

CURSOR_

ZEITSCHRIFT
FÜR EXPLORATIVE
THEOLOGIE

VOL 2
2021_02

Identität

Kollektive Christliche Identität

Paulinische Anmerkungen zu einem gegenwärtigen Diskurs

Anrufungen und Disidentifizierungen

Im "doing" religiöser Identitäten

Der "Name"

Ein biblisches Äquivalent zu "Identität"?

Identität

Eine kontroverse Begriffsdiskussion

Was ist "Christliche Identität"?

Fünf Autor*innen antworten

Ausschluss oder Einbeziehung des Anderen?

Kollektive Identitäten und das Ethos der Versöhnung



HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie (CZeTh)

Cursor_ wird herausgegeben von Arne Bachmann, Dennis Dietz, Benedikt Friedrich, Rasmus Nagel, Hanna Reichel, Thomas Renkert und Frederike van Oorschot.

Beirat: Matthias Blümke, Tobias Braune-Krickau, Georg Bucher, Mikkel Christoffersen, Patrick Ebert, Julia Enxing, Andreas Gerlach, Emilia Handke, Henning Hupe, Sebastian Krug, Tobias Künkler, Daniel Lenski, Kerstin Menzel, Hendrik Stoppel, Lisanne Teuchert, Verena Schlarb, Christoph Wiesinger.

Cursor_ online: <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/cursor/>

Cursor_pubpub: <https://cursor.pubpub.org>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Heidelberg University Publishing <https://heiup.uni-heidelberg.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

doi: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.2>

Text © 2021. Das Copyright der Texte liegt bei den Autorinnen und Autoren.

Satz: Benedikt Friedrich und Katharina Ide

Umschlag: Thomas Renkert

ISBN 978-3-96822-037-6 (Softcover)

ISBN 978-3-96822-036-9 (PDF)

ISSN 2699-3392 (Print)

ISSN 2699-3406 (Online)



HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Cursor_What

Editorial

Arne-Florian Bachmann, Kerstin Menzel, Hanna Reichel und Lisanne Teuchert 7

Biblische Fragmente

Zusammengestellt von Arne-Florian Bachmann, Kerstin Menzel, Hanna Reichel
und Lisanne Teuchert 13

Kontroversgespräch »Identität«

Debora Gerstenberger, Christopher Zarnow, Kerstin Menzel und Daniel Lenski 17

Was ist christliche Identität? Ein Mosaik

Shinichi Kotabe, Gerald Liu, Florian Barth, Aline Seel und Henning Hupe 39

Anrufungen und Disidentifizierungen im »doing« religiöser Identitäten

Bertram J. Schirr 47

Ausschluss oder Einbeziehung des Anderen?

Rebekka A. Klein 75

Kollektive christliche Identität. Paulinische Anmerkungen zu einem gegenwärtigen Diskurs

Gunnar Garleff 97

Tagungsbericht »Identität.Macht.Verletzung«

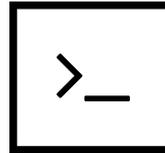
Nina Schmidt 117

Der »Name«. Ein biblisches Äquivalent zu »Identität«?

Walter Faerber 121

»Gerecht und Sünder zugleich«. In einfacher Sprache	129
Bernd Oberdorfer	
Cursor_Who	
Autor_innen-Verzeichnis	131





Editorial

ARNE-FLORIAN BACHMANN, KERSTIN MENZEL, HANNA
REICHEL UND LISANNE TEUCHERT

cursorjournal@gmail.com

Identität. Eine kleine Problemgeschichte eines Diskurses.

