



Gunnar Folke Schuppert

Religion und kollektive Identität oder Religion als Gehäuse der Zugehörigkeit

Moderne Gesellschaften sind durch einen hohen Grad kultureller und religiöser Pluralität gekennzeichnet. Globalisierung und transnationale Migration steigern diese Vielfalt noch. Man kann daher heute den Umgang mit kulturellen und religiösen Minderheiten als das zentrale Governance-Problem säkularer Gesellschaften bezeichnen. Der vorliegende Beitrag ist ein Auszug¹ aus dem Buch des Verfassers mit dem Titel „Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften“, das 2017 im Campus Verlag erschienen ist – an dieser Stelle ein Dankeschön an den Verlag für die Abdruckgenehmigung.

Zur Aktualität des Problems

Wie erinnerlich, hatten die Modernisierungs- und die Säkularisierungstheorie gleichermaßen den Niedergang des Religiösen prophezeit, da Religion und Religionspraxis zunehmend privatisiert und vor allem individualisiert würden. In einer individualisierten Welt aber scheine daher für kollektive Identitäten kein Platz mehr zu sein: „[C]ollective identity was frequently considered to be a side effect of basic social structures or as a remainder of traditional lifeworlds which would dissolve on the road to modern universalism and global inclusion.“ (Eisenstadt/Giesen 1995, S. 72)

Stattdessen ist aber offenbar das Gegenteil der Fall: Kollektive Identitäten haben sich keineswegs „on the road to modernity“ aufgelöst, sondern sind mehr denn je Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen; in dem erhellenen Beitrag von Hartmut Rosa zum Begriff der Identität heißt es dazu eindrücklich wie folgt: „Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beobachten Sozialwissenschaftler eine stetige Zunahme der Bedeutung identitätspolitischer Auseinandersetzungen in den modernen Gesellschaften. Die heftigsten sozialen Konflikte [...], so scheint es, werden nicht mehr um Verteilungsfragen oder entlang der ‚Klassenlinien‘ zwischen Kapital und Arbeit geführt, sondern sie verlagern sich immer stärker auf das Feld der Behauptung und Bestreitung legitimer kultureller Identitäten. Dabei geht es fast immer um die rechtliche Anerkennung und kulturelle Akzeptanz der Besonderheiten und Bedürfnisse kultureller Gruppen, oft solcher, die sich in einer Minderheitenposition finden. Die Forderung nach Sprachrechten für Einwanderer oder Minderheiten, nach Gleichbehandlung religiöser Gruppen (etwa bei der Steuereinzahlung, bei der Feiertagsregelung oder im Religionsunterricht), die Frauenbewegung, die Homosexuellenbewegung usw., – sie alle eint die Tatsache, dass es sich erstens um ‚Iden-

titätspolitik‘ in dem Sinne handelt, dass dabei jeweils religiöse, politische, ethnische etc. Identitäten in ihrem Selbst- und Fremdverständnis auf dem Spiel stehen und dass es dabei zweitens stets um Anerkennungsfragen geht. Dieser Entwicklung liegt die theoretische und politische Einsicht zugrunde, dass die Identität eines Menschen sich stets in Anerkennungsbeziehungen entwickelt und entfaltet, und dass fortgesetzte Missachtungserfahrungen beschädigte oder misslingende, diffundierende oder überaus starre und rigide Identitäten zur Folge haben können, weil Selbstbild und Fremdbild unaufhebbar aufeinander verweisen.“ (Rosa 2007, S. 52)

