



Ich und die Anderen
Wie die neue Pluralisierung uns
alle verändert
Isolde Charim
Zsolnay Verlag 2018,
224 Seiten, 22,- €
ISBN: 978-3-552-05888-0

Das Buch „Ich und die Anderen“ geht zurück auf wöchentliche Radio-
sendungen des Österreichischen Rundfunks, die Isolde Charim 2016
als sogenannte Sommervorlesungen gehalten hat. Die österreichische
Autorin – Philosophin, Publizistin und wissenschaftliche Kuratorin am
Bruno Kreisky Forum in Wien – diskutiert umfänglich und niveauvoll
Themen unserer Zeit: Identitätspolitik, Pluralismus, Kultur und Reli-
gion, Populismus, political correctness. Weil diese allesamt in einem
engen Zusammenhang mit einem modernen humanistischen Selbst-
verständnis stehen, werden nachfolgend zunächst die einzelnen Kapi-
tel etwas ausführlicher vorgestellt, sodann humanistische Perspekti-
ven angeschlossen.

Die alte Nation

Für Charim ist unser Leben in einer pluralistischen Gesellschaft ein „unhintergebares Faktum“ (S. 11), so dass die zentrale Frage sei, was es bedeute, in einer solchen Gesellschaft zu leben. Das erste Kapitel ist zum Zwecke der Kontrastierung ein Blick zurück in die Zeit vor der pluralistischen Gesellschaft: zurück in die Zeit der *relativ* homogenen Nationalstaaten. Charim betont *relativ*, weil vollständige Homogenität immer schon eine „Fiktion“ (S. 13), aber „eine funktionierende Fiktion“ (S. 14) gewesen sei.

Sie zeichnet nach, wie der Prozess der „Nationenbildung“ Homogenität und Zusammenhalt der Gesellschaft hervorgebracht hat – einen materiellen, emotionalen und kulturellen „Kitt“. Im Zentrum stand dabei, so Charim, die besondere Bedeutung der „kulturellen Vereinheitlichung“ zu einem „nationalen Typus“ z.B. „des Deutschen“. In der Demokratie würden die Verschiedenen politisch zu Gleichen, die Bürger/innen zu Staatsbürger/innen, demokratische Staatsbürgerschaft entstehe durch Abstraktion von den Differenzen und führe zu deren Sekundarisierung als private Freiheit. Gleichzeitig aber werde für diese abstrakte Gemeinschaft der Staatsbürger/innen ein nationaler Typus mit positiven Identitätsmerkmalen als verbindendes Element konstruiert, d.h. die Staatsbürgerschaft werde durch nationale Identitätspolitik gebunden an eine wirkliche oder vermeintliche Mehrheitskultur. Auf diese Weise habe schließlich das Identitätsmerkmal „Nationalität“ im Rahmen personaler Identität eine gegenüber anderen Identitätsmerkmalen – Klasse, Geschlecht, Geschmack usw. – herausragende Bedeutung gewonnen. Wenn heute wieder viel über „Heimat“ diskutiert wird, so finden wir bei Charim eine Geschichte ihres Entstehens.

Entscheidend für die weiteren Ausführungen ist nun Charims Qualifizierung dieser angebotenen nationalen Identität als eine sogenannte

„volle Identität“. Sie wolle die Individuen zu etwas Vollständigem machen, zu einem harmonischen Ganzen, und biete eine selbstverständliche und nichthinterfragbare Zugehörigkeit, ungewählt, milieuhaft, „biotopisch“ (S. 24ff). Charim definiert die relativ homogene Gesellschaft der alten Nation damit durch einen Modus von Zugehörigkeit: „Eine homogene Gesellschaft – in all ihrer Fiktion – besteht letztlich genau darin, eine bestimmte Art von Identität und eine bestimmte Form von Zugehörigkeit zu ermöglichen.“ (S. 24) Die Bestimmung „volle Identität“ dient dann nachfolgend als Negativfolie zur Beschreibung der ganz anderen Formen von Identität und Zugehörigkeit in pluralistischen Gesellschaften.

Wenn heute von einer Rückkehr der Nation die Rede sei, so müsse diese Rückkehr schon als eine Folge der Pluralisierung verstanden werden, die eben nicht diese alte Nation wieder zurückbringe. Anstelle des selbstverständlich von allen geteilten Milieus, das vollständige Identitäten bereitstellte, müsse jetzt die Verbindung erst aktiv gestiftet werden, sie gelte auch nur noch für einen Teil des „Volkes“ und könne kein alle umfassendes „Wir“ ermöglichen.