»Wer seine Identität verliert, der wird sie gewinnen«. So lässt sich der Handlungsbogen des Romans »Mond über Manhattan«¹ von Paul Auster in Anlehnung an Mk 8,25 zusammenfassen. Auster beschreibt die Geschichte des Protagonisten Marco Stanley Fogg, der nach dem Tod seines Pflegevaters sein Leben dem Chaos überlässt, die Kontrolle aufgibt und schließlich als Obdachloser im Central Park landet. Ausgelöst von dieser existentiellen Ausnahmesituation, die sich durch seine Verweigerungshaltung gegenüber der Normalität verstärkt, sind es die rettenden Zufälle und Begegnungen, die Kontingenz der Welt, die den Selbstfindungsprozess des Protagonisten anstoßen. Diese »Reise zu sich« wird parallel zur Geschichte der USA als Bewegung nach Westen erzählt, in der sich eine »Frontier« immer weiter verschiebt: Kollektive und personale Identität werden hier parallelisiert und als Geschichte fortwährender Grenzüberschreitungen erzählt. Bis Marco schließlich an der kalifornischen Pazifikküste angekommen ist. Die Rätsel der Vergangenheit können zwar nicht ganz gelüftet

¹ Auster (1990).

werden, doch hier steht eine Person, die mit den Widersprüchen zu leben gelernt hat und die bereit ist, das Leben in Angriff zu nehmen.

Austers Buch liest sich wie ein postmoderner Bildungsroman. Die Reise der Selbstfindung – die ja nicht ganz zufällig in Kalifornien endet – stellt im Kontext einer Welt, die nicht mehr eindeutig sinnhaft aufgeladen ist und die kein allgemeines »telos« der Entwicklung mehr kennt, persönliche Identität als Entwicklungsaufgabe vor. Dass der Einzelne für sich seinen Platz und seine Position findet, gilt hier als Voraussetzung dafür, lieben zu können und etwas in der Welt zu bewegen.

Kommt für die Generation der »Baby Boomer«, zu der Paul Auster zählt, Selbstfindung in der Erfahrung der Masse geradezu als Heilsfrage in den Blick, arbeitet der Philosoph Michel Foucault hingegen eher am Ausbruch aus den Festlegungen und Kategorisierungen von »Identität«: »Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der Gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns frei lassen, wenn es sich darum handelt zu schreiben«². Wenn das Leben eine Reise ist, dann eine, die man besser unerkannt und anonym antritt. Hoffnung besteht für Foucault, wenn überhaupt, in der lustvollen Nicht-Festlegung, im ungebundenen Nomadentum. Auf Foucaults und andere post-strukturalistische Philosophien beriefen sich Ansätze der Queer-Theorie und kritisierten in ähnlicher Weise unter anderem den cartesianischen Primat der Selbstvertrautheit. Ironischerweise nahmen LGBTQI+-Bewegungen zugleich den Identitätsbegriff durchaus affirmativ auf.

In diesem Übergang von einer individuellen zu einer kollektiven Betrachtung des Identitätsbegriffs markiert auch Charles Taylor mit seinem Buch »Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung«³ den Beginn eines neuen Kapitels, in dem er die Frage nach der Anerkennung von kollektiven Identitäten ins Zentrum rückt. Am Beispiel der französischsprachigen kanadischen Provinz Quebec zeigt er auf, wie die Anerkennung von kollektiven Identitäten einen Wert an sich darstellt und dass der Schutz von minoritären Identitäten neben der Betonung der gleichen Würde aller ein Ziel staatlichen Handelns sein müsse. Dieser Wechsel von persönlicher zu kollektiver Identität ist dabei nur scheinbar ein Bruch mit dem Begriff der persönlichen Identität. Denn auch eine kollektive Identität zeigt sich anhand konkreter Begegnungen, in denen sich Einzelne mit einer kollektiven Identität identifizieren oder als solche identifiziert werden. Dort, wo man sich mit einer kollektiven Identität (als schwarz, europäisch, homosexu-

² Foucault (1973), 30.

³ Taylor (1993).

ell etc.) identifiziert, steht mit der Anerkennung, Verkennung oder Missachtung der Gruppe auch die Identität des Einzelnen auf dem Spiel.

