

›Identität‹ in politischer Kultur, Demokratietheorie und der Identitären Bewegung

Wolfgang Bergem

Einleitung: Das Interesse an Fragen der Identität

Ein zentraler Strang in dem seit einigen Jahren wieder stärkeren Interesse an politischer Kultur ist ein Bündel von Fragen nach Identität. Diese Fragen zielen nicht nur auf das Ich eines Individuums, sondern auf die Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Anderen, auf das Verhältnis zwischen der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt, und dem, was man als fremd empfindet. Dieses offenkundig gestiegene Bedürfnis nach Selbstverortung, Selbstverständigung und Selbstvergewisserung speist sich aus verschiedenen subjektiven Erfahrungen von Verunsicherung und Orientierungsverlust, aus Infragestellungen tradierter Orientierungsrahmen und gewohnter Sinngebungen. Dass Identität als etwas zu Rekonstruierendes oder auch neu zu Konfigurierendes empfunden wird, kann als Krisenindikator gedeutet werden, denn Identität tritt generell nur als Problem in Erscheinung, als eine Aufgabe oder als Postulat. Sie ist somit nie »zu einem Problem ›geworden«; sie konnte überhaupt nur als *Problem* existieren, sie war von Geburt an ein ›Problem‹, wurde als Problem *geboren*« (Bauman 1997: 134, Hervorh. i. O.). *Identität* dient heute als Schlüsselbegriff für das Verständnis eines Verlangens nach Integration, Kohärenz und Sinn, einer Sehnsucht geradezu nach Sicherheit, Heimat und Verwurzelung. Wenn Zygmunt Bauman in den 1990er Jahren das »moderne ›Problem der Identität‹« darin erkannt hat, »eine Identität zu konstruieren und sie fest und stabil zu halten«, und das »postmoderne ›Problem der Identität‹« vor allem darin, »die Festlegung zu vermeiden und sich die Optionen offenzuhalten« (Bauman 1997: 133, Hervorh. i. O.), kann das Problem der Identität mehr als zwanzig Jahre *nach* dieser postmodernen Diagnose darin ausgemacht werden, nach aller Vermeidung von Festlegung und Bindung und dem Offenhalten aller Optionen in Identitätsfragen zumindest ein Stück Boden unter den Füßen wiederzugewinnen oder als Restbestand zu erhalten.

Ihre Verbindung mit Sicherheitsbedürfnissen macht Fragen der Identität in Zeiten, die als unsicher und krisenhaft wahrgenommen werden – unabhängig davon, inwieweit sie das faktisch sind –, politisch prekär. Denn diese Fragen beziehen

sich nicht nur auf ein personales Selbst in der Spannung von *sameness* und *selfhood* (in der Konstellation, »the same with it self and no other« [Locke 1987: 328] zu sein) und in der Differenz zwischen den mit den beiden Fragen »qui suis-je?« und »que suis-je?« (Ricœur 1990: 147) charakterisierten Formen von Ipse-Identität und Idem-Identität, sondern sie zielen außer auf »Who am I?« auch auf »Where do I belong?« (Lynd 2001: 13). Sie problematisieren also nicht nur, wer und was jemand sei, sondern auch, wohin jemand gehöre, zu welchen Gruppen von Menschen er oder sie Zugehörigkeit empfinde. Die Fragen nach Identität fokussieren nicht allein die intrapersonalen Aspekte eines Individuums, sondern ebenso dessen soziale Realität. Sie beziehen sich damit auf gesellschaftliche Gruppen, auf wie auch immer generationell, geschlechtlich, beruflich, sozio-kulturell, religiös, ethnisch, national, regional oder etwa auch durch Bindungen an Fußballvereine abgrenzbare Kollektive. Indem lieb gewordene Gewissheiten über die Welt der Politik – internationale Bündnisse und supranationale Integration, das Parteiensystem und das Wahlverhalten wie die Modi politischen Entscheidens und der Stil politischer Kommunikation – derzeit zunehmend als flüchtig erlebt werden und kulturelle, zum Beispiel religiöse Verankerungen lose geworden sind, steigt der Bedarf an individueller Sicherung durch Gruppenzugehörigkeiten, die dort, wo sie rar oder dünn geworden sind, nunmehr emphatisch aufgebaut oder mit Verve revitalisiert werden, teilweise auch symbolisch inszeniert und expressiv zelebriert werden.

Fragen nach Identität (vgl. Bergem 2005: 36-133) werden nicht nur vom Einzelnen gestellt und zu beantworten versucht, sondern auch von dessen sozialer Umwelt. Die Selbsterkenntnis eines Individuums erfolgt daher nicht unabhängig von der Zuerkennung bestimmter Eigenschaften und der Anerkennung durch andere. So wie Selbstidentifikation auf Mitteilung, auf Spiegelung und Wahrnehmung durch andere zielt, verarbeitet sie stets auch Fremdzuschreibungen von Merkmalen und ist daher ein sozialer Prozess. Personale Identität ist daher erstens die von Faktoren, die wie Ort und Zeitpunkt der Geburt der optionalen Verfügbarkeit des Einzelnen entzogen sind, gegebene, zweitens die gegenüber dem Gestaltungswillen des Individuums offene, im Verlauf eines Lebens erworbene und stets neu zu erwerbende und drittens die von anderen Menschen zugeschriebene und damit dem Subjekt potentiell eingeschriebene Identität. Je mehr die gegenwärtig zunehmenden Kontingenzerfahrungen Identität kompensatorisch zum Gegenstand der Reflexion machen, umso weniger wird die Selbstverständlichkeit ihrer Gegebenheit, die anders als in der Vormoderne nicht mehr durch geschlossene Weltbilder, Transzendenzbezug und soziale Milieus bereitgestellt wird, anerkannt. Je mehr jedoch die Individualität von Einzelnen – etwa durch Prozesse kultureller Globalisierung oder durch die Entwicklung der Genforschung, die kurz davor oder auch bereits im Begriff ist, den Menschen über die Schwelle zum Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit zu rücken – als von Anonymität bzw. biotechnologischer Verfügbarkeit bedroht wahrgenommen wird, desto stärker fällt das Verlangen aus,

das Selbst als unverwechselbar zu erleben und Personalität in Identität zu begründen.

Die Beziehung zwischen der ersten und zweiten bzw. je nach Adressatin oder Adressat in der gegebenen Kommunikationssituation zwischen der ersten und dritten Person Singular wie Plural, in der sich personale bzw. kollektive Identität ausprägt, ist ein Verhältnis der Reziprozität von Integration nach innen und Distinktion nach außen. Ihre Ausprägung erfolgt in der wechselseitigen Bezüglichkeit von Orientierungen an Homogenität oder zumindest einer kohärenten Einheit im Inneren und Markierungen von Differenz und Abgrenzung zur Umgebung. Der positiv identifizierenden, in einem Bestand eigener Werte oder Merkmale fundierten Integration steht als Komplement die *ex negativo* identifizierende Distinktion gegenüber. So wie sich im distinktiven Modus personale Identität durch die Definition der Beziehung zwischen der eigenen Person und anderen Individuen ausbildet, wird kollektive Identität durch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der jeweils zu identifizierenden Eigengruppe und den realen oder erfundenen Kennzeichen einer oder mehrerer Fremdgruppen konstruiert, durch das Benennen von Unterschieden zu ihnen. Sowohl innere Homogenisierung in Form eines Herausstellens von Übereinstimmung oder Ähnlichkeit zwischen Mitgliedern eines Kollektivs im Rekurs auf Gemeinsamkeiten ethnischer Art in Abstammung, Geschichte oder Religion oder demotischer Art in Willensbekundungen, Wertüberzeugungen oder politischen Zielsetzungen auf der einen Seite als auch Grenzziehungen zu den Mitgliedern anderer Kollektive auf der anderen Seite sind konstitutiv für die Entstehung und den Erhalt kollektiver Identitäten.

Im Unterschied zur Verwendung des Identitätsbegriffs in der Philosophie, die objektive Identität als ontisches Prädikat ins Zentrum stellt (vgl. z.B. Hegel 1991: 123-150), und auch zum Identitätsverständnis der Psychologie, der, wie vor allem bei Erikson (vgl. 2013: 123-212), Ich-Identität als eine in der Adoleszenz zu erringende Entwicklungsstufe des Individuums gilt, bezieht die sozialwissenschaftliche Rezeption des Begriffs der Identität ihren spezifisch sozialwissenschaftlichen Sinn erst dadurch, dass die Vorstellung, ein Individuum habe eine Identität, auf Gruppen oder ganze Gesellschaften übertragen wird. Dadurch, dass von einer vorausgesetzten personalen Identität auf die Existenz einer kollektiven Identität geschlossen wird, bezeichnet der Begriff der kollektiven Identität in doppelter Weise Gemeinsamkeit und Unterscheidung. Er fokussiert, was Individuen mit bestimmten anderen Individuen verbindet und gleichzeitig von anderen Individuen trennt. Die Übertragung der Vorstellung von Übereinstimmung, Gleichheit und Einheit von einem Individuum auf eine Gruppe von Individuen stellt eine Figur uneigentlichen Sprechens dar, eine Metapher. Mit dieser Metaphorisierung wird auch der Doppelcharakter eines individuellen Sich-Identifizierens, das die Feststellung von Gleichheit oder auch nur Ähnlichkeit mit anderen Personen ebenso bedeuten kann

wie die Feststellung der Unterschiedlichkeit von anderen, und damit die Ambiguität des personalen Identitätsbegriffs auf die Ebene des Kollektivs transportiert.