Leben im identitären Prekariat

Im zweiten Kapitel beschreibt Charim die heutige Pluralisierung als eine doppelte Veränderung: der Art und Weise, wie wir einer Gesellschaft angehören *und* wie wir uns auf uns selbst beziehen. Pluralisierung sei keine einfache Addition, als kämen nur neue Lebensweisen hinzu, sondern sie „verändert uns alle“ (S. 29). Sie verändert auch den bayrischen Trachtenträger, was umgekehrt auch heißt, er stirbt nicht aus, wie oftmals von ihm selbst befürchtet, sondern er verändert sich wie alle anderen auch.

Zugehörigkeit sei heute nicht mehr selbstverständlich und unhinterfragt: Sie müsse behauptet werden inmitten anderer konkurrierender Zugehörigkeitsoptionen um einen herum. Die Außenperspektive sei somit immer schon eingebaut und werde Teil einer jeden Innenperspektive: „Die Außenperspektive, dass es nämlich immer anders sein könnte, dass man etwas Anderes glauben könnte, dass man anders leben könnte.“ (S. 32)

Charim führt an dieser Stelle die Unterscheidung dreier historischer Formen von Individualismus ein, auf die sie im weiteren Verlauf des Buches stets wieder zurückgreift. Auf den ersten Individualismus der homogenen Gesellschaft folgte ab zweiter Hälfte des 20. Jahrhunderts der zweite Individualismus, den die Autorin als den identitätspolitischen bestimmt: Die selbstbestimmte Behauptung unverfügbarer (nicht unbedingt „natürlicher“) differenter Merkmale, mit dem politischen Ziel der Bestätigung und Anerkennung dieser Merkmale, wobei die politische Öffentlichkeit nicht mehr als Raum der Absehung von Differenzen, sondern als ein Raum für ihre Repräsentation betrachtet werde.

Die Pluralisierung nun und das ist sicherlich ein „Clou“ der Ausführungen, sei aber nicht einfach die Fortführung dieser Identitätspolitik, sondern vielmehr eine Erfahrung der Spaltung des Individuums: Kontingenz, Ungewissheit, Offenheit. „Pluralisierung bedeutet einen dritten Individualismus.“ (S. 43) Heute müssten wir „uns selbst ständig unserer eigenen Identität versichern“ (S. 47) und lebten „im identitären Prekariat“ (S. 48). Identität sei nicht mehr als „volle Identität“, sondern nur noch als „weniger Identität“ zu haben, weil sie keineswegs mehr selbstverständlich sei, sondern beständig in Frage gestellt und von anderen Optionen umzingelt werde. Man muss sich als Leserin und Leser hier klarmachen, dass diese Einschätzungen auf etwas Anderes zielen als auf die vielbeschworenen „hybriden“ oder Patchwork-Identitäten: Auch letztere sind demnach heute nur noch im Modus eines „weniger Identität“ zu haben.

Neutrale Begegnungszonen

Nach dieser allgemeineren Exposition ihres Blickwinkels, sowohl rückblickend in Richtung homogener Gesellschaften mit vollständigen Identitäten als auch gegenwartsdiagnostisch – pluralisierte Gesellschaften und prekäre Identitäten, betrachtet Charim in den folgenden fünf Kapiteln fünf sogenannte „Schauplätze“, an denen heute die Figur dieses pluralisierten Subjekts auftritt: Religion, Kultur, politische Partizipation, Populismus und schließlich political correctness.

Im Kapitel zur Religion definiert sie deren „traditionelle Form“ als eine „Form der Einbindung des Einzelnen in eine Gemeinschaft“ (S. 58), wobei sie andere geläufige Bestimmungselemente von Religion beiseitelässt (individueller Glaube, Bezugnahme auf Transzendenz, rituelle Praxis). Traditionelle Religion gewährleiste ihren Anhänger/innen eine „volle Identität“ als selbstverständliche Zugehörigkeit. Wobei dies eine paradoxe Identität sei: „Man ist nur dann ein ganzes Ich, wenn man eingereiht wird.“ (S. 59) Für die moderne pluralisierte Gesellschaft diagnostiziert sie kein Verschwinden von Religion, sondern ihre Veränderung in Bezug auf ihren Modus von Zugehörigkeit und Identität. Es änderten sich nicht die Glaubensinhalte, sondern die Art und Weise, wie geglaubt wird.