Wenn sich dies so verhält – und daran haben wir keinen Zweifel – dann enthalten Auseinandersetzungen über Gruppenidentitäten nicht nur sozialen, sondern vor allem auch politischen Sprengstoff, eine Konsequenz, die wir angesichts der gegenwärtigen sogenannten Flüchtlingskrise nahezu täglich nachvollziehen können; bei Rosa heißt es dazu klar und deutlich wie folgt: „Nach Honneth (1990) wird [...] das Fehlen dieser Anerkennungsleistungen zum treibenden Motor sozialer Auseinandersetzungen, in denen primär unterprivilegierte bzw. missachtete Gruppen um ihre entsprechende Respektierung kämpfen. Aus dieser Perspektive sind Identitäten stets auch das Ergebnis [...] von historischen Machtkämpfen um die Bedeutung, Stellung und den Wert von Lebensformen, Eigenschaften, Tätigkeiten und Verhaltensweisen und deshalb unaufhebbar politischer Natur. Sie stehen im Zentrum kultureller Auseinandersetzungen (Benhabib 1995).“ (Rosa 2007, S. 52)

Angesichts dieser offensichtlichen Aktualität des Themas „Umgang mit kollektiven Identitäten“ scheint es uns erforderlich zu sein, uns zumindest kurz darüber zu vergewissern, was man sich unter kollektiver und insbesondere kollektiver religiöser Identität eigentlich vorzustellen hat.

¹ Es handelt sich um das Kapitel „Religion und kollektive Identität oder Religion als Gehäuse der Zugehörigkeit“ (S. 159–167) sowie den Abschnitt „Neuaushandlung des öffentlichen Raums“ (S. 242–244).

Was meint kollektive, insbesondere religiöse Identität?

Begriff und Bedeutung kollektiver Identität

Wenn man darüber nachdenkt, was kollektive Identität eigentlich ist, scheint uns die Einsicht von zentraler Bedeutung, dass es keinen Sinn hat, individuelle und kollektive Identität als Gegensätze zu verstehen, da individuelle Identität stets sozial eingebettet ist: „Beantwortet individuelle Identität die Frage ‚Wer bin ich?‘, besteht kollektive Identität in der Antwort auf das korrespondierende ‚Wer sind Wir?‘, die sich im gemeinsamen Praxisvollzug herstellt und ausdrückt. Der Prozess, in dem die erstere aus der zweiten hervorgeht, um danach in beschränktem Maße wieder auf sie zurückzuwirken, stellt einen zentralen Streitgegenstand in der ‚Schlacht um das Selbst‘ zwischen Liberalen und Kommunitaristen dar (Honneth 1993). Das Wir des kollektiven Selbstbestimmungsprozesses ist dabei mit den jeweiligen Identitätskategorien variabel: Wir ‚Katholiken‘, ‚Männer‘, ‚Studenten‘, ‚Naturschützer‘, ‚Raver‘, ‚Europäer‘ etc. Dies macht deutlich, dass die kategorialen Bausteine individueller Identität sich stets auf Kollektive beziehen, die tatsächlich oder vermeintlich durch gemeinsame Erfahrungen, Praktiken, Sprachen, Vorstellungen des Guten etc. miteinander verbunden sind. [...] Zu bedenken ist jedoch, dass sich individuelle Identitätsbildung nicht nur durch eigene Identifikationen, sondern stets auch im Kontext sozialer Identitätszuschreibungen vollzieht (‚Du bist eine Frau‘, ‚ein Jude‘, ‚ein Schwuler‘). Individuen und Gruppen sind daher stets zu einer dialogischen (und konflikthaften) Klärung kollektiver Identität gezwungen: Was bedeutet es, eine Frau, ein Jude, schwul zu sein? Daraus resultiert der identitätspolitische Kampf um Anerkennung von Minderheiten, der seit den 1990er Jahren in den politischen Auseinandersetzungen demokratischer Staaten stark an Gewicht gewonnen hat. Autoren, die einer kommunitaristisch republikanischen Position zuneigen, argumentieren darüber hinaus, wer wir sind und sein wollen, eine Voraussetzung für die politische Gestaltung demokratischer Gemeinwesen bilde (Taylor 1992; Honneth 1994; Rosa 1998).“ (Rosa 2007, S. 51 f.)