Aus der Anerkennung kollektiver Identitäten speisen sich emanzipatorische identity politics, die sich insbesondere mit marginalisierten Identitäten beschäftigen und es als eine Aufgabe ansehen, Schutzräume zu schaffen, in denen Zugehörige marginalisierter Gruppen sich miteinander solidarisieren und sich unterstützen können.

Getragen werden diese identity politics durch den Dual von »Zentrum« und »Rand«, der in den Theoriediskussionen (etwa unter den Begriff des »strategic essentialism«) selbst wieder kritisch diskutiert wird.

Eine ganz andere Form der Politisierung von kollektiven Identitäten präsentiert Samuel P. Huntington in seinem Buch »Kampf der Kulturen«.⁴ Die Grundthese lautet dabei: Nach dem Ende der bipolaren Welt des »Kalten Krieges« werden Konflikte nicht mehr ausgehend von ideologischen Unterschieden ausgefochten, sondern aufgrund kultureller Differenzen. Huntington denkt dabei an identitäre und kulturalistische Großformationen, die in sich als hinreichend homogen und untereinander als tendenziell unvereinbar beschrieben werden. Was dann bleibt, ist ein Kampf der Kulturen mit einem Zug zur Abschottung und zur aggressiven Verteidigung des Eigenen. Bei den Kritikern des Redens von Identität war dies schon seit den 1980er Jahren ein Verdacht: Geht das Reden von Identität nicht immer einher mit einem Dispositiv der Reinheit? Unterschätzt man nicht die Selbstfremdheit und Selbstentzogenheit eines jeden Menschen? Lebt das Reden von Identität nicht von einem naiven Glauben an die persönlichen und kollektiven Selbstkonstruktionen? Sind der Mensch und die Gruppe wirklich nur das, was sie in sich selbst sehen? Kennt man sich hinreichend, um letzte Worte über die eigene Identität sagen zu können? Neigt man nicht zur Abspaltung und Projektion all jener Realitäten, die nicht in das eigene Selbstbild passen? Und steckt nicht ein Moment der Unterdrückung, des Kampfes und der Exklusion in jeder Rede von Identität?

All diese Theoriebildungen finden auch theologische Analogien und Aufnahmen. Das Christentum ist historisch ebenso als identitätsstiftendes Angebot zur Darstellung gekommen wie als Aufruf zur metaphysischen Obdachlosigkeit zwischen den Identitäten dieser Welt. Über die Sakralisierung und Absicherung des Eigenen segnet so manches Christentum die Waffen in den Kulturkämpfen der Gegenwart, etwa in Form der Verteidigung eines »christlichen Abendlandes«. Identity politics werden durchaus auch von religiösen Gruppen und in theologischem Gewand betrieben,

⁴ Huntington (1996).

von den Kriegen des konfessionellen Zeitalters bis zu manchen Reformationsjubiläen. Doch schon biblisch finden sich verschiedene Verständnisse christlicher Identität in Kontinuität und Differenz zu Konzeptionen der Umwelt, bis hin zur Postulierung ihrer Aufhebung oder Überwindung: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus« (Gal 3:28). Über historisch greifbare Formen des Umgangs mit christlicher Identität als persönlicher oder kollektiver, kultureller oder politischer Kategorie lässt sich auch die Frage nach einer spezifisch theologischen Sicht auf das, was Identität heißen kann, stellen.

In diese verschiedenen Konzeptionalisierungen und Positionalisierungen um den Identitätsbegriff schlägt uns zum Auftakt des Heftes ein Kontroversgespräch orientierende Schneisen. Während der Theologe Christopher Zarnow den Begriff seiner Dissertation zugrunde gelegt hat, lehnt die Historikerin und Kulturwissenschaftlerin Debora Gerstenberger »Identität« als Kategorie wissenschaftlichen Forschens ab. In ihrer Diskussion sortieren sie sich interdisziplinär wie positionell unterschiedlichen Konzeptualisierungen, Zielsetzungen und Forschungstraditionen zu. Gemeinsam halten sie fest, dass Identität etwas ist, was jeweils erst konstituiert werden muss, wobei stets stabile und fluide Aspekte miteinander ringen. Bertram Schirr vertieft diesen Prozess in Hinzunahme von queeren und postkolonialen Theorien und diskutiert die Zwänge und Widerstandsmöglichkeiten in der Identitätskonstruktion am Beispiel muslimischer Identität in religionspädagogischen Kontexten.