Charim stimmt dem kanadischen Politikwissenschaftler und Philosophen Charles Taylor (geb. 1931) und seinen Ausführungen in „Ein säkulares Zeitalter“ zu: Niemand könne heute mehr im vollumfänglichen Sinne gläubig sein. Aufgrund der vielen religiösen wie säkularen Alternativen und der damit einhergehenden Nicht-Selbstverständlichkeit der jeweiligen eigenen Anschauung sei es tendenziell schwer, den eigenen Glauben durchzuhalten. Religion sei einer doppelten Pluralisierung ausgesetzt: Vielfalt innerhalb der Religionen und Vielfalt der religiösen und säkularen Welten. „Religiöser Glaube ist heute nur als partiell säkularisierter Glaube zu haben.“ (S. 62) Von der Tendenz her

kann man Charims Einschätzung sicherlich zustimmen, angesichts der Pauschalität sind aber Zweifel anzumelden: Trifft man nicht nach wie vor auf Gläubige jedweder Couleur, die unbeeindruckt vom pluralisierten Umfeld vollumfänglich an ihre Sache glauben?

Zu Recht stellt Charim heraus, Religiosität sei heute weniger automatische Einreihung in eine Tradition als vielmehr eine Entscheidung: Man kann sich eine Tradition aneignen oder eben auch nicht. Und gerade diese Freiheit auch in Glaubensdingen ist es, die häufig fundamentalistischen Widerstand hervorruft. Im Kapitel zur „Kultur“ beschreibt sie den islamistischen Terrorismus als eine Abwehrbewegung gegen Pluralisierung und partielle Säkularisierung von Religion. Attentäter z.B. kämen gerade nicht aus der traditionellen muslimischen Kultur, sondern aus einem Konvertitenmilieu, das sich seinen Islam erst zurechtbasteln müsse (S. 85). Sie folgten nicht einer kulturellen Prägung, sondern einer selbstgewählten Tradition. Sie sind, so Charim, von der Pluralisierung geprägt, insofern sie schon partiell säkularisiert sind und sich gerade dagegen mit aller Macht wehren.

Im Religions-Kapitel fokussiert die Autorin schließlich auf das Problem der Sichtbarkeit von Religion. Habe in homogenen Gesellschaften die jeweilige religiöse Mehrheit auf die Unsichtbarmachung religiöser Minderheiten gedrängt (Beispiel des „Josephinismus“ in Österreich), so stelle sich heute in einer pluralisierten Gesellschaft die Frage, welche Formen und Ausmaße von Sichtbarkeit der einzelnen Religionen angemessen sind. Charim plädiert für staatliche Neutralität als demokratische Friedensformel, um das friedliche Zusammenleben der vielen Verschiedenen zu gewährleisten (S. 77). Wobei sie die abstrakte Neutralität des Rechts für nicht ausreichend hält, vielmehr bedürfe es nicht-abstrakter, öffentlicher Begegnungszonen, „wo Unähnliche sich als Gleiche begegnen können“ (S. 56). Sie fordert eine „gelebte“ und also von Bürgerinnen und Bürgern praktisch zu vollziehende Neutralität. Repräsentanten des Staates sollen bewusst die eigene Spaltung in Staatsbürger/innen und Bürger/innen vollziehen, d.h. bewusst auf

religiöse Symbole dort verzichten, wo die Neutralität des öffentlichen Raumes zu gewährleisten ist, weil eine Person die Allgemeinheit repräsentiert: Dies gelte für die RichterIn und den Richter, nicht aber für die Straßenbahnfahrerin oder den Schüler (S. 74/75). An dieser Stelle wäre eine Diskussion des stärker umstrittenen Beispiels von Lehrkräften an öffentlichen Schulen sicherlich wünschenswert gewesen. Zu bemerken ist auch, dass bei Charim die Frage nach einer säkularen humanistischen Weltanschauung und entsprechender Gleichbehandlungsforderungen nicht auftaucht, weil sie „säkular“ nur im Sinne von „neutral“ versteht.