Im Kontext kollektiver Identitäten bezeichnet der Identitätsbegriff nicht mehr, wie im primordialen Fall personaler Identität, dass eine Person mit sich selbst, mit ihrem Wesen, ihrem Ich oder Selbst oder mit sich selbst über Zeit hinweg identisch ist. Der Begriff hebt hier vielmehr darauf ab, dass eine Person im Bezug auf bestimmte Aspekte mit anderen Personen übereinstimmt oder auch nur Übereinstimmung empfindet und insoweit mit diesen ›identisch ist‹. Die somit bezeichnete Identität einer Gruppe kann auch bei Wechsel der Gruppenmitglieder relativ konstant bleiben, was durch gruppenspezifische Prozesse der Sozialisation und Enkulturation ermöglicht wird. Konkurrierend oder auch komplementär wirksame Kategorien wie geschlechtliche und generationelle, berufliche und soziale, religiöse und weltanschauliche, ethnische, nationale, sub- und supranationale Zugehörigkeiten oder auch Bindungen an politische und soziale Bewegungen und Organisationen stellen dem Einzelnen in der Gegenwart verschiedene, mehr oder weniger wahlweise verfügbare Referenzrahmen für komplexe und situativ variable Prozesse der Identifikation bereit. Damit erzeugen sie einen generellen Mischungs- bzw. Fragmentierungscharakter der Vergemeinschaftungsergebnisse des Subjekts und fördern einen Typus fluider und prozesshafter Identität.

Die in einem Referenzrahmen wie etwa der Nation ausgeformte Identität ist dann nur noch eine Facette einer zunehmend multiplen Identität; sie ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein Aspekt mit individuell verschiedenem Wirkungspotential auf die Identität einer Person. In deutlichem Unterschied zu fundamentalistischen Auffassungen, die in personaler und kollektiver Identität ein durch Abstammung und Herkunft fest verbürgtes, statisches und unentrinnbares Erbe erkennen, gilt aus westlich-liberaler Sicht die Identität von Individuen und Kollektiven als plurales, dynamisches und entsprechend offenes Gebilde. Inwieweit diese Diversifikation von Gemeinschaftserfahrungen in den gegenwärtigen Gesellschaften des Westens nun als produktive Mischung und willkommene Chance gesellschaftlicher und kultureller Entwicklung begrüßt oder als Verlust von Mitte und Einheit und schädliche Fragmentierung beklagt und politisch befehdet wird, ist eine Frage der politischen Kultur.

›Identität‹ in Konzepten politischer Kultur

In ihrer ersten systematischen Konzeptualisierung durch Gabriel A. Almond und Sidney Verba (1963) behandelte die politische Kulturforschung Aspekte kollektiver Identität nur am Rande. In der *Civic-Culture*-Studie vom Anfang der 1960er Jahre – »a bold and incautious book«, wie Verba in einer späteren Retrospektive auf dieses Alte Testament der politischen Kulturforschung zutreffend urteilte, wobei er

auch klar machte, dass wenn dieses Buch vorsichtiger, weniger »foolhardy«, gewesen wäre, »there would be [...] less to criticize, but also less to remember that was worth criticizing« (1980: 394f. und 409) – standen Orientierungen gegenüber politischen Objekten im Zentrum: »The political culture of a nation is the particular distribution of patterns of orientation toward political objects among the members of the nation« (Almond/Verba 1963: 14f.). Es ging vor allem um die verstandesmäßigen, emotionalen und wertenden Haltungen gegenüber dem politischen System in seiner Ausdifferenzierung in das System als Ganzes, seine Input- und seine Output-Strukturen sowie die Rolle der eigenen Person im politischen Prozess (vgl. ebd.: 15-17).

Die jeweils rund 1.000 Befragten in den fünf Untersuchungsländern USA, Großbritannien, Bundesrepublik Deutschland, Italien und Mexiko wurden aber auch gefragt, auf was sie in ihrem Land am meisten stolz seien. Bei dieser Frage, die in Richtung kollektiver Identifikation weist, führten die interviewten Westdeutschen der Ära Adenauer nicht wie die US-Amerikaner und die Briten die politischen Institutionen an (die in deren politischen Systemen in lange währenden Traditionen von Verfassung, Rechtsstaat und Parlamentarismus verankert sind), sondern nannten am häufigsten die Charaktereigenschaften der Bevölkerung und das ökonomische System der Bundesrepublik (in dessen Rahmen die Westdeutschen einer verbreiteten Sicht zufolge Nachkriegsboom und Wirtschaftswunder erzielen konnten) (vgl. ebd.: 102). Die Akzeptanz des politischen Systems war demnach vor allem durch wirtschaftlichen Erfolg begründet; dieser Pragmatismus einer Gesellschaft, die nur wenige Jahre nach dem Ende der NS-Diktatur noch skeptisch gegenüber allen hochgesteckten Erwartungen an die Politik gestimmt war, erinnert an die Zeit nach 1848, in der die Enttäuschung über das Scheitern der im Vormärz politisch artikulierten liberalen, nationalen und demokratischen Hoffnungen für einen Großteil des Bürgertums den Anlass darstellte, sich von der Politik ab- und stärker der Wirtschaft zuzuwenden, zumal die bereits vor der 48er Revolution beschleunigte Industrialisierung das Interesse an ökonomischer Leistung begünstigte (vgl. Bergem 1993: 78-80).

Die Frage nach dem Verhältnis gegenüber dem eigenen Staat benennt ein Objekt politischer Identifikation und gibt daher Auskunft über politische Identität. Die Orientierung der Bundesbürger gegenüber dem neuen demokratischen System wurde in der *Civic-Culture*-Studie mit den Begriffen »political detachment« und »subject competence« als distanziert und sehr pragmatisch, als fast zynisch beschrieben (Almond/Verba 1963: 428-439; vgl. auch Verba 1965b: 140-146, 153 und 162). Das in Umfragen ermittelte Bekenntnis der Westdeutschen zur Demokratie wurde von der amerikanischen politischen Kulturforschung noch bis in die 1960er Jahre hinein als »lip service« (Verba 1965b: 137) interpretiert. Dieser äußerlich bleibende und als übertrieben eingeschätzte Pragmatismus gab den Forschern zu Misstrauen Anlass, da er die innerliche Bindung an das politische System vermissen lasse, die

eine stabile Demokratie benötige. Die zurückgenommene, nüchterne, teilweise zynische Haltung der Westdeutschen der Nachkriegszeit gegenüber allem Politischen war zum einen Ausdruck einer noch erkennbaren Kontinuität von autoritären, unpolitischen, etatistischen und eskapistischen Traditionen politischer Kultur (vgl. Bergem 2013: 121-125), zum anderen ist sie vor dem Hintergrund der Erfahrung der Überpolitisierung in der nationalsozialistischen Diktatur zu erklären. Darüber hinaus kann mit Klaus von Beyme gefragt werden, »ob die deutschen Zyniker nicht weitgehend bloß einen in der ganzen westlichen Welt vorherrschenden Zynismus in bezug auf die nationale Identität Deutschlands nachvollzogen«, denn die von dem deutschen Politikwissenschaftler wahrgenommene

»Inkonsequenz der Haltung der westlichen Nationen, die Teilung von Nationen für ein Unrecht zu halten, sie gleichzeitig aber aus Gründen der Sicherheit und Bequemlichkeit [...] in Deutschland verhältnismäßig positiv zu bewerten, [können] bei den Betroffenen eigentlich nur Zynismus und Apathie in dieser Frage hervorrufen« (von Beyme 1987: 80f.).

Insgesamt stehen Einstellungen im Zentrum der von Almond und Verba begründeten Forschungstradition zur politischen Kultur und nicht Vorstellungen, auf die Karl Rohe mit der analytischen Unterscheidung von politischer Sozialkultur und politischer Deutungskultur den Akzent verlagern hat (1987: 41-44; 1990: 340f.). Vorstellungen sind auf einer tieferen Ebene politischer Kultur angesiedelt und liegen näher bei Fragen der Identität als Einstellungen. Die gesellschaftlich verankerten Vorstellungsmuster der politischen Soziokultur ergeben sich demnach aus überlieferter Tradition, eigenen Erfahrungen sowie den wahrgenommenen Sinn- und Deutungsangeboten und bilden in ihrer spezifischen Selektivität den Rahmen für politisches Handeln. Die politische Deutungskultur hingegen umfasst die politischen Ideen und Interpretationsangebote, die als das »politische Design« eines Herrschaftssystems affektive Bindungen herstellen. Funktional differenziert Rohe zwischen politischer Kultur als politischer Lebensweise, in der die fundamentalen politischen Vorstellungen gleichsam als ungeschriebene Verfassung einer Gesellschaft die politischen Beziehungen konditionieren, und politischer Kultur als politischem Weltbild, in dem Bilder, Theorien und Ideologien von politischer Organisation entworfen werden (1987: 44-46). In Rohes Verständnis von politischer Kultur als politischem »Sinn, der auch sinnenfällig werden muß« (1990: 337), wird symbolische Politik nicht in pauschaler Ideologiekritik als bloße Ersatzpolitik abgetan; vielmehr erhält sie als affektive und ästhetische Ausdrucksdimension politischer Kultur einen ähnlichen konstitutiven Stellenwert wie deren kognitive und normative Inhaltsdimension.