Weil Identitätsfragen in aktuellen politischen Zusammenhängen häufig vor allem mit dem Umgang mit dem Fremden zu tun haben, zeigt Rebekka Klein das Dilemma zwischen dem Ausschluss oder der Einbeziehung des Anderen auf. Wie kann ein Kontakt gelingen, der den Anderen nicht vereinnahmt? Über die Begegnung mit dem nicht-fasslichen Auferstandenen formuliert sie eine theologische Antwort.

Gunnar Garleff beobachtet, wie schon die Gemeinde in Korinth mit der Aufgabarang, ihre christliche Identität im hellenistischen Umfeld zu finden und als ethnisch gemischte Gruppe zu leben. Wie dabei Story, Ethos und Ritus untrennbar zusammenhängen, zeigt er an einer Tiefenbohrung zu 1 Kor 11.

Dass das Thema Identität gegenwärtig Konjunktur hat, schlägt sich auch in einer großen Zahl an Tagungen, Ringvorlesungen und Akademieveranstaltungen nieder, die in den vergangenen Jahren stattfanden. Über eine Tagung unter dem Titel »Identität. Macht. Verletzung« der Evangelischen Akademie Berlin (Oktober 2018) gibt Nina Schmidt einen Überblick.

Eine Reihe Autor_innen mit verschiedenen Hintergründen haben uns zudem ihre persönlichen Reflektionen zum Thema Identität geschrieben. In der extremen Minderheitssituation von Christ_innen in Japan hat für Shinichi Kotabe seine christliche Identität v.a. ethische Bedeutung. Für Gerald Liu, den US-Amerikaner asiatischer Abstammung, steht sein eigenes Christsein im intersektionalen Spannungsfeld vielfältiger Verpflichtungen und Facetten. Die Pfarrerin Aline Seel begreift ihr Christsein als eine Identitätskonstitution *extra nos*, deren Grundlagen und Verfügungen ihr selbst entzogen sind. Auch der Schwetzingener Religionslehrer Henning Hupe sieht das Unabgeschlossene von Identität in den Aushandlungsprozessen mit den Jugendlichen im Klassenzimmer. Florian Barth, Pfarrer einer Gemeinde mit ausgeprägtem diakonischem Profil, findet seine Identität als Christ in der säkularer werdenden Gesellschaft durch eine gesunde Mischung von In- und Extroversion. Im Mosaik dieser unterschiedlichen Bedeutungen, die die Identitätsfrage für Christ_innen hat, scheint die Vielfalt der Bezüge ebenso auf wie eine grundlegende Ambivalenz. Aber auch der Trost einer spezifisch christlich-theologischen Antwort dringt durch: dass das, was unsere Identität letztlich ausmacht, theologisch nicht in uns selbst liegt, sondern gegeben und uns dann zur Aufgabe gemacht ist.

Dogmatisch lässt sich diese Ambivalenz und Unverfügbarkeit der Identität an verschiedenen Stellen festmachen. Bernd Oberdorfer präsentiert in einfacher Sprache den klassisch-reformatorischen Topos des »*simul iustus et peccator*«. Walter Faerber reflektiert die Bedeutung des Namens: Das, was unsere Identität sprachlich markiert, ist uns zugleich von außen gegeben.