Ab an die Identitätsfront

Es gehört zu den Vorzügen des Buches, dass die Autorin nicht nur die Bewegung der Pluralisierung beschreibt, sondern zugleich auch die verschiedenen, sich gegen sie richtenden Abwehrkämpfe. Pluralisierung wird hier nicht einfach abgefeiert, ihre Herausforderungen und Negativerscheinungen werden ernstgenommen und problematisiert. Eine neben den religiösen Fundamentalismen zweite Abwehr des Pluralismus vollziehe sich in den internen Kulturkämpfen vieler europäischer Länder, wo „Kulturessentialisten“ gegen „Kosmopoliten“ aufbegehren (S. 91f). Charim exemplifiziert anhand einer Gegenüberstellung von Conchita Wurst und Andreas Gabalier, einem österreichischen Sänger volkstümlicher Musik, zwei unterschiedliche Kulturstrategien im Umgang mit Pluralisierung: ein bewusster Umgang mit Veränderung und Uneindeutigkeit versus die Fixierung von Zeichen und ihrer Bedeutung. Wer erfahren will, warum Transgender „die paradigmatische Figur des dritten Individualismus im Bereich der Kultur“ ist, wird hier gut bedient (S. 101).

Für Zeitdiagnostik und politische Lösungsstrategien ist es wichtig zu sehen, dass die heutige Demarkationslinie in den europäischen Ländern nicht zwischen Einheimischen und Migranten verläuft. Sondern

sie verläuft, wie Charim betont, in diesen postmigrantischen Gesellschaften zwischen jenen, die ein inklusives ‚Wir‘ möchten und jenen, die ein exklusives ‚Wir‘ bejahen; zwischen jenen, die Pluralisierung und „weniger Identität“ bejahen, und jenen, die Pluralisierung ablehnen und sich volle Identitäten zurückwünschen. Auf der einen Seite der Frontlinie treffen sich dann z.B. Islamophobe und Islamisten, deren gemeinsamer Feind „die pluralisierte, die pluralistische, die offene, die liberale Gesellschaft, die atheistische, säkulare, die demokratische 68er Welt“ sei (S. 178).

Auch dem Rechtspopulismus ist als einer zentralen Abwehrform der Pluralisierung ein Kapitel des Buches gewidmet. Charim betont darin die Rolle politischer Emotionen, die zumeist zugunsten wohlmeinender Plädoyers für Aufklärung und ökonomische Umverteilung vernachlässigt würden. Demokratische Politik heute sei vor allem auch: „Umgang mit Überzeugungen, Werten, Identitäten und Kulturen, an denen die Emotionen hängen, Umgang mit diesem unauflösbaren Rest“ (S. 146). Dies kann getrost als eine der mitlaufenden Hauptbotschaften des Buches bezeichnet werden. Es ist eben nicht so, wie wir aktuell zumeist hören, dass sozioökonomische Fragen zugunsten identitätspolitischer vernachlässigt wurden. Sondern der westeuropäische Wohlfahrtsstaat hat sich in den letzten Jahrzehnten auf Inklusion durch Marktgängigkeit und Leistung beschränkt und die symbolische, ursprünglich damit verbundene Dimension von Würde und Anerkennung abgekoppelt. Und entsprechend hat „die Linke“ nach Charim nicht etwa die soziale Frage vergessen, sondern die „Verwobenheit“ von Identitäts- und Klassenfragen, von kulturellen und ökonomischen Fragen (S. 201).

Der Rechtspopulismus antwortet auf reale, mit der Pluralisierung verbundene Probleme, insbesondere auf die Kränkung, dass nicht mehr länger eine spezifische nationale, kulturelle Identität „Normalität“ vorgebe, wodurch man zu einer Gruppe unter anderen werde. Charim führt aus, wie der Rechtspopulismus darauf antwortet: Er biete einen

neuen Politikertypus, einen Emotionsraum und eine feste und volle Identität – das sogenannte „Volk“ (S. 152-160). Ihre Schlussfolgerung ist, dass man sich der „Identitätsfront“ nicht verweigern dürfe und insbesondere das „vagabundierende Emotionspotenzial“ einfangen müsse (S. 164f). Das dürfte so richtig sein, jedoch hinterlässt die von ihr anstelle einer Recodierung des Heimat-Begriffs vorgeschlagene und beschriebene Metapher der „Begegnungszone“ eher Fragezeichen als dass schon ein Konzept erkennbar wäre. So klar wie entscheidend ist aber, dass es an der Identitätsfront heute primär nicht um unterschiedliche Füllungen von Identität, sondern um ihre generelle Form geht: voll oder reduziert (S. 181).

