

Die diasporische Gesellschaft

Von Isolde Charim (Wien)

Ich bewundere R.B. Kitajs Bilder, aber ich teile sein Verständnis von Diaspora nicht. Zwar gehe ich - wie er - von einem „Post-Holocaust-Diasporism“ aus - also von einer Veränderung des Begriffs gegenüber dem, was Diaspora davor war. Aber ich verstehe diese Veränderung als eine weitreichendere Verschiebung als Kitaj sie in seinem „First Diasporist Manifesto“ namhaft macht.

Im Unterschied zu Kitaj folge ich jener Diskursbewegung, die den Begriff „Diaspora“ in den letzten zwanzig Jahren aus seiner bedrängenden 2000-jährigen Geschichte des Judentums gelöst hat. Losgelöst aus dem Leidzusammenhang hat die Diaspora auch ihre negativen Konnotationen wie Zerstreuung, Vertreibung, Exil verloren. Die Umcodierung hat dem Begriff eine unglaubliche Karriere ermöglicht. In seiner positiven Version hat er es zum Lebensmodell gebracht. Ein Lebensmodell, das viele Minderheiten für sich reklamieren. „Es gibt heute eine schwule, lesbische, transgender Diaspora, deren VertreterInnen sagen: Wir sind eine Diaspora, weil wir kein Territorium haben und uns über unseren Lebensstil oder über unsere sexuelle Orientierung identifizieren.“ (Rainer Bauböck) Etliche Autoren beklagen die Ent-Territorialisierung des Begriffs, die damit einhergeht, als „Begriffsinflation“. Die Schwammigkeit, die daraus folgt, ist aber auch erhellend: Die Vermehrung ist eine produktive Uneindeutigkeit. Sie macht den Begriff Diaspora zum Symptom einer Entwicklung.

Wenn Gruppen sich als Minderheiten bezeichnen, dann setzt das nicht nur voraus, dass es eine Mehrheit gibt, es setzt auch voraus, dass beide Seiten - Mehrheit wie Minderheit - intakte Gruppierungen sind. Wenn immer mehr Gruppen für sich den Diaspora-Status reklamieren, wenn Diasporas inflationär werden, dann zeigt das genau jene Veränderung an, um die es mir hier geht: eine Veränderung, in der Art, wie Gruppierungen heute funktionieren, eine Veränderung, die langsam alle Gruppen, Mehrheiten wie Minderheiten, erfasst und affiziert, eine Veränderung in der Art der Bindung, in der Art der Zugehörigkeit.

„Was habe ich mit Juden gemeinsam?“ – fragte Franz Kafka. Für Vivian Liska ist diese Distanz in Kafkas Frage bestimmend für jede Gruppenzugehörigkeit: Was habe ich, der ich kein autonomes, volles Subjekt bin, mit meiner Gruppe gemeinsam? Wie kann man „einer Gemeinschaft voll und ganz angehören“, fragt sie, „wenn man doch kaum sich selbst angehört“. Ich hingegen möchte hier einen Unterschied namhaft machen.

Bisher war unsere konstitutive Spaltung, die existentielle De-Zentrierung des Subjekts, wie sie Freud und Lacan namhaft machten - dass man eben nicht Herr im eigenen Haus ist, dass man sich eben nicht selbst angehört -, gerade durch unsere Identität zugedeckt. Genau darin bestand ja die ideologische Konstruktion jeder Identität: dass sie unsere grundlegende Spaltung „schließt“, indem sie uns eine imaginäre Ganzheit angeboten hat. Identität war also die Illusion, man könne sich sehr wohl angehören. Und genau darin bestand das Versprechen der Gemeinschaft: Man könne ihr voll und ganz angehören. Mehr noch, Gemeinschaft suggerierte: Man kann nur dann mit sich zusammenfallen, wenn man Teil der Gemeinschaft ist. Nur in der, graduell verschiedenen, Entäußerung an die Gemeinschaft erhält man sich als Ganzes zurück. Denn eine Gemeinschaft versorgt ihre Mitglieder mit einem Herren-Signifikanten, der alle unsere Teile zusammenfügt. Kurzum – Gruppen erzeugten die Ideologie der vollen Identität, die als solche, als Ideologie, funktioniert hat. (Nur weil etwas ideologisch ist, heißt das ja nicht, dass es nicht funktioniert.)