Das Thema Identität hat also theologische Anhaltspunkte. Historisch, biblisch und systematisch finden wir verschiedene Ansätze, sie zu thematisieren, zu postulieren oder in Frage zu stellen. Zugleich ist klar, dass die Thematik hauptsächlich in nicht-theologischen Wissenschaften theoretisch durchdacht worden ist. Sie ist nicht nur persönlich existentiell, sondern auch kulturell und zudem aktuell v.a. politisch hochrelevant. All diese Aspekte machen das Thema Identität in besonderer Weise für eine dialogische, explorative, praktisch verwurzelte und interdisziplinär reflektierte Behandlung interessant, wie sie sich Cursor_inns Programm geschrieben hat. Dies kann im Rahmen dieser Ausgabe nur kursorisch und aspekthaft erfolgen. Auf PubPub laden wir alle Interessierten ein, über die einzelnen Beiträge vertieft ins Gespräch zu kommen, Positionen zu markieren, Anfragen zu stellen, eigene Erfahrungen einzubringen und gemeinsam der Frage weiter nachzugehen: Was ist christliche Identität, und wie verhält sie sich zu den Identitätsfragen und -kämpfen unserer Zeit?

Bibliographie

Auster, Paul. 1990. *Mond über Manhattan*. Übers. von Werner Schmitz. Reinbek: Rowohlt.

Foucault, Michel. 1973. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Huntington, Samuel P. 1996. *Kampf der Kulturen*. München, Wien: Europa.

Taylor, Charles. 1993. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.



Biblische Fragmente

ZUSAMMENGESTELLT VON ARNE-FLORIAN BACHMANN,
KERSTIN MENZEL, HANNA REICHEL UND LISANNE
TEUCHERT

cursorjournal@gmail.com

Nach der Lutherbibel 2017

- **Gen 1,27:** Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.
- **Ex 3,11-12a.13-14a:** Mose sprach zu Gott: Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehe und führe die Israeliten aus Ägypten? Er sprach: Ich will mit dir sein. [...] Mose sprach zu Gott: Siehe, wenn ich zu den Israeliten komme und spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt!, und sie mir sagen werden: Wie ist sein Name?, was soll ich ihnen sagen? Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde.
- **Ex 19,6:** Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.
- **Ex 20,2-4:** Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 13–15

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24212](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24212)