Das letzte Kapitel des Buches ist der so sinnvolle wie ambitionierte Versuch in die wild wuchernden Diskurse um Identitätspolitik und political correctness (pc) mittels einer Reihe von Differenzierungen ein paar strukturierende und klärende Schneisen zu schlagen. Charim unterscheidet dort zwischen Identitätspolitik und den „klassischen“ Kämpfen um soziale Rechte, zwischen Kämpfen um „integrative Gleichheit“ und solchen um „dissoziative Gleichheit“, zwischen drei Formen von pc-Kritik: einer rechten, einer liberalen und einer linken, sowie zwischen den berechtigten Anliegen von pc und pc-Exzessen.

Humanistische Identität in pluralisierten Gesellschaften

Ich und die Anderen ist ein lesenswertes Buch, es liefert eine Reihe von Überlegungen und Thesen zu den aktuellen Debatten um Kultur und Religion, Identitätspolitik, Populismus u.a.m. Man wird nicht alles immer gleich unterschreiben wollen, aber man kann sich daran abarbeiten. Darüber hinaus bietet es Anreize zum Nachdenken über Humanismus als moderne Weltanschauung und deren gesellschaftspolitische Rolle.

1) Weltanschauung relativieren? Aber selbstverständlich!

Wenn Charims zeitdiagnostische Überlegungen zu Identität und Zugehörigkeit stimmen, dann muss sich heute auch eine moderne humanistische Identität als eine nicht-volle, abgerüstete Identität verstehen. Jedenfalls dann, wenn sie sich nicht den Abwehrkämpfen gegen Pluralisierung anschließen will, die entweder aussichtslos sein oder der Gewalt zuneigen dürften. Humanismus ist dann heute nicht nur eine „offene“ oder „unfertige“ Weltanschauung“, sondern darüber hinaus eine solche, die sich ihrer Infragestellung durch andere Weltanschauungen und Religionen und der damit verbundenen Kontingenz und Ungewissheit in Bezug auf die eigene Anschauung bewusst ist: Man kann mit guten Gründen auch anderes annehmen, behaupten und leben. Eine abgerüstete humanistische Weltanschauung strebt nicht danach, verlorene Gewissheiten und Sicherheiten wiederherzustellen oder neue zu generieren, sie bietet stattdessen reflexive Orientierung für den Umgang mit Ungewissheit und Unsicherheit.

Unter Bedingungen von Pluralismus heute haben Humanistinnen und Humanisten eine Weltanschauung *und* sind Weltanschauungsrelativisten. Sie sind zum einen in der Lage, eine reflexive Position zur eigenen weltanschaulichen Prägung einzunehmen, sie erkennen, dass diese kontingent ist, dass es auch andere Prägungen gibt, dass die eigene nicht unbedingt die einzig „humane“ Prägung ist. Sie können zum anderen weltanschauliche Prägung als etwas sehen, von dem man sich als Individuum emanzipieren oder das man sich als solches bejahend aneignen kann: So wie man mehr und anderes sein kann als Angehöriger einer spezifischen Kultur, so kann man auch mehr und anderes sein als Angehöriger einer humanistischen Weltanschauung. Humanistinnen und Humanisten sind Weltanschauungsrelativisten in der Hinsicht, dass sie nicht den eigenen weltanschaulichen Standpunkt verabsolutieren und dass sie Menschen nicht als Gefangene ihrer weltanschaulichen Prägungen betrachten. Das Schreckgespenst „Relativismus“ ist ein Popanz. Die Angst besteht darin, dass

man eigene und für wertvoll erachtete Normen und Wertvorstellungen aufgeben soll. Seine humanistische Weltanschauung zu relativieren, bedeutet aber nicht, Menschenrechte, Humanisierung, Humanität und ein Leben ohne Religion für unwichtig zu erklären. Es bedeutet nur das Eingeständnis, dass die Verteidigung dieser humanistischen Überzeugungen inmitten anderer, eben nicht nur unsinniger oder unvernünftiger Überzeugungen vor dem Hintergrund einer spezifischen weltanschaulichen Prägung geschieht und nicht etwa Ausdruck ist einer unveränderbaren menschlichen Natur, eines zeitlosen Wertehimmels oder einer allgemeinen Vernunft.