Angesichts dieses überzeugenden Befundes kann es nicht überraschen, dass vielen religiöse Identität und insbesondere die Identität von Religionsgemeinschaften geradezu als Paradebeispiel kollektiver Identität gilt: „Alle fünf Merkmale“² – so lesen wir bei Leszek Kotakowski – „an denen eine kollektive ‚Person‘ sich als ein deontisches ens erkennt, das seine Identität über die Zeit bewahrt, findet man eindeutig wieder in der Art und Weise, wie Religionsgemeinschaften sich definieren.“ (Eisenstadt/Giesen 1995, S. 54) Und bei Shmuel Noah Eisenstadt und Bernhard Giesen heißt es unter Be-

² Kotakowski (1995) unterscheidet die folgenden fünf Identitätsmerkmale: 1. Substanz bzw. Seele, 2. Gedächtnis, 3. Antizipation, 4. Körper und 5. ein benennbarer Anfang.

zugnahme auf die soziologischen Autoritäten Max Weber und Émile Durkheim in gleichsinniger Weise wie folgt: „In both authors the sociology of religion provides a paradigmatic orientation for a theory of collective identity: Weber’s sociology of religion focused on different symbolic ways to solve the problem of salvation and related world-views to the life-world of particular social groups. Durkheim explained symbolic systems as classificatory grids bridging the gap between society and nature and presented religion as a model of coping with the requirements of social integration.“ (Ebd., S. 73) So weit, so einsichtig.



Gunnar Folke Schuppert

GOVERNANCE OF DIVERSITY

Zum Umgang mit kultureller und religiöser
Pluralität in säkularen Gesellschaften

Centrum für
Religion und Moderne
Center for Religion and Modernity

campus

Gunnar Folke Schuppert: Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften, Campus Verlag Frankfurt/New York, 2017
ISBN 978-3-593-50801-6
39,95 Euro

Innerhalb dieser als Paradebeispiel von kollektiver Identität dienenden religiösen Pluralität gilt es allerdings – wie Robert Spaemann zu Recht geltend gemacht hat – zu differenzieren, und zwar in dreifacher Weise: „Es gibt das, was wir die religiöse Identität eines Menschen nennen und worunter wir das religiöse Element in seiner persönlichen Identität verstehen. Es gibt zweitens die Frage nach der Identität einer Religion im Sinne eines Ganzen von Überzeugungen, die das Göttliche



betreffen. Und es gibt schließlich die Frage nach der Identität einer religiösen Institution oder Gemeinschaft, insofern sie noch durch andere Momente definiert wird als durch die Ähnlichkeit der religiösen Überzeugungen ihrer Mitglieder.“ (Spaemann 1995, S. 65) Uns interessiert – was den Leser nicht überraschen wird – in besonderem Maße die Identität von Religionen und insbesondere von Religionsgemeinschaften, deren Besonderheiten nunmehr in den Blick genommen werden sollen.

Binnenstabilisierung kollektiver religiöser Identität durch Verdichtung ihres normativen Kerns

Was zunächst die Identität einer bestimmten Religion angeht – also etwa des Christentums –, so stellen sich die folgenden, von Robert Spaemann formulierten Fragen: „Gibt es so etwas wie einen Kern der Lehre, der diese Identität garantiert? Wenn ja, wer definiert diesen Kern? Und ist es nicht gerade ein Kennzeichen kulturellen Wandels, dass sich die Gewichtungen ändern und dass Mitte und Peripherie sich austauschen? Was ist im Hinduismus Mitte, was Peripherie? Eine mögliche Antwort ist der Hinweis auf kanonische Texte einer Religion.“ (Ebd., S. 69)

Damit ist ein wichtiges Stichwort gefallen, das uns Anlass gibt, kurz über die Rolle von Kanonisierungs- und Dogmatisierungsprozessen für die Identitätssicherung religiöser Kollektive nachzudenken.