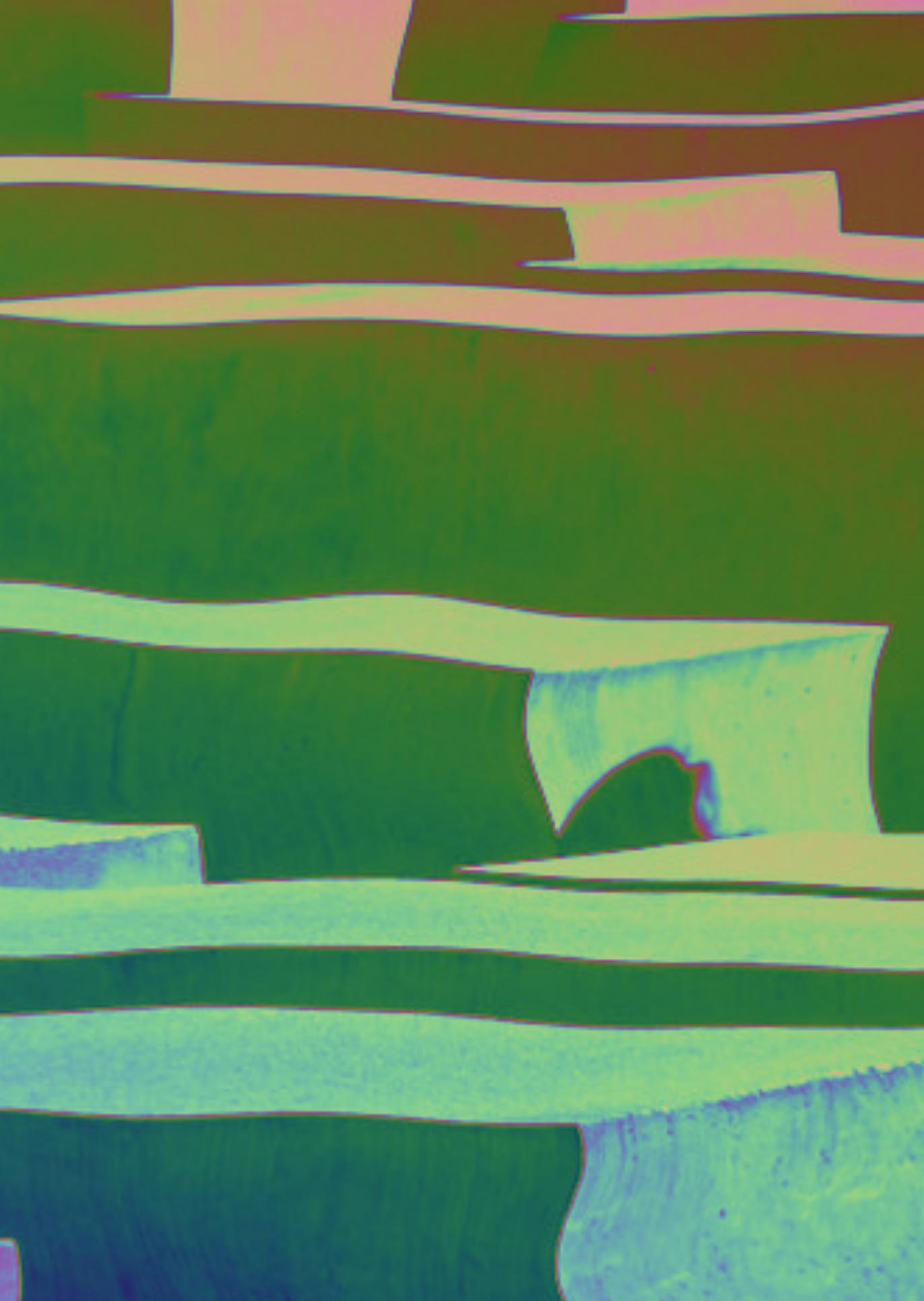
ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.6C0FAAEE](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.6C0FAAEE)
OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

mir. Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist.

- **Lev 26,26**: Darum sollt ihr mir heilig sein; denn ich, der HERR, bin heilig, ich habe euch abgesondert von den Völkern, dass ihr mein wäret.
- **Ruth 1,16b-17**: Wo du hingehst, da will ich auch hingehen; wo du bleibst, da bleibe ich auch. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe ich auch, da will ich auch begraben werden.
- **Jes 43,1**: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.
- **Ps 39,6b-7**: Ach, wie gar nichts sind alle Menschen, die doch so sicher leben! Sie gehen daher wie ein Schatten und machen sich viel vergebliche Unruhe; sie sammeln und wissen nicht, wer es kriegen wird.
- **Lukas 18,11**: Der Pharisäer stand und betete bei sich selbst so: Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin wie die andern Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner.
- **Röm 7, 15-24**: Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. [...] Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leib des Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn! So diene ich nun mit dem Verstand dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.
- **1 Kor 5,9-13**: Ich habe euch in dem Brief geschrieben, dass ihr nichts zu schaffen haben sollt mit Unzüchtigen. Damit meine ich nicht allgemein die Unzüchtigen dieser Welt oder die Habgierigen oder Räuber oder Götzendiener; sonst müsstet ihr ja die Welt verlassen. Vielmehr habe ich euch geschrieben: Ihr sollt nichts mit einem zu schaffen haben, der sich Bruder nennen lässt und ist ein Unzüchtiger oder ein Habgieriger oder ein Götzendiener oder ein Lästere oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit so einem sollt ihr auch nicht essen. Denn was gehen mich die draußen an, dass ich sie sollte richten? Habt ihr nicht die zu richten, die drinnen sind? Die aber draußen sind, wird Gott richten. Verstoßt ihr den Bösen aus eurer Mitte!
- **1 Kor 7,7**: Ich wollte zwar lieber, alle Menschen wären, wie ich bin, aber jeder hat seine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere so.
- **1 Kor 7,29-31**: Das sage ich aber, liebe Brüder: Die Zeit ist kurz. Auch sollen die, die Frauen haben, sein, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie

nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als brauchten sie sie nicht. Denn das Wesen dieser Welt vergeht.