Es war vor allem die kulturalistische Kritik am Konzept der politischen Kultur, die mit diesem Begriff auch Aspekte kollektiver Identität einschloss. Auf Grundlage einer Kritik an einem verkürzten Kulturbegriff und in einer auch historischen Di-

mensionierung des Konzeptes sollte *politische Kultur* nicht mehr bloß eine spezifische Aggregation von Einstellungen der Bürger gegenüber dem politischen System erfassen, sondern auch Sprache, Symbole, Erinnerung, Rituale, Mythen und andere Narrationen oder auch Architektur und weitere visuelle Repräsentationen als politisch-kulturelle Manifestationen ins Auge fassen (vgl. etwa Dörner 2003: 593-605; Greiffenhagen 2009: 20-27; Pickel/Pickel 2006: 106-111 und 123-132; Schuppert 2008: 57-80 und 589-655; Schwelling 2001). Methodisch trennen sich die Wege der politischen Kulturforschung damit in den etablierten empirisch-analytischen und einen mittlerweile breit ausgebauten hermeneutisch-interpretativen. Auch als Untersuchungsobjekte dieses vergrößerten methodischen Instrumentariums konnten Formationen kollektiver Identität zu einer relevanten Dimension politischer Kultur werden. Das bezog und bezieht sich keineswegs bloß auf nationale Identität: In Deutschland beispielsweise wird die im 19. Jahrhundert dominant gewordene nationale Identifikation bei aller ihr eigenen Persistenz heute ausbalanciert und teilweise auch kontrapunktiert von postnationalen Orientierungen an universalistischen Prinzipien, partialnationalen Selbstdefinitionen in West- oder Ostdeutschland, subnationalen Beheimatungen in der Region, binationalen Hybridbildungen von Identität mit Bindungen an die Herkunftsländer von Migranten sowie von supranationalem Zugehörigkeitsempfinden zu Europa oder zur Europäischen Union.

In David Eastons systemtheoretischem Konzept politischer Unterstützung gilt »diffuse support for the political community« im Sinne einer Identifikation mit der politischen Gemeinschaft, die neben den personalen Mitgliedern eines politischen Systems auch deren grundlegende Wertemuster und einen darauf gegründeten Gemeinschaftssinn umfasst, noch vor der bedingungslosen Unterstützung des Regierungssystems und der politischen Herrschaftsträger als wichtige Quelle für Legitimität und eine auch bei Systemstress fortbestehende Stabilität eines politischen Systems (vgl. 1965: 247-340). Mit seiner Differenzierung einerseits der Objekte politischer Unterstützung in die politische Gemeinschaft, die politische Ordnung und die Herrschaftsträger einschließlich ihrer politischen Outputs und andererseits der Typen politischer Unterstützung in eine spezifische, auf instrumentelle Abwägungen individueller Vor- und Nachteile beruhende, kurzfristige und potentiell volatile Unterstützung und eine so generalisierte wie diffuse, in bestimmten Werten oder auch affektiv verankerte und dauerhaft stabile Unterstützung hat Easton nicht nur der politischen Kulturforschung eine stärkere Systematisierung bereitgestellt, sondern auch deren Perspektive auf die politische Identifikation der Bürgerinnen und Bürger gerichtet.

Die heute in der politischen Kulturforschung gängige Verwendung des Identitätsbegriffs zur Kennzeichnung eines offen bleibenden Resultats von Selbst- und Fremdzuschreibungen von Eigenschaften verschieden abgrenzbarer Großgruppen, das sich als Ergebnis sozialer Interaktion und Kommunikation aus den reziproken Prozessen der Integration einer Gruppe und ihrer Abgrenzung

gegen andere herstellt, geht auf eine begriffliche und konzeptuelle Anleihe aus der Sozialpsychologie zurück. Diese sozialpsychologisch orientierte Bedeutung des Begriffs unterscheidet zwischen den beiden Dimensionen personaler und kollektiver Identität und zielt auf das Selbstverständnis eines Individuums, einer Gruppe oder einer Gesellschaft, dessen Stabilität und Kontinuität auf Integration, Kohäsion und Konsens basieren, dessen Dynamik und Pluralität hingegen von Konflikten, Widersprüchen und Dissens motiviert werden. Diese Identifikationen beziehen sich auf die Vergangenheit in Form eines kollektiven Gedächtnisses, das die Erinnerungen an gemeinsam erlebte oder auch erlittene Ereignisse rekonstruiert und tradiert, auf die Gegenwart in Form eines Orientierungsrahmens bei der aktuellen Wahrnehmung und Ordnung von Informationen zur Herstellung von Sinn sowie auf die Zukunft in Form antizipierender Projektionen möglicher Entwicklungen. Während der weiter gefasste Begriff der kulturellen Identität die symbolisch codierten, inszenierten und ritualisierten Repräsentationen sozialer Inklusion und Exklusion bezeichnet, ist der engere Terminus der politischen Identität an der Legitimation von Herrschaft orientiert und damit auf die Unterstützungsbereitschaft von Menschen gegenüber ihrem politischen System gerichtet. »Participation tends to produce responsibility« (Verba 1965a: 557): Die mit politischer Identität verknüpfte Akzeptanz eines politischen Systems und das entwickelte Gefühl von Verantwortlichkeit für das Gemeinwesen werden vermittelt über die Chancen zu politischer Beteiligung und Einflussnahme der Bürgerinnen und Bürger – in Demokratien.

›Identität‹ in der Demokratietheorie

So wie Identität zum einen als gesellschaftlich verankertes und kulturell tradiertes Merkmal eines Kollektivs zu den Stabilitäts- und Persistenzbedingungen politischer Systeme gehört und zum anderen als Gegenstand einer bestimmten *policy*, der Identitätspolitik, auf das Verhältnis zwischen Integration und Diskriminierung von Minderheiten zielt, so fokussiert *Identität* schließlich als Prädikat der Demokratietheorie die Frage nach politischer Performanz im Blick auf die Realisierung des Prinzips der Volkssouveränität. Die Demokratietheorie kennt den Begriff der Identität im Zusammenhang der identitären Demokratie. Dieses (einzig) genuin politikwissenschaftliche Verständnis von Identität ist in der politischen Ideengeschichte der Demokratie verwurzelt und bezeichnet die Gleichheit oder Übereinstimmung von Herrschern und Beherrschten zur Gewährleistung direkt ausgeübter Volkssouveränität.

Zwei politische Denker vor allem, ein Utopist und ein Staatsrechtslehrer, stehen als Paten für die identitäre Demokratielehre: Jean-Jacques Rousseau und Carl Schmitt. In Rousseaus *Contrat social* von 1762 gilt die Identität zwischen Regieren-

den und Regierten als Hauptmerkmal einer guten politischen Ordnung. Die von ihm unterstellte Identität zwischen natürlicher Sittlichkeit und praktischer Vernunft bedingt die Identität zwischen dem Willen des Einzelnen und dem der Gemeinschaft, damit die Identität zwischen Volk und Gesetzgeber sowie die zwischen Gesellschaft und Staat, wobei diese Identitäten bei ihm in der Idee der absoluten Volkssouveränität inkarniert, in der Konstruktion des Gemeinwillens konkretisiert und im Denkbild des politischen Körpers metaphorisiert werden. Wenn die gesamte Bürgerschaft zur Durchsetzung eines apriorischen Gemeinwillens die legislative Gewalt unmittelbar und die exekutiven Kompetenzen im Sinne administrativer Funktionen durch einen eng an die Ausführung der Gesetze gebundenen Verwaltungskörper ausübe, so Rousseau im *Gesellschaftsvertrag*, seien Sicherheit und Freiheit gleichermaßen gewährleistet (vgl. 1981: 288-290 und 349 und 352). Als Voraussetzung der *volonté générale* dürfe die unveräußerliche und unteilbare Souveränität des Volkes auf keinen Fall, wie in der Idee politischer Repräsentation vorgesehen, für die Gesetzgebung delegiert und von Mandatsträgern vergegenwärtigt werden.