■ **Generierung und Stabilisierung normativen Wissens oder Governance durch Kanonbildung und Dogmatisierung**

Religionsgemeinschaften stehen – mehr noch als andere Gruppen – in zweifacher Weise „unter Stress“: Es gilt, die Gemeinschaft der Gläubigen nach innen zu stabilisieren und zu festigen und gleichzeitig nach außen – vor allem von anderen Glaubensgemeinschaften – abzugrenzen. In beiderlei Hinsicht spielen die Prozesse der Kanon- und Dogmenbildung eine wichtige Rolle.

■ **Kanonbildung und Gruppenrätson**

Mit dieser Überschrift soll der zentrale Aspekt des Gruppenbezugs jeder Kanonbildung angesprochen werden. Dazu am besten geeignet erscheint uns eine Passage von Christoph Markschies: „[W]ird unter Kanonisierung [...] das Verbindlichmachen von Texten für eine Gruppe durch eine bestimmte Elite verstanden. Eine solche Verbindlichmachung intendiert, dass niemand den fundamentalen Charakter dieser Texte explizit bestreiten kann, ohne sich außerhalb dieser Gruppe und ihres Gruppenkonsenses zu stellen [...]. Kanon hat, da sich in ihm Normen und Werte einer Gruppe repräsentieren, orientierende wie darstellende Funktion und ist die knappste Form, in der eine längere Debatte über Grundwerte in einer Gesellschaft oder einer bestimmten sozialen Gruppe vermittelt werden kann. Insofern hat er auch entlastende Funktion. Bei einem solchen Verständnis von Kanon wird sofort deutlich, dass jede Kanonisierung im engen Zusammen-

hang mit dauerhaften sozialen Arrangements steht, also mit Institutionen, innerhalb derer und durch die Texte verbindlich gemacht werden und die Bestreitung ihrer Autorität sanktioniert wird.“ (Markschies 2007, S. 217)

■ **Dogmatisierungsprozesse als Prozesse institutionalisierter Diskurse**

Dieser von uns für wichtig gehaltene Aspekt ist von Andreas Thier so überzeugend formuliert worden, dass ihm dazu auch das Wort erteilt werden soll: „Unter ‚Dogmatisierung‘ wird [...] hier ein Vorgang verstanden, in dessen Verlauf Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster einzelner Wissensbereiche im Diskurs der Beteiligten Anspruch auf Verbindlichkeit erheben. Solche Verbindlichkeitsansprüche finden ihren medialen Ausdruck etwa in der Entstehung und Gestaltung einer eigenen Terminologie oder bestimmter Textsorten (Lehrbücher, Kommentare, Zeitschriften, Texte hoheitlicher oder kirchlicher Autoritäten). Dogmatisierungen können aber auch Veränderungen im Ordnungsgefüge von Diskursen bewirken. Denn regelmäßig entstehen in der Konsequenz von Dogmatisierungen Netzwerke, die vor allem die Form akademischer Schulen annehmen werden, die sich aber auch in der durch die Übereinstimmung in bestimmten Deutungskonzepten begründeten Verknüpfungen von Funktionsträgern jenseits des universitärakademischen Raums finden. Es sind solche Phänomene, die dazu beitragen, dass der Autoritätsanspruch von Ordnungsvorstellungen und Deutungsmustern bis hin zur Verdrängung und Unterdrückung anderer Konzeptionen und Interpretationen reichen kann. Das hängt nicht zuletzt auch davon ab, in welchem Umfang der zur Dogmatisierung führende Diskurs institutionell gebunden ist wie etwa in der Kirche.“ (Thier 2011, S. 220)

Die Governancefunktion von Dogmatisierungsprozessen wird besonders deutlich, wenn man sich noch einmal der Kernelemente von Dogma und Dogmatik vergewissert. Gotthard Fuchs hat insgesamt sieben solcher Kernelemente identifiziert, von denen wir die folgenden fünf als für unseren Diskussionszusammenhang besonders wichtig herausgreifen möchten:

- „Dogmen als Sprachregelungen,
- Dogmenbildung als Antwort auf ekklesialen Leidensdruck,
- Dogmen als Momentaufnahmen in der Glaubensgeschichte,
- Dogmen als Selbstbindung der Gläubigen mit Entlastungsfunktion,
- Dogmen als Akte der Selbstverständigung bei gleichzeitiger Grenzziehung.“ (Fuchs 1988, S. 62; vgl. dazu auch Schuppert 2016)

Dieser kurze Ausflug in den Bereich der Kanon- und Dogmenbildung war uns deshalb wichtig, weil er zwei wichtige



Aspekte zutage gefördert hat, nämlich einmal die institutionelle Komponente jeder Binnenstabilisierung von Kollektiven durch Dogmen und Kanons, zum anderen die Aus- und Abgrenzungsfunktion als gewissermaßen der anderen Seite der Medaille.

Zur institutionellen Dimension kollektiver Identität von Religionsgemeinschaften

Die institutionelle Dimension der kollektiven Identität von Religionsgemeinschaften lässt sich besonders gut am Beispiel der katholischen Kirche veranschaulichen, wozu als Vergleichsfolie – wie Spaemann schreibt – der Protestantismus dienen könne: „Auch der Protestantismus versteht sein Glaubensbekenntnis als eines, das immer schon die Kirche voraussetzt. Aber da die Kirche für ihn die unsichtbare ist, ist die Identitätsverbürgung eine rein spirituelle gegenüber dem jeweiligen christlichen Leser oder die aktuelle Gemeinschaft von Lesern, dass sie ‚richtig‘ lesen. Wenn ihre Lektüre zu entgegengesetzten Resultaten führt und die sichtbare kirchliche Gemeinschaft etwa in einem Lehrzuchtverfahren entscheidet, so hat das nur eine administrative, keine spirituelle Dimension und Bedeutung.“ (Spaemann 1995, S. 72)

Im Katholizismus verhalte sich die Sache aber anders: „Der Katholizismus akzeptiert prinzipiell den Gedanken einer ‚Entwicklung einer christlichen Lehre‘ (Newman) und sieht die Identität der Lehre mit der Intention des Stifters gewährleistet durch die sichtbare Kirche, die Entfernung von dieser Intention mit apostolischer Autorität zurückweist. In dem Maß, wie im gegenwärtigen Katholizismus die autoritative, gehorsam verlangende Identitätsverbürgung durch dogmatische und moralische Orthodoxie und sakramentale Orthopraxie infrage gestellt wird, tritt an die Stelle Anpassungsdruck, psychologische und ideologische Gleichschaltung.“ (Ebd., S. 72 f.)

Und den „harten Kern“ schließlich katholischer Identitätsverbürgung skizziert er so: „Die eigentlich identitätsverbürgenden Elemente aber sieht die katholische Kirche nach wie vor in der apostolischen Sukzession der Bischöfe, in der Heiligen Schrift und in der identitätsverbürgenden Auslegung der Schrift durch das kirchliche Lehramt. Identitätsverbürgung heißt dabei immer und vor allem Kontinuitätsverbürgung, Tradition. Die episcopale Grundstruktur der Kirche gilt als apostolisch und unveränderlich, und das Lehramt ist keine neue Offenbarungsquelle, sondern letzte Interpretationsinstanz, die ihrerseits an alle früheren, als definitiv erklärten Interpretationen gebunden bleibt, wobei diese freilich selbst wieder der Interpretation bedürftig sind.“ (Ebd., S. 78)

Als wollte Leszek Kotakowski diesen Befund bestätigen, gibt er in seinem Beitrag „Über kollektive Identität“ Folgendes zu Protokoll: „Es ist leicht zu erkennen, dass die konti-

nuierliche Identität einer Religionsgemeinschaft in keinem Fall so gut und so stark begründet ist wie im Falle der katholischen Kirche und dass die erwähnten fünf Elemente der Identität in ihrer Konstitution eindeutig vorhanden sind. Das liegt zum Teil an dem hohen Maß der Institutionalisierung, das keine andere große Religionsgemeinschaft je erreicht hat.“ (Kotakowski 1995, S. 54)

Wenn man diese beiden Passagen noch einmal Revue passieren lässt, drängt sich gewissermaßen von ganz allein der Gedanke auf, ob man in allen Fällen institutionalisierter Identitätsverbürgung und vor allem im Falle der katholischen Kirche von kollektiver religiöser Identität als institutioneller Identität sprechen sollte; dies schlagen wir hiermit vor.