Ich spreche in der Vergangenheitsform, weil sich eben dieses Verhältnis verschoben hat. Nicht weil wir heute so aufgeklärt wären – nichts ist so aufklärungsresistent wie eine Identität. Auch nicht, weil wir heute so fragmentiert wären oder weil es keine funktionierenden Gruppen mehr gäbe. Die vollen Identitäten, die vollen Zugehörigkeiten zu einer Gemeinschaft sind deshalb Vergangenheit, weil heute die Spaltung Eingang in die Identität, Eingang in die ideologische Konstruktion selber gefunden hat. Ob dies ein zivilisatorischer Fortschritt ist, bleibt offen. Das, was die Illusion der vollen Zugehörigkeit im alten Sinne heute verhindert ist jedoch nicht Vernunft, Erkenntnis oder Einsicht, sondern schlicht deren Pluralisierung, die Vielzahl von „vollen“ Identitäten, die heute nebeneinander existieren. In seiner Studie „Ein säkulares Zeitalter“ schreibt Charles Taylor, der Gläubige könne heute nicht mehr im vollumfänglichen Sinn gläubig sein, da sein Glaube immer neben anderen Glauben ebenso wie neben dem Nichtglauben bestehen muss. Die Pluralität konkurrierender Identitäten, Überzeugungen, Gemeinschaften hat

Eingang in den Glauben selbst gefunden. Dieser funktioniert nur noch als Gegenbehauptung, nicht mehr als einfache Behauptung. In dem Moment, wo die „Ghettomauern“ gefallen sind, gibt es tatsächlich Alternativen und das bedeutet, so Taylor, dass es tatsächlich „schwerfallen kann, den eigenen Glauben durchzuhalten.“ Naiv, also direkt und selbstverständlich, kann nicht mehr geglaubt werden.

Das bedeutet aber, dass ein wesentlich säkulares Element Eingang in den Glauben selbst gefunden hat: die Entscheidung. In unhintergebar pluralistischen Gesellschaften bedarf der Glauben einer Entscheidung. Diese Entscheidung ist aber deshalb ein säkulares Element, da das entscheidende Subjekt, das sich entscheidende Subjekt einer Subjektivität bedarf, die eben gerade nicht die Subjektivität des glaubenden Subjekts ist – sondern vielmehr deren Gegenteil. Die Entscheidung für eine Religion trifft man als mündiges, autonomes Subjekt. Entscheidung ist aber nicht der Modus, in dem die meisten Religionen ihre Zugehörigkeiten regeln. Aus religiöser Sicht ist der Gläubige kein mündiger Bürger, der seine Religion frei wählt. Denn in der religiösen Innenperspektive gibt es keine Wahl des Glaubens. Das würde ja voraussetzen, dass der spätere Gläubige vorher schon jemand war. Aus religiöser Sicht ist aber die religiöse Identität die grundlegende, die bestimmende, die selbstverständliche Identität wird aus der heraus man später agiert. Eine Glaubenszugehörigkeit ist nicht dasselbe wie eine Vereinsmitgliedschaft. Sie ist gewissermaßen das Gegenteil davon. Die Schlussfolgerung für den Glauben lautet demnach: In unserer diversifizierten Gesellschaft ist die paradigmatische Figur des Gläubigen der Konvertit – als derjenige, der sich für einen Glauben entschieden hat. Wir sind heute gewissermaßen alle Konvertiten – auch wenn wir unserer „eigenen“ Religion anhängen.

Dieser Exkurs zum Glauben hat uns keineswegs vom Thema der Diaspora abgeführt. Er hat vielmehr den Modus gezeigt, in dem Zugehörigkeit heute funktioniert, und dieser Modus der Zugehörigkeit ist nicht nur für religiöse, sondern auch für ganz andere Identitätsangebote bestimmend – diese Art der Bindung gilt auch für weltliche, kulturelle, politische Identitätsangebote. Jede Identität, jede Gruppenzugehörigkeit steht heute, nach Verlust der Dominanzstellung von Kirche und Nation, von Hochkultur und was es mehr an solchen homogenisierenden Instanzen gab, neben anderen und das Wissen darum schränkt diese ein. Selbst der überzeugteste Gläubige, selbst der glühendste Patriot gehört heute seiner Gemeinschaft nicht mehr voll an, sondern

gewissermaßen nur noch nicht-voll. Nicht-voll heißt, dass die eigene volle Überzeugung und auch Bindung immer Bescheid weiß, dass sie nur eine Option unter anderen ist. Sie ist also, in den Worten Taylors, gleichzeitig engagiert und distanziert, in dem Sinne, dass sie sich selber als Vertreter eines Standpunkts neben anderen sieht. Man könnte das als eine partielle Säkularisierung bezeichnen.