In seiner demokratietheoretischen Bedeutung taucht der Begriff *Identität* bei Rousseaus nicht auf; im *Contrat social* ist im Kapitel über die Zivilreligion nur von »l'identité des Dieux« die Rede (Rousseau 1964: 460). Das heißt aber nicht – wie Lutz Niethammer meint (vgl. 2000: 85 und 92) –, dass die zu Rousseau führende Spur der identitären Demokratietheorie erst später von Carl Schmitt gelegt worden sei, obwohl Rousseau eigentlich hierfür nicht in Anspruch genommen werden dürfe. Unbestreitbar entwickelt Carl Schmitt auf der Suche nach einem attraktiven Fahnenwort seinen Identitätsbegriff, mit dem er in diesem Zusammenhang auf Homogenität und Einheit des Volkes zielt, im expliziten Bezug auf Rousseau. In seiner *Parlamentarismus*-Schrift von 1923 weist er die Ausführungen Rousseaus im *Contrat social* als »für das demokratische Denken fundamental« sowie »einer alten Tradition« entsprechend aus; er postuliert als »Kern des demokratischen Prinzips [...] die Behauptung einer Identität von Gesetz und Volkswillen« und führt zur Definition der Demokratie »eine Reihe von Identitäten« an:

»In diese Reihe gehören: Identität von Regierenden und Regierten, Herrscher und Beherrschten, Identität von Subjekt und Objekt staatlicher Autorität, Identität des Volkes mit seiner Repräsentation im Parlament, Identität von Staat und jeweilig abstimmendem Volk, Identität von Staat und Gesetz, letztlich Identität des Quantitativen (ziffernmäßige Mehrheit oder Einstimmigkeit) mit dem Qualitativen (Richtigkeit des Gesetzes). Alle solchen Identitäten sind aber nicht handgreifliche Wirklichkeit, sondern beruhen auf einer Anerkennung der Identität« (Schmitt 1969: 34-36).

In seiner *Verfassungslehre* von 1928 wird Schmitt noch deutlicher, indem er Demokratie explizit als »Identität von Herrscher und Beherrschten, Regierenden und Re-

gierten, Befehlenden und Gehorchenden« definiert, in »der substanziellen Gleichheit [...] die wesentliche Voraussetzung der Demokratie« ausmacht und postuliert:

»In der reinen Demokratie gibt es nur die Identität des wirklich anwesenden Volkes mit sich selbst, also keine Repräsentation. Mit dem Wort ›Identität‹ ist das Existenzielle der politischen Einheit des Volkes bezeichnet zum Unterschied von irgendwelchen normativen, schematischen oder fiktiven Gleichheiten. Demokratie setzt im Ganzen und in jeder Einzelheit ihrer politischen Existenz ein in sich gleichartiges Volk voraus, das den Willen zur politischen Existenz hat« (Schmitt 1965: 234f.)

Bei Rousseau kommt das so explizit nicht vor. Er kennt weder die existentialistische Fundierung noch den völkischen Einschlag dieses gemeinschaftlich-identitären Demokratiebegriffs. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Rousseau, ohne das im 18. Jahrhundert erst wenig übliche Wort *l'identité* zu verwenden, in seiner Theorie der Volkssouveränität mit der Vorstellung von Übereinstimmung und Gleichheit oder auch Wesenseinheit argumentiert, so dass er dabei implizit eine Identitätslehre der Demokratie entwickelt. In seinem 1755 erschienen *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* beschreibt Rousseau ein Land, in dem er gerne geboren worden wäre; in diesem Idealstaat haben der Souverän und das Volk »un seul et même intérêt«; da diese Interessenidentität nicht möglich sei – außer wenn Volk und Souverän »une même personne«, also personell identisch, seien –, wünscht sich Rousseau, als realistischere Wahl also, unter einem »gouvernement démocratique, sagement tempéré« geboren worden zu sein (1964: 112). Rousseaus Favorisierung einer durch Weisheit gemäßigten demokratischen Regierung bei seiner fiktiven, aber die Bedingungen der Wirklichkeit anerkennenden Wahl des eigenen Geburtsortes erschwert es, der These von einer »reservierte[n] Einstellung zur Demokratie« bei Rousseau (Schmidt 2010: 91) oder der von einem »demokratiskeptischen Rousseau« (Niethammer 2000: 94) zu folgen.

Im *Contrat social* identifiziert Rousseau die Herrschenden mit den Beherrschten dadurch, dass er im Gesellschaftsvertrag, der eine »wechselseitige Verpflichtung von Öffentlichkeit und Einzelwesen« enthalte, jeden Einzelnen, »indem er gewissermaßen einen Vertrag mit sich selbst schließt, [als] auf doppelte Weise verpflichtet [ansieht], nämlich als Glied des Souveräns gegenüber den einzelnen und als Glied des Staates gegenüber dem Souverän« (1981: 282). Das demokratietheoretische Komplement zur Identität, die Repräsentation, lehnt Rousseau in dieser Abhandlung nachdrücklich ab:

»Die Souveränität kann nicht repräsentiert werden, und zwar aus demselben Grund, aus dem sie nicht veräußert werden kann; sie besteht wesentlich im Gemeinwillen, und der Willen läßt sich mitnichten vertreten: er ist er selbst, oder aber er ist ein anderer; einen Mittelweg gibt es nicht. Die Abgeordneten

des Volkes sind also nicht seine Repräsentanten, noch können sie dies sein; sie sind nur seine Beauftragten und können nichts endgültig beschließen. Jedes Gesetz, welches das Volk nicht selbst bestätigt hat, ist nichtig; es ist kein Gesetz. ... [S]obald ein Volk sich Repräsentanten gibt, ist es nicht mehr frei; es ist nicht mehr« (1981: 350 und 352).

Demnach kann keine Rede davon sein, dass bei Rousseau die Identität bzw. die Identifizierung der Regierenden mit den Regierten als Vorstellung nicht vorkomme. Damit ist auch die Ansicht, Carl Schmitt habe zur Aufwertung seines Leitbegriffs *Identität* Rousseau eine demokratietheoretische Identitätslehre untergeschoben, die der Schweizer Wahlfranzose gar nicht vertreten habe, nicht zu vertreten und Niethammers (2000: 120) Präsentation des Verständnisses von Demokratie als Identität von Regierenden und Regierten als einer Erfindung von Carl Schmitt nicht haltbar. So wenig wie Niethammers Annahme einer identitätstheoretischen Usurpation Rousseaus durch Schmitt zutrifft, wird jedoch auch Ernst Fraenkels simplifizierende Identifikation in seinen Ausführungen über »vulgärdemokratisches Denken«, Schmitts Anti-Pluralismus sei »echter Jean Jacques Rousseau« (sic, Fraenkel 1991: 307), dem irisierenden Œuvre des vielseitigen Autodidakten und über die Aufklärung hinausweisenden staatsphilosophischen Aufklärers gerecht.

Zwar erkennen sowohl Rousseau als auch Carl Schmitt das Wesen der Demokratie in der Identität zwischen Regierenden und Regierten; jedoch zeigt sich im Zustandekommen dieser Identität der entscheidende Unterschied zwischen den identitären Demokratietheorien der beiden Denker: Während die Identität zwischen Herrschenden und Beherrschten bei Rousseau endogen entsteht, insoweit sie in der Übereinstimmung zwischen dem Willen des Einzelnen und dem Willen der Gemeinschaft fundiert ist, wird die demokratische Identität bei Schmitt exogen generiert. Sie stellt sich erst mit einer Homogenität des Volkes ein, die in erster Linie auf der Außenabgrenzung gegenüber einem gemeinsamen Feind beruht (vgl. Schmitt 1963: 27): Zur »wirkliche[n] Demokratie«, die im Gegensatz zu Parlamentarismus und Liberalismus stünde und keineswegs im Gegensatz zur Diktatur, gehört laut Schmitt »notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen« (1969: 13f. und 41). Nicht politische und rechtliche Gleichheit, sondern »Artgleichheit« (Schmitt 1933: 42) ist im »anthropologischen« und »politischen Pessimismus« (Klunder 2017: 109 und 90) des Carl Schmitt die Bedingung für Demokratie. Rousseaus identitäre Demokratielehre betont Integration, Schmitts Vorstellung von Demokratie zielt hingegen vor allem auf Distinktion.

Die von Rousseau begründete demokratietheoretische Bedeutung des Identitätsbegriffs als Gleichheit oder Übereinstimmung zwischen Regierenden und Regierten prägt die Verwendung des Terminus mit und stellt für die Politikwissen-

schaft nicht bloß einen von der heute dominierenden sozialpsychologischen Bedeutung als ›kollektive Identität‹ abgesonderten semantischen Nebenaspekt dar. Was auf den ersten Blick als bestenfalls geistesgeschichtlich interessant erscheinen mag, führt vielmehr ins Zentrum der politologischen Dimension von Identität, in der das Verhältnis zwischen *zoon politikon* und *polis* zu erkunden ist, in der zur Analyse ansteht, wie Interessen, Konflikt und Konsens, Herrschaft und Macht von Prozessen der Identitätsbildung beeinflusst werden und diese beeinflussen. Die Verknüpfung von Identität mit Konflikt und Macht wird nicht zuletzt in einer aktuell virulenten Verwendung des Begriffs der Identität erkennbar: Carl Schmitts demokratietheoretische Homogenitätsvorstellung grundiert das Identitätsverständnis der sogenannten ›Identitären‹.

