (vgl. Giesen 1999: 60f.). Im stratifizierten Binnenraum ist der ›Aufstieg‹ bzw. die Bewegung von der Peripherie ins Zentrum ebenfalls pädagogisiert und insbesondere in religiösen Gemeinschaften stark ritualisiert: in der katholischen Kirche zum Beispiel durch Kommunion, Firmung und Priesterweihe oder in *Scientology* über die verschiedenen Stufen des *Clear*.⁸ Ein weiterer Modus des ritualisierten Grenzübergangs oder Aufstiegs ist das Opferritual, bei dem sich die »identitätsschwachen Außenstehenden« (ebd.: 59) durch die Inszenierung ihrer Hingabe zum Neuen als »identitätsstarke[...] Wissende[...]« (ebd.: 57) beweisen können. Die aus diesen Praktiken hervorgehende andauernde Verlagerung von Grenzen muss durch die steti-ge Erfindung dieses Neuen kompensiert werden. Mit der ständigen Bewegung und Progression, die die universalistische Codierung in besonderem Maß prägen, gehen einerseits die kontinuierlichen Umdeutungen und Veränderungen der Welt im Streben auf das Jenseits, die Zukunft, das Heilige oder eine höhere Stufe von Moral oder Vernunft einher. Andererseits führt sie zu einer kritischen Abwendung von der Vergangenheit und hebt sich dadurch stark von traditionellen und primordialen Codes kollektiver Identität

-
- 7 Mit ›Zivilisationsglaube‹ soll hier auf die missionarischen Motive des europäischen und nordamerikanischen Kolonialismus verwiesen sein, die von dem Glauben geprägt waren, den Kolonisierten das ›Gut‹ der Zivilisation bringen zu müssen. Diese Vorstellung basierte auf (sich zwischen den nationalen Kontexten unterscheidendem) rassentheoretischen, evolutionistischen und ethnologischen ›Wissen‹ und stellte einen wichtigen Bestandteil der Legitimierung ihrer Herrschaftsprojekte dar (vgl. El-Mafaalani 2021: 30; vgl. Geulen 2014: 78–86; vgl. Hund 2007: 63f.; vgl. Osterhamel 2002: 20f.).
- 8 Am einfachsten lässt sich *Clear* als eine Art höheren Bewusstseinszustand beschreiben, der über die Teilnahme an unterschiedlichen Prozessen der sog. *dianetics* erreicht werden kann. *Dianetics* beschreibt Scientology selbst als »spiritual healing technology« (Church of Scientology International o.J.a), durch die »unerwünschte Empfindungen und Emotionen, irrationale Ängste und psychosomatische Beschwerden« (Church of Scientology International o.J.a) gelindert werden sollen. Eine Person, die *Clear* erreicht hat, hat keinen ›reactive mind‹, also keine irrationalen Gedanken und Gefühle, mehr (vgl. Church of Scientology International o.J.b).

ab (vgl. ebd.: 60) – überraschenderweise auch durch das starke Maß an Moralisierung, das in die Grenzziehungsprozesse eingebettet ist. Eine Ähnlichkeit zur traditionellen Codierung gibt es dagegen in der Utilisierung von Erinnerungsritualen, allerdings nicht zur Herstellung von Kontinuität, sondern zur Erzeugung des Bruchs mit einer negativ aufgeladenen Vergangenheit. Ein Beispiel hierfür ist das öffentliche Zelebrieren einer gemeinschaftlichen Schuld in der Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus.

Die drei kulturellen Codierungen kollektiver Identität erfassen als zentrale Merkmale ihrer Konstruktion jeweils unterschiedlich ausgestaltete Modi der Konstruktion (1) eines Binnenraums und (2) eines sich dazu verhaltenden Außen sowie (3) die Abgrenzungsmechanismen, die beide Sphären voneinander trennen und die Transition zwischen ihnen regulieren. Alle Konstruktionsprozesse sind dabei im Kontext situativer und historischer Bedingungen zu betrachten, die als begünstigende oder behindernde Faktoren relevant werden können. Dementsprechend treten die drei Formen kollektiver Identitätskonstruktion auch nicht isoliert voneinander auf, sondern überlagern sich in komplexer Weise. Giesens Typologie stellt so eine Analysehilfe für historische, aber auch komplexe Gegenwartsphänomene bereit.

Aufbauend auf den dargestellten Ansätzen wird kollektive Identität hier nicht als eine vorgängige Identität von Kollektiven verstanden, sondern als eine »realitätserzeugende« (Delitz 2018: 28) und damit wirkungsmächtige soziale Konstruktion *durch* Individuen und Kollektive. Als eine komplexe Verknüpfung geteilter Wissensbestände erzeugt sie Ordnung, Verbindlichkeit und letztlich die Vorstellung von Gesellschaft selbst. Einer der Kernaspekte der Konstruktion kollektiver Identität ist die Grenzziehung zwischen Innen und Außen. Dabei wird einerseits im Inneren auf Basis verschiedener Aspekte, wie Sprache, Religion, Habitus und allgemeine Lebensweise, Gemeinsamkeit hergestellt und nicht selten aus diesen Kulturmerkmalen eine Abstammung abgeleitet. Andererseits ist in vielen Fällen die »Identifizierung via Differenzierung« (ebd.: 25), also die Abgrenzung nach außen, von größerer Bedeutung für die Konstruktion kollektiver Identität und kann eine kohärente Gemeinsamkeitskonstruktion im Inneren ersetzen. Das Eigene besteht dann als positiver Kontrast zu einem negativ klassifizierten Anderen.