In der Literatur unterscheidet man heiße von kühlen Formen des Transnationalismus, starke und gleichgültige Identitäten – ich ziehe es vor, von nicht-vollen Identitäten zu sprechen. Denn die Veränderung der Zugehörigkeiten findet sich nicht nur bei abgekühlten Leidenschaften, sondern auch bei vollem Hitzebetrieb.

Und genau hier wird das Konzept der Diaspora virulent. „Jeder diasporisch Lebende fühlt sich zu einem anderen Ort hingezogen“, schreibt Gayatri Spivak. Das heißt, jede diasporische Gemeinschaft, egal wie offen oder abgeschottet sie lebt (und machen wir uns keine Illusionen, Diaspora Gemeinschaften sind nicht alle Versuchstationen für progressive Lebensformen) ist immer von einer tiefen Spaltung durchzogen: räumlich zwischen einem Hier und Dort, emotional zwischen einem unmittelbaren Erleben und einer externen Bindung. Diaspora ist nicht nur eine „Beschwörung der Vergangenheit“ auf eine Zukunft hin (Rainer Bauböck), sondern auch die Eröffnung, das Offenhalten einer Differenz in der Gegenwart: Hier und Jetzt ist das diasporische Leben eines, das gespalten ist. Eben deshalb ist Diaspora der Schlüsselbegriff für heutige Gruppenbildungs- und Identifikationsprozesse: Weil eine Diaspora immer eine gesplattene Gemeinschaft ist, egal wie eng sie sein mag. Es ist die Erfahrung einer Spaltung.

Und auch wenn der Diaspora-Begriff aus dem rein Jüdischen Zusammenhang gelöst wurde, soll hier dennoch ein Verweis auf die spezifisch jüdische Erfahrung einer solchen Spaltung hingewiesen werden. Die Grunderfahrung einer solchen Spaltung ist das Marranentum *. Wobei es hier nicht um den Zwangscharakter der Konversion geht, sondern um die Struktur der Doppelheit, der Spaltung zu der sie sich im Laufe der Zeit entwickelt hat: Es geht also um die Erfahrung einer Spaltung, um ein strukturelles Marranentum gewissermaßen. Solch ein strukturelles Marranentum ist der grundlegende Topos einer diasporischen Gesellschaftserfahrung.

Meine These lautet nun, dass die Erfahrung einer Spaltung, das Leben in einer Spaltung das Grundmodell unserer gegenwärtigen Gesellschaft bildet. Nicht aus einer romantisierenden Perspektive, nicht als Sehnsuchtsort, auch nicht als Anmaßung einer Leiderfahrung wird Diaspora zum Paradigma, sondern weil unsere gesamte Gesellschaft nach dem Modell der Spaltung und nicht mehr nach dem Modell der vollen Identitäten funktioniert.

Diaspora ist nicht der Ausnahmezustand, der einer Normalität entgegengesetzt ist. Wenn der Diasporist, wie Kitaj sagt, in „two or more societies at once“ lebt (und malt), dann halte ich dem entgegen: genau das ist nicht mehr einer Minderheit vorbehalten. In mehr als in einer Gesellschaft zur gleichen Zeit zu leben – das ist heute die Funktionsweise der gesamten Gesellschaft. Diaspora ist heute zum Paradigma der gesamten Gesellschaft geworden.

Nehmen wir etwa das Konzept der Nation. Die Nation war der Versuch, die Gemeinschaft unter den Bedingungen der Moderne in die Gesellschaft einzuführen – eine vorgestellte Gemeinschaft, wie wir seit Benedict Anderson wissen, die suggeriert, einander völlig Unbekannte würden einen Verbund von Gleichen bilden. Die Erzählung von der Nation war also ein Weg, in Massengesellschaften tatsächliche Bindungen herzustellen.

Heute erodiert das Konzept der Nation – nicht nur weil deren Souveränität eingeschränkt wird. Es erodiert auch, weil die Nation weniger denn je eine volle Gemeinschaft herzustellen vermag. Wir leben in Gesellschaften, die kulturell, religiös, ethnisch so vielfältig sind, dass sie nicht einmal mehr in der Erzählung homogenisierbar sind. Nun lässt sich aber das Konzept einer homogenen Nation nicht einfach durch das einer pluralen Nation ersetzen. Eben weil Nation auch eine bestimmte Art der Bindung des Einzelne ans Ganze bedeutet. Die Nation war das Angebot einer vollen Identität, während plurale Gesellschaften, eben weil sie plural sind, nur mehr nicht-volle Identitäten, Identitäten, die das Faktum des Pluralismus einbegreifen, anbieten können. Das ist eine Verschiebung auf der Ebene der Bindungen, eine Verschiebung in der Art, seine Identität zu bewohnen.