Zur Aus- und Abgrenzungsfunktion von kollektiver Identitätsbildung

Diese Aus- und Abgrenzungsfunktion kollektiver Identitätsbildung bildet so etwas wie ein Grundmotiv in dem Aufsatz „The Construction of Collective Identity“ von Shmuel N. Eisenstadt und Bernhard Giesen; gleich zu Beginn der Erläuterung ihres Modells der Konstruktion kollektiver Identität führen sie unter der Überschrift „Collective identity is produced in the social construction of boundaries“ dazu Folgendes aus: „These boundaries divide and separate the real manifold processes of interaction and social relationships; they establish a demarcation between inside and outside, strangers and familiars, kin and akin, friends and foes, culture and nature, enlightenment and superstition, civilization and barbarity (Barth 1969). Constructing boundaries does necessarily entail a process of inclusion and exclusion – and of what in sociological parlance was often designated as ‚in-groups‘ and ‚out-groups‘. Any such process of inclusion and exclusion entails the designation of the difference between insiders and outsiders, or of the strangers, as against the members of the inside community.“ (Eisenstadt/Giesen 1995, S. 74)

Diese Konstruktion von Grenzen und Demarkationen kollektiver Identitäten „presuppose symbolic codes of distinction, which enable us to recognize differences in the fluidity and chaos of the world. These codes are the core of the construction of collective identity. Without them no boundary could exist on a intersubjective level.“ (Ebd.)

Umgang mit religiösen Kollektiven als Umgang mit kollektiven religiösen Identitäten

Wenn wir uns an dieser Stelle kurz des Ertrages der gerade referierten Ausführungen vergewissern wollen, dann erscheint uns festhaltenswert, dass der Umgang mit Religionsgemeinschaften als kollektiven Identitäten immer auch den Umgang mit kollektiven religiösen Identitäten bedeutet, eine Einsicht, die zu erklären vermag, warum der Umgang mit identitätsbewussten Religionsgemeinschaften



nicht ganz einfach ist. Diesen Punkt trifft David Strecker in seinem Beitrag über „Multikulturalismus“ ziemlich gut, wenn er in einer Art Minitypologie von Konflikten Folgendes zu bedenken gibt: „Am einfachsten zu schlichten sind Verteilungskonflikte, da sie im Prinzip Kompromisslösungen erlauben. Ideologische Konflikte über konkurrierende Konzeptionen einer guten Gesellschaft können durch die Institutionalisierung von Entscheidungsverfahren gelöst werden, die von allen Beteiligten als fair anerkannt werden. Kennzeichnen solche Konflikte pluralistische Gesellschaften, so tritt im Falle multikultureller Gesellschaften ein dritter Typ hinzu: Identitätskonflikte. Weil Identitäten nicht teilbar sind, entfällt die Lösungsmöglichkeit des Kompromisses; und weil Identitäten auch nicht wie gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen zurückgestellt werden können, entfällt die Lösungsmöglichkeit fairer politischer Verfahren.“ (Strecker 2004, S. 285 f.)