›Identität‹ in der Identitären Bewegung

Mit einem besonderen Akzent konnte das demokratietheoretische Prädikat der Identität zum zentralen Referenzpunkt in einem aktuellen Phänomen in real existierenden Demokratien werden: Im Folgenden ist die Rede von der Begriffsverwendung bei den Identitären, in der Identitären Generation oder auch der Identitären Bewegung. Diese völkisch und ethnopluralistisch orientierte Bewegung entstand – nicht zufällig – in Frankreich. Dort hatte die *Nouvelle Droite* mit ihrem Wortführer Alain de Benoist und dem Thinktank *Groupe de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE), den de Benoist mit Dominique Venner und weiteren Aktivisten aus dem Milieu nationalistischer und neofaschistischer Studentenorganisationen 1968 gegründet hatte, dem rechtsextremen Spektrum eine intellektuelle Fundierung mit theoretischen Anleihen bei den Autoren der Konservativen Revolution der Weimarer Republik bereitgestellt, als sich nach der Jahrtausendwende die Identitären formierten.

Nachdem in der Folge eines gescheiterten Mordanschlags auf Präsident Jacques Chirac auf den Champs-Élysées am 14. Juli 2002 die rechtsextreme Gruppierung *Unité Radicale* verboten worden war, gründeten Fabrice Robert und Philippe Vardon mit anderen 2003 den regional und europäisch orientierten *Bloc Identitaire* mit der anfangs als dessen Jugendorganisation firmierenden Formation *Jeunesse Identitaire*, die ab 2005 als eigenständige Gruppierung aufgetreten ist, bevor sich 2012 die *Génération Identitaire* als Nachfolgerin etablierte. Damit kann sich der seit 2009 auch als politische Partei – in Konkurrenz zum damaligen *Front National* – zu Wahlen antretende *Bloc Identitaire* der politischen und strafrechtlichen Verantwortung für die von der *Génération Identitaire* verübten Gesetzesverstöße wie die Besetzung des Daches einer Moschee oder das Eindringen in Büros des *Parti Socialiste* entziehen. Nachdem sich die *Génération Identitaire* 2012 einer größeren Öffentlichkeit bekannt gemacht hatte, indem 30–40 ihrer Aktivisten das Dach der sich im Bau

befindlichen Moschee von Poitiers besetzt und Banner mit der Jahreszahl 732 und dem Lambda-Symbol entrollt hatten, wurde sie zum Vorbild für die Gründung anderer identitärer Gruppen in Europa. Der in schwarz-gelber Farbgebung präsentierte griechische Buchstabe Lambda wurde fortan zum gemeinsam verwendeten Logo aller identitären Gruppierungen; entlehnt wurde dieses Symbol einer blutrünstigen Hollywood-Produktion aus dem Jahr 2006, der Comic-Verfilmung 300, die den Kampf der Spartaner und ihrer griechischen Bündnispartner gegen die übermächtigen Perser in der Schlacht bei den Thermopylen im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. thematisiert. Ganz unabhängig von den historischen Realitäten gelten zum Teil bereits in dem Film und vor allem in der Rezeption der Identitären die Spartaner als Vertreter der europäischen Zivilisation und Demokratie gegenüber den nicht-europäischen barbarischen Horden der persischen Eindringlinge. Mit der Jahreszahl 732 wurde bei der Moscheedach-Besetzung auf die Schlacht von Poitiers und Tours verwiesen, in der die Franken unter Führung von Karl Martell die aus Spanien vorrückenden muslimischen Araber militärisch geschlagen haben (vgl. Bruns/Glösel/Strobl 2016: 72-83; Camus 2017: 233-241; Speit 2018c: 42-51). Mit dieser unter Identitären als Startschuss für eine neue Bewegung gefeierten Aktion konnte zum einen auf der ideologischen Ebene die islamfeindliche Haltung der Identitären in Szene gesetzt werden, zum anderen konnte auf der performativen Ebene ein bislang der politischen Linken zugeschriebener aktivistischer Habitus mit rechtsextremen Inhalten verknüpft werden.

Eine breite Aufmerksamkeit durch eine in den Sozialen Netzwerken und auf einschlägigen Internetseiten virale Verbreitung erzielte 2012 auch das Video *Déclaration de guerre* auf der Website der *Génération Identitaire*. Die Aussagen in dem zweieinhalbminütigen Clip, die von Jugendlichen in schwarz-weißen Nahaufnahmen und von pathetischer Musik untermalt präsentiert werden, vermischen Klagen über soziale Missstände und eine Dominanz von 68ern mit ethnopluralistischen und rassistischen Ideologemen; in diesen Aussagen heißt es unter anderem:

»Wir sind die Generation der ethnischen Spaltung, des totalen Scheiterns des Zusammenlebens und der erzwungenen Mischung der Rassen. Wir sind die doppelt bestrafte Generation: Dazu verdammt in ein Sozialsystem einzuzahlen, das so großzügig zu Fremden ist, daß es für die eigenen Leute nicht mehr reicht. Unsere Generation ist das Opfer der 68er, die sich selbst befreien wollten von Tradition, von Wissen und autoritärer [sic!] Erziehung. Aber sie haben es nur geschafft, sich von ihrer Verantwortung zu befreien. [...] Wir glauben nicht mehr, daß »Kha-der« unser Bruder sein kann, wir haben aufgehört an ein »Globales Dorf« und die »Familie aller Menschen« zu glauben. [...] Unser Erbe ist unser Land, unser Blut, unsere Identität. [...] Wir erleben 25 % Arbeitslosigkeit, Sozialschuld, Kollaps von Multikulti und eine Explosion des gegen Weiße gerichteten Rassismus. [...] Glaubt

nicht dies ist nur ein Manifest. Es ist eine Kriegserklärung. Ihr seid von gestern, wir sind von morgen. Wir sind Generation Identitaire.«¹

Nach den Impulsen von Poitiers und des Videoclips der *Génération Identitaire* gründeten sich im Herbst 2012 die ersten identitären Gruppierungen in Deutschland; weitere Ableger der französischen Identitären entstanden in Österreich, Italien, der Schweiz, Schweden, Norwegen, Dänemark, Tschechien und Ungarn. Die Gruppen inszenieren sich nationsübergreifend als neue europäische Jugendbewegung, als metapolitische Kraft und als hippe Gegenkultur mit dem Ziel einer »Kulturrevolution von rechts« (de Benoist 1985b), wie in dem französischen Videoclip angeklungen als Gegenrevolte zu 1968 und in jedem Fall als Avantgarde eines neuen Zeitgeists (vgl. auch den Beitrag von Paula Diehl in diesem Band). Teilweise üben die Identitären eine Scharnierfunktion zwischen völkischem Rechtsextremismus und demokratischem Konservatismus oder auch zwischen verschiedenen Milieus der neurechten Szene aus; in Deutschland tauchen ihre Fahnen gelegentlich bei AfD- und *Pegida*-Demonstrationen auf. Sie verknüpfen ihre Aktionen online und offline, haben sich in den Sozialen Medien und bei öffentlichkeitswirksamen Aktionen wie Flashmobs, Tanz-, Masken- und Hardbass-Kurzauftritten in der Szene einen Namen als Kommunikations- und Spaßguerilla gemacht. So störte im Oktober 2012 eine kleine Gruppe von Aktivistinnen und Aktivisten die Eröffnung der »Interkulturellen Woche« in der Frankfurter Stadtbibliothek durch einen kurzen Auftritt mit Guy Fawkes- und Scream-Masken, begleitet von Hardbass-Musik und Schildern mit dem Lambda-Zeichen, dem Kürzel »IBD« für *Identitäre Bewegung Deutschland* oder auch dem Spruch »Multikulti wegbassen« (vgl. Bruns/Glösel/Strobl 2016:83). Ähnlich wie in Poitiers war eine Aktion in Berlin im Sommer 2016 eine Adaption der politischen Aktionsformen der Sozialen Bewegungen, als es einer kleinen Gruppe von Identitären gelungen war, über dem Brandenburger Tor das gelb-schwarze Lambda-Zeichen der Identitären Bewegung wehen zu lassen und an dem symbolträchtigen Bauwerk ein Transparent mit der Aufschrift »Sichere Grenzen – sichere Zukunft« anzubringen (vgl. Speit 2018d: 19). In einer bundesweit koordinierten Aktion haben Mitglieder der *Identitären Bewegung* Mitte Januar 2019 Gebäude von Parteien und Redaktionen mit Plakaten mit der Frage »Wann problematisieren Sie linke Gewalt?« und dem Lambda-Zeichen beklebt sowie Pflastersteine und Kanthölzer als Symbolisierungen dieser Gewalt vor ihnen abgelegt. Im Ziel standen die Berliner Parteizentrale der SPD sowie Büros der Grünen und Linken in Bayern und Niedersachsen ebenso wie das ARD-Hauptstadtstudio, das Redaktionsgebäude der *taz*, die *Spiegel*-Zentrale in Hamburg und das Bürogebäude