Wenn Kitaj sagt: The Diasporist doesn't belong, dann entgegne ich, dass sich die Zugehörigkeit selbst, die Art des Zugehörens verschoben hat.

Migranten werden immer wieder danach gefragt, für wen sie beim Fußball die Daumen drücken, um daran den Grad ihrer Integration abzulesen. Die Frage verkennt aber diese Verschiebung völlig. Selbst wenn ein türkischer Migrant die Daumen für Österreich drückt, so hat er trotzdem keine volle österreichische Identität. Und wenn er zur Türkei hält, so ist er deswegen doch kein voller Türke. Die Nation selbst hat gewissermaßen ein diasporisches Element bekommen: das einer nicht-vollen Identität ihrer Bürger. Emotion ist da kein Indikator, denn nicht-voll ist nicht gleichbedeutend mit abgekühlt. Es hat aber auch nichts mit Hybrisierung oder Bindestrich-Identitäten zu tun. Die partielle Säkularisierung geht solchen Formen vielmehr voraus. Anders gesagt: Sogar wenn wir nicht gemischt sind, sogar wenn wir der kulturellen und nationalen Identität genügen, sogar katholische Österreicher und protestantische Norddeutsche sind heute nicht-volle Identitäten, nicht-volle Bürger.

Die Staatsbürgerschaft hat sich also identitätspolitisch verändert – und zwar das Modell, das mit der französischen Revolution in Europa Einzug hielt und das erforderte, seine partikulare Identität „an der Garderobe“ abzugeben, „weiß“ zu werden. Dieses Modell setzt aber eine volle Minderheitenidentität ebenso wie eine volle nationale Identität voraus. Die Staatsbürgerschaft in Europa hat diese Funktion nicht mehr.

Identitätspolitisch bedeutet Staatsbürger-Werden keine Konversion, sondern vielmehr eine partielle Säkularisierung bestehender partikulärer Identitäten. Es ist ein Abzug, eine Einschränkung, ein Weniger an Identität und nicht ein Mehr. Es ist eine Spaltung und nicht ein Wechsel von der einen zur anderen Identität. Denn die Eindeutigkeit, was es bedeutet Österreicher, Deutscher oder Niederländer zu sein, gibt es nicht mehr. Das lässt sich auch nicht durch Kurse in Staatsbürgerkunde wiederherstellen.

Aber was ist mit der Leitkultur, mit dem Abendland, mit der Rede von „unseren Leuten“? All diese Beschwörungen widerlegen diese Ausführungen nicht, sondern bestätigen sie vielmehr indirekt. Sie sind Teil einer Rekonstruktion. Eine solche braucht es erst nach einem Verlust. Gerade weil sich die nationale Gemeinschaft, die nationale Bindung verändert hat, bedarf es überhaupt einer Rekonstruktion. Gerade weil die vollen nationalen, religiösen, kulturellen Identitäten nicht mehr greifen, kommt es zu einer massiven Gegenbewegung. Eine solche findet sich bei den Rechten auf beiden Seiten: bei jenen der Mehrheits- und bei jenen der Minderheitsgesellschaft.

Religiöse Fundamentalisten suchen zu verbergen, dass Konversion das Modell des Glaubens heute ist – wobei Fundamentalismus die eminenteste Konversion verlangt. Nationalisten versuchen die homogene Nation wiederherzustellen und verwandeln dabei die imaginierte Gemeinschaft in ein Phantasma: aus einer vorgestellten Gemeinschaft wird ein Phantasma – die Abwehr eines Traumas.

Die Rekonstruktion kann jedoch nicht mehr volle, sondern nur geschlossene Identitäten herstellen. Das ist nicht dasselbe. War die volle Identität vorwiegend durch einen gemeinsamen, positiven Bezug auf ein Zentrum gekennzeichnet, so ist die geschlossene Identität nach Verlust des Zentrums nur noch qua Ausschluss zu haben. Bei den Minderheitengruppen heißt diese Strategie: Abschottung, niemand darf hinaus. In der Mehrheitsgesellschaft bedeutet das: keiner darf herein. So soll etwa die Staatsbürgerschaft wieder mit ihrer alten Bedeutung aufgeladen werden, indem man sie anderen verweigert. Nur durch Exklusion lässt sich eine ganze Zugehörigkeit noch herstellen.

Diese aggressive Identitätspolitik ist eine Verneinung – eine Leugnung der Realität, eine Abwehr jener Spaltung, die man als „Diasporisierung der Gesellschaft“ bezeichnen könnte.