In diesem Sinne ist auch die Wende zum Humanismus in der freidenkerischen Bewegung zu verstehen. In einer nicht pluralistischen, von religiöser Hegemonie beherrschten Gesellschaft kämpften Freidenkerinnen und Freidenker gegen die religiöse und für eine säkulare Hegemonie, durchaus verbunden mit dem Ansinnen, dass Religion sich durch Säkularisierung vollends, d.h. auch im Privaten, im Laufe der Zeit „evolutionär“ erledigen werde. Es war dies durchaus eine frühe Form von Identitätspolitik, insofern es in ihr in klarer Abgrenzung zur „Mehrheitsgesellschaft“ und im Bewusstsein einer gewissen „rationalen“ Überlegenheit um die Durchsetzung und Anerkennung einer bestimmten Lebensform, der eigenen säkularen, ging. Freidenkeridentität war eine volle Identität. Mit der erkämpften Säkularisierung und der zunehmenden Pluralisierung der Gesellschaft ging die Wende zum Humanismus einher. Auch Humanistinnen und Humanisten treten für die Vollendung der Trennung von Staat und Religion ein. Sie verstehen diese jedoch als notwendige Gleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die nicht verwirklicht ist und treten ein für spezifische Formen staatlicher Kooperation in Äquidistanz zu diesen Gemeinschaften. Dazu gehört jüngst sogar der Eintritt in den Antidiskriminierungsdiskurs, was ebenfalls eine Form von Identitätspolitik ist, weil es sowohl um die Durchsetzung gleicher Rechte als auch um die symbolische Anerkennung von Humanisten und Konfessionsfreien geht. Der Übergang zu einer nicht-vollen, abgerüsteten

Identität ist in diesem Stadium der humanistischen Wende aber noch nicht vollzogen. Denn die gegen weltanschauliche Diskriminierung gerichtete Identitätspolitik meint, ihre politischen Ziele besser mit einem Konzept von fester und selbstgewisser Identität zu erreichen, sie ist noch kein „weniger Identität“.

2) Die Zweideutigkeit des modernen Humanismus

Auch die nicht-volle Identität einer abgerüsteten humanistischen Weltanschauung würde natürlich trotz aller Pluralisierung eine eigene Position in Hinblick auf ein gutes individuelles und ein gutes kollektives Leben vertreten. Im aktuellen humanistischen Selbstverständnis des Humanistischen Verbandes Deutschland werden als Überzeugungen genannt: Selbstbestimmung, Lebensfreude, Verantwortung, Toleranz, Kritik und Weltlichkeit. Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass die Anerkennung gesellschaftlicher Pluralisierung und eigener Kontingenz die Aufgabe weltanschaulicher Positionen bedeutet. Was aufgegeben wird, ist eine bestimmte Art und Weise der *Begründung* dieser Positionen: Aufgegeben wird der Versuch, diese Überzeugungen mit irgendeiner Form von Objektivität (Natur, Wesen, Vernunft) zu begründen, die angeblich für alle Menschen einsichtig ist, sofern sie sich auf einen vernünftigen Diskurs einlassen. Die Überzeugungen werden stattdessen auf Basis der eigenen Anschauungen argumentativ und ohne Rückversicherung durch eine objektive Instanz begründet. So werden etwa Menschenrechte z.B. auch damit begründet, dass sie als eine politisch-historische Errungenschaft nach zwei Weltkriegen und Holocaust von einer breiten – nicht nur „westlichen“ – Staatengemeinschaft befürwortet werden.

Die nicht-volle Identität des Humanismus ist in pluralistischen Gesellschaft notwendig zweideutig: Sie ist zum einen weltanschaulich und d.h. nicht neutral, zum anderen aber tritt sie in staatsrechtlicher und demokratietheoretischer Hinsicht für die weltanschaulich/religiöse

Neutralität des Staates ein. Das, was eine humanistische Weltanschauung im Politischen, wo die vielen Verschiedenen aufeinandertreffen, vertritt – weltanschaulich/religiöse Neutralität, ist eben gerade unter Bedingungen von Pluralisierung und eigener Kontingenz nicht vollends identisch mit der eigenen nicht-neutralen weltanschaulichen Position. Diese Aufspaltung mag verwirrend klingen, ist aber nichts anderes als das oben auch schon bei Charim bemühte Beispiel, dass Vertreter dieser oder jener Identität als Repräsentanten der Allgemeinheit ihre religiösen Symbole bewusst abstreifen sollten. Sie ist ein weiteres Beispiel für die ganz normale Spaltung nicht-voller Identitäten unter Bedingung von Pluralisierung. Identität ist hier immer ein „weniger Identität“. Und womöglich ist diese Subtraktion gerade das Verbindende und Gemeinsame, der „Kitt“ pluralistischer Gesellschaften.