1 URL: <https://www.youtube.com/watch?v=TUyTyg6XnsA>; Übersetzung der deutschen Untertitelung.

der *Frankfurter Rundschau* in Frankfurt a.M. Auf ihrer Website benannte die *Identitäre Bewegung* als Ziel der Aktion: »Die Schreibtischtäter benennen – Protest gegen Linke Gewalt«.²

Der mit dem Zeichen der Spartaner, die den Buchstaben Lambda für *Lakedaimonier*, ein Synonym für *Spartaner*, auf ihre Kriegsschilder gemalt hatten, hergestellte Bezug auf den Kampf der Griechen gegen die Invasion des Persischen Reichs verweist auf eine zentrale Programmatik der Identitären: die kultur-rassistisch begründete Fremdenfeindlichkeit, das Schüren von Angst vor Überfremdung mit der zentralen Denkfigur der angeblichen Gefahr eines »Großen Austauschs« durch »ungebremsste Masseneinwanderung und die daraus resultierende Islamisierung«.³ Gegenwärtig werde, so die Wahrnehmung der Identitären, die europäische Bevölkerung durch Migration gegen eine nichteuropäische ausgetauscht, die vor allem aus Kriminellen und Sozialleistungsbetrügern bestehe und gegen die das Volk Widerstand leisten müsse. Mit dem Konzept des Ethnopluralismus vertritt die Identitäre Bewegung einen kulturellen Rassismus, der nicht mehr biologisch-genetisch, sondern kulturalistisch argumentiert. Die Fremdenfeindlichkeit der Identitären ist zum größten Teil weniger nationalistisch – wie bei der NPD, dem *Rassemblement National* und den meisten Parteien und Gruppierungen im gegenwärtigen Spektrum eines »autoritären Nationalradikalismus« (Heitmeyer 2018: 231-276 und 323-373) – als vielmehr regionalistisch und/oder europäisch begründet, zum Beispiel in der regionalistischen, proeuropäischen und identitären Partei *Alsace d'abord!*⁴ Für die Einstellungen zu Migration und die Integration der Zugewanderten ist der ausschließende Charakter rechtspopulistischer »Grenzpolitik« (Wodak 2016: 54) entscheidend und hingegen zweitrangig, ob die Fremdenfeindlichkeit nationalistisch, regionalistisch oder mit europäischen Bezügen begründet wird.

In der Tradition der in Deutschland aus der Konservativen Revolution bekannten Kulturkampfvorstellungen zielt die Identitäre Bewegung darauf, den Begriff des Volkes ethnokulturell und völkisch sowie den Begriff der Identität kulturalistisch zu besetzen. Die *Identitäre Bewegung Deutschland* plädiert auf einem ihrer Plakate, in Abgrenzung vom rechten wie vom linken Lager bzw. in ihrer Diktion in Abgrenzung von »Nazis« und von »Multikultis«, nicht nur für »die ethnokulturelle Identität, als dynamische Synthese aus ethnischem und kulturellem Erbe«, sondern auch für »die direkte Demokratie, Meinungsvielfalt, und die Freiheit des Einzelnen im Rahmen seiner Gemeinschaft« (zit.n. Hentges/Kökgiran/Nottbohm

2 URL: <https://www.identitaere-bewegung.de/presse/die-schreibtischaeter-benennen-protest-gegen-linke-gewalt/>.

3 URL: <https://www.identitaere-bewegung.de/kampagnen/grosser-austausch/>.

4 URL: www.alsacedabord.org.

2014: 18). Der aus der Konservativen Revolution bekannten Verachtung der liberalen und parlamentarischen Demokratie entspricht die Forderung nach identitärer und direkter Demokratie, um einem »wahren Volkswillen« zum Ausdruck zu verhelfen. Man könnte diese spezifische Forderung nach Demokratie als instrumentelles Demokratiebekenntnis abtun – so wie die Identitären in Deutschland behaupten, weder rechts noch links, sondern identitär zu sein, und im Titel einer programmatischen Schrift für sich postulieren: »100 % Identität – 0 % Rassismus« (zit.n. Speit 2018b: 71). Die Frage, ob dieses Bekenntnis zur direkten Demokratie instrumentell-extrinsisch oder doch aus der Sache selbst, intrinsisch begründet ist, kann mit einem Blick in die Schriften der Vordenker der Identitären Bewegung geklärt werden. Man muss gar nicht auf Guillaume Faye als Stichwortgeber der extremen Rechten und des *Bloc identitaire* in Frankreich hinweisen, der lange Zeit als Mitstreiter von Alain de Benoist in der *Nouvelle Droite* gewirkt hat, bis es 1986 zur Spaltung von GRECE kam und Faye sich dem neuheidnisch-antichristlichen Lager zuwandte sowie auch den Begriff der »identitären Bewegung« geprägt hat (vgl. Bruns/Glösel/Strobl 2016: 75), um zu erkennen, das die Identitären ihre Konzeption des Ethnopluralismus ganz deutlich von Alain de Benoist übernommen haben.

Dieser theoretische Kopf der Neuen Rechte hat eine Vorstellung von einer organischen Demokratie, einer »véritable démocratie« entworfen, die dem Volk als einem »organisme collectif« und einer »entité organique« angemessen sei und die nicht im liberalen, gewaltenteilenden Staat, sondern nur in einem Volksstaat, einem »Etat du peuple« realisiert werden könne; in dieser Form von Demokratie begründe erst die Volkszugehörigkeit Freiheit und politische Rechte der Bürger (de Benoist 1985a: 81, 86 und 32). Die Anleihen bei Carl Schmitt sind im Werk von de Benoist, der nach einer Bio-Bibliographie zu Ernst Jünger (de Benoist 1997) auch eine internationale Bibliographie zu Schmitt (de Benoist 2010) veröffentlicht hat, nicht zu übersehen: In *Vu de droite* belegt er seine Anthologie zeitgenössischer Ideen mit mehrfach mit Zitaten von Carl Schmitt; im Kapitel über *La notion de politique* werden dessen wichtigste Gedanken dargelegt (de Benoist 1978: 216-218). In *Les idées à l'endroit* bezieht de Benoist für seine Idee des *ordre* von dem deutschen Staatsrechtslehrer die Vorstellung eines notwendigen Primats des Politischen für alle Formen menschlicher Aktivität (vgl. 1979: 110). Schmitts Begriff des Politischen ist kaum zu übersehen, wenn Alain de Benoist die »désignation de l'ennemi principal« als »geste »politique« élémentaire« und »acte de courage élémentaire« ausweist (1982: 33; vgl. auch 2001: 128). In einer an Schmitts Freund-Feind-Theorie geschulten »Bestimmung des Gegners« gilt ihm als »Hauptfeind [...] der bürgerliche Liberalismus und der atlantisch-amerikanische »Westen«« (1985b: 131 und 133). Einen von Carl Schmitt geprägten Begriff greift de Benoist in dem Manifest *Die Nouvelle Droite des Jahres 2000* auf, indem er seine Ansichten über die Welt als »Pluriversum« darlegt, und verwendet einen Buchtitel Schmitts, wenn er der These vom Ende der

Geschichte seine Wahrnehmung vom »Zutagetreten eines neuen ›Nomos der Erde‹« entgegengesetzt (1999: 36f.).

In seinem Plädoyer *Vers une démocratie organique* greift de Benoist neben Demokratievorstellungen von Arthur Moeller van den Bruck und Edgar Julius Jung auch Carl Schmitts Empfehlung qualitativer und nicht mehr bloß quantitativer Zustimmungsverfahren auf, um eine direkte, identitär-demokratische Verbindung zwischen Regierenden und Regierten herzustellen und mit der gegenseitigen Identifikation von Volk und Entscheidungsträgern die Idee einer »démocratie incarnée« zu verwirklichen (1985a: 79), eine Idee, die die Identitären später begrifflich zur Idee der »patrie charnelle« verschärft haben, die mit der Vorstellung einer abstammungsbasierten, regionalen und daher »natürlichen« Zugehörigkeit der autochthonen Bevölkerung der modernen Idee des souveränen Nationalstaats entgegengesetzt wird (Camus 2017: 233). Nach der Devise »suum cuique« behauptet de Benoist (1985b: 15) mit seiner Konzeption des Ethnopluralismus eine nur sich selbst genügende Einzigartigkeit der ethnisch bestimmten Kultur jedes Volkes. Er folgert daraus die kulturelle Unvereinbarkeit der Ethnien und fordert deren weltweite Segregation nach territorialen Aspekten. Diese Vorstellung von einer zu konservierenden Heterogenität in sich homogen bleibender Völker greift Schmitts auf den »Pluralismus der Staatenwelt« gemünzte Annahme auf, die politische Welt sei »ein Pluriversum, kein Universum« (1963: 54), und zielt im Grunde auf eine Globalisierung von Apartheid. Mit dem Konzept des Ethnopluralismus ficht die *Nouvelle Droite* und in ihrer Nachfolge auch die Identitäre Bewegung einerseits gegen ethnische Mischungen und kulturelle Fremdbestimmung, andererseits gegen universalistische Ideen und suprastaatliche Menschenrechte. Konsequenterweise denunziert de Benoist die Idee universell gültiger Menschenrechte als naturalistische »Ideologie«, die eine »echte Phobie vor der Gemeinschaft« offenbare, als »nicht stichhaltig[e]« monotheistische »Zwangsvorstellung vom Gleichen« und »Religion des ausgehenden 20. Jahrhunderts (1988: 43f., 48 und 71). Vor allem diese gegen den liberalen Universalismus individueller Menschenrechte gerichtete Frontstellung mit ihrer Behauptung einer absoluten Vorrangstellung der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen verbindet die im Kern anti-aufklärerischen Positionen der *Nouvelle Droite* und der Identitären mit denen Carl Schmitts.