Neuaushandlung des öffentlichen Raums

Beim Umgang mit kollektiven Identitäten, insbesondere kollektiven religiösen Identitäten, geht es nicht nur um die Auseinandersetzung mit kulturellen und religiösen Werten und Lebensentwürfen, sondern auch um den Umgang mit Auswuchsformen kollektiver Identitäten, wie etwa eine besondere Kleidung oder besondere Ess- und Fastengewohnheiten. Zu den Ausdrucksformen kollektiver religiöser Identitäten gehört aber auch die Bedeutung sakraler Bauten und deren besondere Architektur. Es geht also nicht nur um Migration von Ideen und Lebensentwürfen, sondern

auch um eine Migration architektonischer Ausdrucksformen, wie man dem am 29. März 2016 in der Süddeutschen Zeitung veröffentlichten Artikel mit dem Titel „Es fehlen nur die Gartenzwerge“ entnehmen kann, in dem berichtet wird, dass Migranten, die lange in Deutschland gelebt haben, nach ihrer Rückkehr in die Türkei dazu neigen, Häuser zu bauen, die genauso aussehen wie die in der deutschen Provinz; dies herausgefunden zu haben, ist das Verdienst eines Projekts von Stefanie Bürkle mit dem interessanten Titel „Migration von Räumen“ (Bürkle 2016; Mayer 2016).³

Damit sind wir beim Thema „Migration und religiöse Bauten“, das Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti veranlasst hat, die Diskussionen und Auseinandersetzungen über die Zulässigkeit und den Umfang von Moscheebauten in der Schweiz unter der Überschrift „Neuaushandlung des öffentlichen Raumes“ zu behandeln. Interessant ist nun die dafür von ihnen gegebene Begründung; sie sprechen von der Normativität des öffentlichen Raumes und führen dazu in bedenkenswerter Weise Folgendes aus: „Die derzeitigen Kontroversen um Bauanträge für Minarette in zwei Schweizer Städten verweisen darauf: Öffentlicher Raum ist nicht leer, neutral oder bedeutungslos. Teilhabe an Öffentlichkeit unterliegt einer Deutung, und eine Prozession oder

³ Es fehlen nur die Gartenzwerge: „Ein älteres türkisches Ehepaar sitzt in der türkischen Stadt Kayseri im selbstgebauten Eigenheim. Sie trägt Kopftuch und schweigt, er spricht viel, und zwar auf Deutsch. Auch sonst sieht hier alles sehr deutsch aus, die riesige Pendeluhr, der Hobbykeller mit dem Werkzeug, die Fototapete, Motiv röhrender Hirsch. ‚Alles aus Deutschland mitgebracht‘, erzählt er, während eine ARD-Nachmittags-Soap über den Fernseher flimmert. Ein Stück Deutschland, mitten in Zentralanatolien.“



Abb. 1: Kulturelle Neuaushandlung des öffentlichen Raumes, hier: Tanzaufführung der Compagnie Sasha Waltz & Guests, am 3. Oktober 2020, im Strandbad Tegel in Berlin (Foto: Marc Pouzol)

ein neues Bauprojekt können Zustimmung oder Ablehnung, Begeisterung oder Empörung auslösen. Neues trifft auf Bestehendes und neue ‚Teilnehmer‘ im stets sozial gedeuteten öffentlichen Raum werden zugelassen, unter Auflagen zugelassen oder ausgeschlossen.

Die bereits länger vorhandenen Bevölkerungsgruppen haben die Nutzung und Gestaltung des öffentlichen Raums längst unter sich geregelt und die Ansprüche untereinander ausgehandelt. Je länger die Auseinandersetzungen rund um das Austarieren dieser Ansprüche zurückliegen, desto mehr nimmt die Normativität dieser Regelung den Charakter des ‚Normalen‘ und des ‚schon immer so gewesen‘ an. Dem öffentlichen Raum, im Englischen public domain und public sphere konzeptionalisiert, und dessen ‚properties of space‘ erwächst so ‚implizite Normativität‘. Diese wird durch neue Einflüsse im Laufe gesellschaftlicher Veränderungen fortwährend auf die Probe gestellt. Meist geschieht dies unspektakulär. Sind die Einflüsse jedoch massiv (z.B. durch starke Zuwanderung, aber auch etwa durch Krieg oder Naturkatastrophen), kann der Aushandlungsprozess krisenhaft verlaufen. Erst dadurch rückt der öffentliche Raum ins Bewusstsein und wird als sensibel und ‚verteidigungswert‘ wahrgenommen.“ (Baumann/Tunger-Zanetti 2008, S. 32 f.)