Unabhängig vom Modus der Konstruktion kollektiver Identität müssen ihre Bestandteile und die inneren und äußeren Grenzen kontinuierlich »gepflegt« werden. Das heißt, sie unterliegen einem ständigen Prozess von Konstruktion, Aktualisierung und Modifizierung. Neben (alltäglichen) Ritualen, Sitten und der Fixierung in kollektiven Repräsentationen ist eine zentrale Produktions- und Vermittlungssphäre kollektiver Identität der öffentliche Diskurs. Das gilt insbesondere für stark differenzierte und mediatisierte Gesellschaften, bei denen ein alltägliches Erleben von Kollektivität fehlt oder überkomplex erscheint. Diese Perspektive hebt dann auch noch einmal hervor, dass kollektive Identität, entgegen dem, was sie selbst vermitteln soll, in ständigem Wandel begriffen und in teils kontroversen, stark affektgeladenen und politisch motivierten Aushandlungsprozessen begriffen ist. Dementsprechend ist auch die Untersuchung der Konstruktionsprozesse kollektiver Identität in dieser Arbeit auf die Diskursebene gerichtet. Dabei zeigt vor allem die Typologie von Bernhard Giesen, dass kollektive Identität keine eindeutig bestimmbare Größe ist, sondern aus unterschiedlich komplexen, sich überlagernden Wissensbeständen und Ungleichheitsverhältnissen konstruiert

wird und sich ständig weiterentwickelt. Die darauf aufbauenden Zugehörigkeiten sind immer fragil. Dabei ist gerade die Stabilisierung der Kollektivitätsfiktion durch die Konstruktion unterschiedlicher Ordnungsstrukturen, sei es das ›Wir-Bewusstsein‹ in Abgrenzung zu einem Äußerem, um effektiv innere Differenzen (z.B. Klassen- und Geschlechterunterschiede) zu überlagern, oder die Illusion von Kontinuität über die Erfindung einer gemeinsamen Geschichte und einem geteilten Ursprung, eine zentrale Funktion kollektiver Identität. Auf diese Weise ordnen Vorstellungen von ihr nicht nur das Individuum in einen größeren Kontext ein, sondern helfen bei der Komplexitätsreduktion und sinnhaften Ordnung immer unübersichtlicher werdender Realitäten.

2.2 Fremdheit oder die Konstruktion des Anderen

In diesem zweiten Abschnitt soll der Fokus nun weg von kollektiver Identität als explizite Konstruktion *des Eigenen* hin zu zentralen Phänomenen der Konstruktion *des Anderen* gelegt werden, obwohl, wie bereits gezeigt, »[k]ollektive Fremdbilder immer auf kollektive Selbstbilder bezogen [sind]« (Roepert 2021: 41). Dieses Verhältnis ist nicht notwendigerweise negativ oder hierarchisch besetzt, wird aber paradoxerweise mit wachsender Radikalität der Grenzziehungsprozesse enger, denn je expliziter die Konstruktion des Anderen ist, desto prägnanter kommt darin das Eigene als positive Kehrseite zum Ausdruck (vgl. Rommelspacher 2002: 11ff.). Die Differenzbildung bis hin zur Feindschaft zum Anderen ist dabei oft weniger das Ergebnis »aktuell erlebter Beziehung[en]« (ebd.: 20), sondern muss vielmehr als »Niederschlag einer langen Geschichte der Auseinandersetzung und eines tradierten ›Wissens‹ über die Fremden« (ebd.) verstanden werden. Solch historisch gewachsene und situativ aktualisierte Fremdbilder werden dann in gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen und Ordnungsgefügen gegenwärtig, die sich in der Moderne vor allem in Differenzkategorien wie Geschlecht, Klasse, ›Rasse‹ und in letzter Zeit auch wieder vermehrt Kultur und Religion ausdrücken.

Solche Ausgrenzungsprozesse führen in den meisten Fällen allerdings nicht zu einem radikalen Ausschluss des Anderen *aus* der Gesellschaft, sondern gehen mit Möglichkeiten einher, ihm eine produktive Position *in* der Gesellschaft zuzuweisen. Daher sollen im folgenden Kapitel nach der Betrachtung unterschiedlicher Phänomene der Fremdeheitskonstruktion und der Exklusion des Anderen (Kap. 2.2.1) in einem zweiten Schritt die zum Teil paradoxen Weisen der Inklusion des Anderen (Kap. 2.2.2) diskutiert werden. Der Fokus im ersten Teil liegt dabei vor allem auf Rassismusphänomenen, die im Rahmen der Fragestellung das zentrale und verbindende Element der relevanten Differenzkategorien bilden.

2.2.1 Modi der Exklusion

Hinter der verallgemeinernden Rede über die Konstruktion des Anderen (auch ›Veränderung‹) verbergen sich eine Vielzahl komplexer sozialer, kommunikativer und diskursiver Prozesse, für die die Sozialwissenschaften je nach Kontext unterschiedliche und vor allem unterschiedlich eindeutige Konzepte entwickelt haben. Im Kontext von Rassismus und Kulturalismus, die folgend im Zentrum stehen, haben sich dafür einerseits spezi-