Alain de Benoist hat mit seinen theoretischen Anleihen bei Carl Schmitt, die in seiner neueren Publikation über *Wir und die anderen* (de Benoist 2008) kaum mehr explizit gemacht werden, den – neben oder auch vor Rousseau – wichtigsten Theoretiker der identitären Demokratietheorie ins Zentrum seiner Vorstellungen vom Politischen, von Demokratie und ethno-kultureller Identität gestellt. Diese zentrale Bezugnahme auf das Denken des deutschen Staatsrechtslehrers macht Schmitt auch für die gegenwärtige Identitäre Bewegung, für die die *Nouvelle Droite* »die maßgebliche Wegbereiterin« (François 2017: 209) war, zu einem auf einem Umweg vermittelten Referenzautor. Das stützt die These, dass das Bekenntnis der

Identitären zur direkten Demokratie weniger instrumentell motiviert als vielmehr ideengeschichtlich konzipiert begründet ist. Die der Idee der identitären Demokratie folgende Bezugnahme auf Identität findet sich aktuell nicht nur bei den Identitären, sondern auch in der politischen Praxis demokratischer politischer Systeme.

Coda: ›Identität‹ in Legitimationskontexten demokratischer politischer Systeme

Unbestritten sind die rechtsstaatlich verfassten parlamentarischen und präsidentiellen Demokratien westlicher politischer Systeme viel stärker mit dem Prinzip der Repräsentation verbunden als mit dem der Identität. Dennoch findet sich die Denkfigur einer Gleichheit oder Übereinstimmung zwischen politischen Akteuren und ›dem Volk‹ gelegentlich, wenn es darum geht, die eigene Programmatik, den eigenen Protest, die eigene Kandidatur für ein Amt als idealen Schritt zur Erzielung von Gemeinwohl darzustellen. Dieser Anspruch, eins mit dem Volk zu sein, findet sich, wenn zum Beispiel die rechtspopulistische und fremdenfeindliche Organisation *Pegida* schriftlich oder vokal die Parole »Wir sind das Volk« verbreitet. Das ist, zumal wenn es in Ostdeutschland geschieht, die Beanspruchung einer starken historischen Parallele, da es direkt auf Legitimität, Erlebnis und Erbe der friedlichen Revolution vom Herbst 1989 verweist. Die Anmaßung, als Minderheit so zu tun, als spräche man »im Namen einer Mehrheit«, ist nicht nur »eine historische Fälschung«, sondern geradezu eine »dreiste Lüge« (Prossinger 2015). Identitäre Legitimationsstrategien sind auch mitunter bei der Beanspruchung und Besetzung staatlicher Führungsämter vorzufinden. In Frankreich ist das – wohl auch aufgrund eines bis heute wirksamen Einflusses Rousseaus – beim Verständnis des Amtes des direkt vom Volk gewählten Präsidenten der Republik, von dem man zumindest erwartet, dass er die *grandeur* der Nation verkörpere, auch wenn in der Lehrbuchversion der repräsentativen Demokratie »Verkörperung als totalitäre Versuchung« (Diehl 2018: 28) nicht mehr akzeptabel ist, spürbarer als in Deutschland, wo niemand ernsthaft bezweifelt, dass der Bundespräsident oder auch die Bundeskanzlerin bei aller symbolischen Funktion dem Gesetz unterworfen ist wie jeder andere Bürger auch und nicht als Repräsentant des Volkes wenigstens ein Stückchen über dem Gesetz steht. Daher beschränken sich identitäre Elemente in der Kommunikation über die Besetzung staatlicher Führungspositionen in der Bundesrepublik bestenfalls auf die Vermittlung des Gefühls, in Wahlkämpfen sei der Kandidat »einer von uns« oder die Kandidatin »eine von uns« – vor der letzten Bundestagswahl in typisch sozialdemokratischem Gepränge wieder aufgeführt im Wahlkampf von Martin Schulz.

Im Zusammenhang von identitär-demokratischen Begründungen politischer Legitimation ist ein Blick auf die USA erhellend: Neben starken ideengeschicht-

lichen Anleihen bei Locke und Montesquieu, also einem anti-rousseauistischen Grundzug, in der Ausgestaltung des Systems der *checks and balances* findet sich dort nämlich auch die – formal indirekt vollzogene – Wahl des Präsidenten als des politischen Führers und Staatsoberhauptes durch das Volk. Für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Präsident und Volk war die Inaugurationsrede von Präsident Donald Trump vom Januar 2017 sehr aufschlussreich. Die zentrale Formulierung in dieser Rede im Kontext einer ziemlich rücksichtslos vorgebrachten Kritik am Establishment der Vorgängerregierungen, deren Mitglieder sich auf Kosten des Volkes bereichert und vielfache Not und Elend hinterlassen hätten, lautet: »[...] heute übergeben wir die Macht nicht nur von einer Regierung an die andere oder von einer Partei an die andere, sondern wir nehmen die Macht von Washington D.C. und geben sie an euch, das Volk, zurück.«⁵

Der neugewählte Präsident spricht in dieser Rede vom 20. Januar 2017 als dem Tag, »an dem das Volk wieder zu den Herrschern dieser Nation wurde.« Offenkundig wurde an diesem Januartag jedoch nicht das amerikanische Volk, sondern Donald Trump in sein Amt eingeführt. Das amerikanische Volk hat ihn am 8. November 2016 als Ausdruck der repräsentativen Demokratie und im Rahmen des Wahlsystems der USA zum Präsidenten gewählt, war aber am 20. Januar gar nicht anwesend, um irgendetwas, und wenn es »die Macht von Washington D.C.« wäre, in Empfang nehmen zu können. Die Idee, das Volk müsse vor dem Kapitol anwesend gewesen sein, hat womöglich Trumps Pressesprecher Sean Spicer dazu veranlasst, die Zahlen über die Besucher bei diesem Ereignis deutlich überhöht anzusetzen, was wiederum Trumps Beraterin Kellyanne Conway veranlasst hat, den Begriff *alternative facts* in die politische Kommunikation einzuführen. Der Wahlsieger hat Macht in Empfang genommen, insoweit die Verfassung ihm als dem gewählten Präsidenten bestimmte Herrschaftsbefugnisse zuweist. Trumps Formulierung bezieht ihren Sinn demnach nur aus der Voraussetzung, dass der Präsident und das Volk identisch sind. Aus »We, the people of the United States«, dem sich in der US-Verfassung konsitutierenden Volk, wird bei Donald Trump: »I, the people«. Das ist die Denkfigur der identitären Demokratie. Das identitäre Amtsverständnis impliziert bei Trump, dass er sich als das Volk verkörpernder Präsident, als mit dem Volk gleichsam identischer Präsident tendenziell außerhalb des in den USA bekannten Systems von Kontrollmechanismen und bremsenden sowie machthemmenden Gegengewichten, auch in Form der Presse als einer ›vierten Gewalt‹, sieht. Trumps Empörung über die Berichterstattung zu seiner Person und Amtsführung sowie seine wüsten Beschimpfungen von Journalisten sind demnach nicht (nur) Ausdruck narzisstischer Kränkung, sondern Konsequenz seines Selbstverständnisses nicht nur als Repräsentant, sondern als Verkörperung des amerikanischen Vol-

5 URL: www.zeit.de/politik/ausland/2017-01/rede-amtsantritt-donald-trump-inauguration-komplett/komplettansicht.

kes. Wer nun Trump kritisiert, wird zum Gegner der Demokratie, und wer den mit dem Volk identischen Präsidenten kritisiert, wird zum Feind des Volkes. Mit dieser Denkfigur aus der identitären Demokratietheorie wird das zuweilen grotesk wirkende manichäische Weltbild des US-Präsidenten zumindest nachvollziehbar.

In der Zusammenschau wird deutlich, dass Begriff und Thematik der Identität unter anderem als Gegenstand von Konzepten der politischen Kultur, als grundlegende Vorstellung einer bestimmten Demokratietheorie, als zentrales Thema einer gegenwärtig in Europa zunehmend einflussreichen Bewegung und als Legitimitätsgenerator in der politischen Praxis demokratischer Staaten einen prominenten Ort nicht nur in der politischen Kulturforschung, sondern in der Politikwissenschaft insgesamt beanspruchen kann. Nicht allein, aber primär Aufgabe der politischen Kulturforschung kann es dabei sein, die mit dem »absolut undefinierbar[en]« (Husserl 1984: 118) Begriff der Identität bezeichneten Phänomene zu identifizieren, zu analysieren und zu verstehen.