Der öffentliche Raum ist aus dieser Perspektive ein metaphorisches Terrain, dessen Inanspruchnahme durch nutzungsinteressierte kollektive Identitäten jeweils neu ausgehandelt werden muss: „Öffentlicher Raum sind nicht nur konkrete Plätze, Märkte oder Orte, sondern kann begriffen werden als ein metaphorisches Terrain, in dem soziale Gruppen den Phänomenen bestimmte Bedeutungen zuschreiben. Das Verhältnis der sozialen Gruppen zueinander ist in Bewegung, dementsprechend bestehen im öffentlichen Raum angestammte neben jüngst erworbenen Rechten, etablierte neben noch ungefestigten oder bestrittenen Ansprüchen. Diesen Veränderungen, in Westeuropa augenfällig anhand aktueller emotional diskutierter Kontroversen um Moschee- und Minarettbauvorhaben, gilt unsere laufende Forschung.“ (Ebd., S. 33)



Prof. Dr. Gunnar Folke Schuppert
Emeritus des WZB – Wissenschaftszentrum
Berlin für Sozialforschung, Berlin

Quellen:

- Barth, Fredrik (Hg.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Boston.
- Baumann, Martin/Tunger-Zanetti, Andreas (2008): Migration und religiöse Bauten. Zur Neuaushandlung des öffentlichen Raumes, in: *Kunst und Kirche*, Jg. 4, H. 71, S. 32–39.

- Benhabib, Seyla (1995): Die Quellen des Selbst in der zeitgenössischen feministischen Theorie, in: *Die Philosophie*, Jg. 6, S. 12–32.
- Bürkle, Stefanie (Hg.) (2016): *Migration von Räumen – Migrating Spaces. Architektur und Identität im Kontext türkischer Remigration*, Berlin.
- Eisenstadt, Shmuel N./Giesen, Bernhard (1995): The Construction of Collective Identity, in: *European Journal of Sociology*, Jg. 36, H. 1, S. 72–102.
- Fuchs, Gotthard (1988): Ein Abgrund ruft den anderen (Ps. 42,8). Das eine Glaubens-Geheimnis und die vielen Dogmen-Geschichten, in: Zerfass, Rolf (Hg.): *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, S. 52–86.
- Honneth, Axel (1990): Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung, in: *Merkur*, Jg. 44, S. 1043–1054.
- Honneth, Axel (Hg.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main/New York.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main.
- Kotakowski, Leszek (1995), Über kollektive Identität, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Identität im Wandel. Castelgandolfo-Gespräche 1995*, Stuttgart, S. 47–60.
- Markschies, Christoph (2007): Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen.
- Mayer, Verena (2016): Es fehlen nur die Gartenzwerge, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 29.03.2016, S. 11.
- Rosa, Hartmut (1998): *Identität und kulturelle Praxis*, Frankfurt am Main/New York.
- Rosa, Hartmut (2007): Identität, in: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne/Weidemann, Doris (Hg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*, Stuttgart/Weimar, S. 47–56.
- Schuppert, Gunnar Folke (2016): Governance und Religion. Annäherung an ein komplexes Verhältnis, in: Hunger, Uwe/Schröder Nils Johann (Hg.): *Staat und Islam. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, S. 43–70.
- Spaemann, Robert (1995): Religiöse Identität, in: Michalski, Krzysztof (Hg.), *Identität im Wandel. Castelgandolfo-Gespräche 1995*, Stuttgart, S. 61–78.
- Strecker, David (2004): Multikulturalismus, in: Göhler, Gerhard/Iser, Matthias/Kerner, Ina (Hg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden, S. 280 ff.
- Taylor, Charles (1992): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main.
- Thier, Andreas (2011): Dogmatik und Hierarchie. Die Vernunftrechtslehre, in: Essens, Georg/Jansen, Nils (Hg.): *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Tübingen, S. 220–238.