Als gesellschaftspolitisch engagierter weltanschaulicher Akteur der Zivilgesellschaft tritt der Humanismus politisch für einen weltanschaulich/religiös neutralen Staat ein und vertritt damit in Ablehnung einer religiösen Hegemonie in Staat und Gesellschaft eine spezifische Auslegung des Trennungsgrundsatzes von Staat und Religion. Diese spezifische staatsrechtliche Position fordert Trennung und Neutralität durch staatliche Äquidistanz und Gleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Sie ist zu unterscheiden von der Verbannung dieser Gemeinschaften aus dem öffentlichen Raum wie in einem strikten Laizismus. Dieser neutrale Staat ist nicht nur neutral gegenüber Religionsgemeinschaften, sondern auch neutral gegenüber nicht religiösen Weltanschauungsgemeinschaften. Er ist „nicht religiös“ insofern er neutral ist, er ist aber umgekehrt auch „nicht atheistisch“, insofern er weltanschauungsneutral ist. Hierhin gehört auch die Forderung nach einer religiösen und weltanschaulichen Neutralität spezifischer Repräsentanten dieses säkularen Staates: Richter, Lehrer usw. „Neutralität“ sollte dabei nicht missverstanden

werden als „ethische Leere“: Nicht nur weil „Neutralität“ selbst immer schon eine ethische Option ist, sondern vor allem, weil die Geltung der Menschen- und Bürgerrechte im neutralen Staat den ethischen Gehalt dieser Neutralität, ihr notwendiges ethisches Minimum bezeugt.

In demokratiethoretischer Hinsicht tritt der weltanschauliche Humanismus als engagierter Akteur der Zivilgesellschaft für ein spezifisches Verständnis des Politischen ein. Politikerinnen und Politiker sind Repräsentanten des neutralen Staates und als solche keine Lobbyisten dieser oder jener Religion und Weltanschauung, sondern Vertreter der gesamten Bevölkerung. Sie betreiben keine „Identitätspolitik“, sondern sie sollen politische Lösungen generieren, die jeweils argumentativ beanspruchen können, die beste Lösung für alle zu sein. Dass das in der politischen Realität oftmals oder vielleicht sogar zumeist anders aussieht, spricht nicht gegen diese Position, denn das Abstreifen der eigenen Partikularität ist keinesfalls wirklichkeitsfremd, sondern wird immer mehr zu einer normalen Herausforderung pluralisierter Gesellschaften werden.

3) Partizipationsformen des modernen Humanismus

Nicht-volle Identitäten in pluralistischen Gesellschaften werden nicht gerne irgendwo Mitglied, sie wollen nicht voll und ganz dazugehören. Großorganisationen wie Parteien oder Gewerkschaften, aber auch NGOs und natürlich Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften können ein Lied davon singen. Man kann das nun bedauern und der guten alten Zeit nachtrauern oder aber man kann nach neuen Partizipationsformen suchen. Nicht-volle Identitäten wollen sich in ihrer Singularität temporär ausdrücken, durchaus hedonistisch, sie sind misstrauisch gegenüber Vereinnahmung und Repräsentation, sie wollen als Einzelne und in ihrer Ganzheit anerkannt werden, nicht nur funktional oder gemäß erbrachtem Output. Humanistische Organisationen

heute sollten lose, punktuelle Netzwerke anbieten, die Selbstmobilität ermöglichen; sie sollten Orte sein, an dem verschiedene Einzelne sich temporär und thematisch motiviert begegnen, ohne in Kategorien und identitäre Zugehörigkeiten eingesperrt zu werden. Sie müssen weder „Gleiche“ sein noch werden. Was sie eint, wäre jeweils das spezifische Problem, das sie gerade umtreibt und sie gemeinsam lösen wollen.

Ralf Schöppner