Literatur

- Almond, Gabriel A./Sidney Verba, 1963: *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, New Jersey.
- Bauman, Zygmunt, 1997: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Aus dem Englischen von Martin Suhr (englische Originalausgabe 1995), Hamburg.
- de Benoist, Alain, 1978: *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, 4. Auflage, Paris.
- de Benoist, Alain, 1979: *Les idées à l'endroit*, Paris.
- de Benoist, Alain, 1982: *Orientations pour des années décisives*, Paris.
- de Benoist, Alain, 1985a: *Démocratie: Le Problème*, Paris.
- de Benoist, Alain, 1985b: *Kulturrevolution von rechts. Gramsci und die Nouvelle Droite*, übersetzt von Charlotte Adelung, Vorwort von Armin Mohler, Krefeld.
- de Benoist, Alain, 1988: *Die Religion der Menschenrechte*. In: Krebs, Pierre (Hg.): *Mut zur Identität. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit*, Struckum, S. 41-73.
- de Benoist, Alain, 1997: *Ernst Jünger. Une Bio-Bibliographie*, Paris.
- de Benoist, Alain, 1999: *Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert*, Berlin.
- de Benoist, Alain, 2001: *Schöne vernetzte Welt. Eine Antwort auf die Globalisierung*, Tübingen u.a.
- de Benoist, Alain, 2008: *Wir und die anderen*, Berlin.
- de Benoist, Alain, 2010: *Carl Schmitt. Internationale Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur*, Graz.

- Bergem, Wolfgang 1993: Tradition und Transformation. Eine vergleichende Untersuchung zur politischen Kultur in Deutschland. Mit einem Vorwort von Kurt Sontheimer, Opladen.
- Bergem, Wolfgang, 2005: Identitätsformationen in Deutschland, Wiesbaden.
- Bergem, Wolfgang, 2013: Zivilcourage in der Bundesrepublik Deutschland. Zum Wandel einer politischen Kultur, in: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung, Bd. 25, Baden-Baden, S. 117-134.
- von Beyme, Klaus, 1987: Politische Kultur, in: Ders./Czempiel, Ernst-Otto/Graf Kielmannsegg, Peter/Schmoock, Peter (Hg.): Politikwissenschaft. Eine Grundlegung, Bd. 2: Der demokratische Verfassungsstaat, Stuttgart u.a., S. 70-86.
- Bruns, Julian/Glösel, Kathrin/Strobl, Natascha 2016: Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa, 2. Auflage, Münster.
- Camus, Jean-Yves, 2017: Die Identitäre Bewegung oder die Konstruktion eines Mythos europäischer Ursprünge. In: Hentges, Gudrun/Nottbohm, Kristina/Platzer, Hans-Wolfgang (Hg.): Europäische Identität in der Krise? Europäische Identitätsforschung und Rechtspopulismusforschung im Dialog, Wiesbaden, S. 233-247.
- Diehl, Paula, 2018: Die Symbolisierung des Volkes in der Demokratie: Eine ikonografische Spurensuche. In: Huhnholz, Sebastian/Hausteiner, Eva Marlene (Hg.): Politische Ikonographie und Differenzrepräsentation (Leviathan Sonderband 34), Baden-Baden, S. 23-47.
- Dörner, Andreas, 2003: Politische Kulturforschung. In: Herfried Münkler (Hg.): Politikwissenschaft. Ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg, S. 587-619.
- Easton, David, 1965: A Systems Analysis of Political Life, New York u.a.
- Erikson, Erik H., 2013: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Übersetzt von Käte Hügel (englische Erstausgabe 1959), 26. Auflage, Berlin.
- Fraenkel, Ernst, 1991: Deutschland und die westlichen Demokratien. Erweiterte Ausgabe (1991). Mit einem Nachwort über Leben und Werk Ernst Fraenkels, hg. von Alexander v. Brünneck (Erstausgabe 1964), Frankfurt a.M.
- François, Stéphane, 2017: Die Nouvelle Droite und der Nationalsozialismus. Zur Wiederaufnahme einer historiographischen Debatte. In: Hentges, Gudrun/Nottbohm, Kristina/Platzer, Hans-Wolfgang (Hg.): Europäische Identität in der Krise? Europäische Identitätsforschung und Rechtspopulismusforschung im Dialog, Wiesbaden, S. 209-231.
- Greiffenhagen, Sylvia, 2009: Theorie(n) der Politischen Kultur. In: Samuel Salzborn (Hg.): Politische Kultur. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, Frankfurt a.M., S. 11-29.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1991: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Fassung von 1830), hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, 8. Auflage, Hamburg.

- Heitmeyer, Wilhelm, 2018: *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung* 1, Berlin.
- Hentges, Gudrun/Gürcan Kökgiran/Kristina Nottbohm, 2014: Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen? In: *Forschungsjournal Soziale Bewegung – Plus*, Supplement zu Heft 3, S. 1-26 (URL: <http://forschungsjournal.de/fjsb-plus>).
- Husserl, Edmund, 1984: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2,1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar (Erstausgabe 1901). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 19/1, hg. von Ursula Panzer, Den Haag u.a.
- Klunder, Jan-Paul, 2017: *Politischer Pessimismus. Negative Weltkonstruktion und politische Handlung(un)möglichkeit bei Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben*, Bielefeld.
- Locke, John, 1987: *An Essay Concerning Human Understanding* (Erstausgabe 1690), hg. von Peter H. Nidditch, Oxford.
- Lynd, Helen Merrell, 2001: *On Shame and the Search for Identity* (Erstausgabe 1958), London.
- Niethammer, Lutz, 2000: *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, unter Mitarbeit von Axel Doßmann, Reinbek bei Hamburg.
- Pickel, Susanne/Pickel, Gert 2006: *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung*, Wiesbaden.
- Prosinger, Wolfgang, 2015: Pegida ist nicht das Volk, in: *Der Tagesspiegel*, 19.01.2015 (URL: <https://www.tagesspiegel.de/politik/vereinnahmung-der-parole-wir-sind-das-volk-pegida-ist-nicht-das-volk/11250492.html>).
- Ricœur, Paul, 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris.
- Rohe, Karl, 1987: *Politische Kultur und der kulturelle Aspekt von politischer Wirklichkeit, Konzeptionelle und typologische Überlegungen zu Gegenstand und Fragestellung Politischer Kultur-Forschung*. In: *Berg-Schlosser, Dirk/Schissler, Jakob (Hg.): Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Opladen, S. 39-48.
- Rohe, Karl, 1990: *Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung*. In: *Historische Zeitschrift*, Heft 2, S. 321-346.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1964: *Œuvres complètes*, Bd. 3: *Du Contrat social. Écrits politiques*, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1981: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, München.
- Schmidt, Manfred G., 2010: *Demokratietheorien. Eine Einführung* (Erstausgabe 1995), 5. Auflage, Wiesbaden.
- Schmitt, Carl, 1933: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg.

- Schmitt, Carl, 1963: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin.
- Schmitt, Carl, 1965: *Verfassungslehre* (Erstausgabe 1928), 4. Auflage, Berlin.
- Schmitt, Carl, 1969: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Erstausgabe 1923), 4. Auflage, Berlin.
- Schuppert, Gunnar Folke, 2008: *Politische Kultur*, Baden-Baden.
- Schwelling, Birgit, 2001: Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem »cultural turn«. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Heft 2, S. 601-629.
- Speit, Andreas (Hg.), 2018a: *Das Netzwerk der Identitären. Ideologie und Aktionen der Neuen Rechten*, Berlin.
- Speit, Andreas, 2018b: Avantgarde rückwärts. Die geistigen Grundlagen der Identitären Bewegung. In: Speit 2018a, S. 56-72.
- Speit, Andreas, 2018c: Identitärer Aufbruch. Die Vorbilder und Vordenker aus Frankreich. In: Speit 2018a, S. 42-55.
- Speit, Andreas, 2018d: Reaktionärer Klan. Die Entwicklung der Identitären Bewegung in Deutschland. In: Speit 2018a, S. 17-41.
- Verba, Sidney, 1965a: Conclusion: Comparative Political Culture, in: Lucian W. Pye/Ders. (Hg.): *Political Culture and Political Development*, Princeton, New Jersey, S. 512-560.
- Verba, Sidney, 1965b: Germany: The Remaking of Political Culture, in: Lucian W. Pye/Ders. (Hg.): *Political Culture and Political Development*, Princeton, New Jersey, S. 130-170.
- Verba, Sidney, 1980: On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript, in: Gabriel A. Almond/Ders. (Hg.): *The Civic Culture Revisited*, Boston und Toronto, S. 394-410.
- Westle, Bettina/Oscar W. Gabriel (Hg.), 2009: *Politische Kultur. Eine Einführung*, Baden-Baden.
- Wodak, Ruth, 2016: *Politik mit der Angst, Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*, Wien und Hamburg.