- **Gal 3,28:** Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.
- **Eph 2,11-21:** Darum denkt daran, dass ihr, die ihr einst nach dem Fleisch Heiden wart und »Unbeschnittenheit« genannt wurdet von denen, die genannt sind »Beschneidung«, die am Fleisch mit der Hand geschieht, dass ihr zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und den Bundesschlüssen der Verheißung fremd; daher hattet ihr keine Hoffnung und wart ohne Gott in der Welt. Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst fern wart, nahe geworden durch das Blut Christi. Denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und hat den Zaun abgebrochen, der dazwischen war, indem er durch sein Fleisch die Feindschaft wegnahm. [...] So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau ineinandergefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn. Durch ihn werdet auch ihr mit erbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.
- **1 Thess 5,5-6:** Denn ihr alle seid Kinder des Lichtes und Kinder des Tages. Wir sind nicht von der Nacht noch von der Finsternis. So lasst uns nun nicht schlafen wie die andern, sondern lasst uns wachen und nüchtern sein.
- **1 Job 3,2:** Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen: Wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.
- **Offenbarung 3,15-17:** Ich kenne deine Werke, dass du weder kalt noch warm bist. Ach dass du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist und weder warm noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde. Du sprichst: Ich bin reich und habe mehr als genug und brauche nichts!, und weißt nicht, dass du elend und jämmerlich bist, arm, blind und bloß.





Kontroversgespräch »Identität«

DEBORA GERSTENBERGER, CHRISTOPHER ZARNOW,
KERSTIN MENZEL UND DANIEL LENSKI

Notwendig essentialisierend oder von hoher Erschließungskraft? Individuell oder kollektiv? Verwirrende Unklarheit oder begrifflicher Schnittpunkt unterschiedlicher Diskussionslinien? Abschluss, Differenz, Identitätspolitik? Eine Begriffs-Diskussion.

Debora Gerstenberger ist als Historikerin Juniorprofessorin am Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin; Christopher Zarnow ist Professor für Systematische Theologie im Studiengang Evangelische Religionspädagogik an der Evangelischen Hochschule Berlin. Im Kontroversgespräch skizzieren sie Linien durch die Geschichte und die Verwendung des Begriffs »Identität« in ihren jeweiligen Disziplinen.

Daniel Lenski: Frau Gerstenberger, kennen Sie das Spiel »Montagsmaler«? Das war früher mal eine Fernsehsendung in der ARD.

Debora Gerstenberger: Ich krame gerade in meiner Erinnerung. Irgendwer muss was malen und die anderen müssen raten, was es ist? Und dann sagen die anderen immer »Hund«, »Katze«, »Maus« oder so.

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 17–37

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24213](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24213)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.DEAB8C67](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.DEAB8C67)
OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

Lenski: Genau! Wenn Sie den Begriff »Identität« malen müssten, wie würde das aussehen?

Gerstenberger: So wie Globalisierung. So ungefähr.

Lenski: Das heißt?

Gerstenberger: Riesig und nicht konturiert. Das ist auch das Hauptproblem, das ich mit dem Begriff habe, dass ich den schwer fassen kann und nicht genau weiß, was er bedeuten soll. Ich bin Fan von Frederick Coopers Kritik am Begriff »Globalisierung«.¹ Sein Argument ist, dass man ihn eigentlich nicht als analytische Kategorie benutzen kann, weil er viel zu schwammig sei. Ich habe ein ähnliches Problem mit dem Begriff »Identität«. (Frederick Cooper und Rogers Brubaker haben zusammen eine schöne Kritik am Begriff »Identity« verfasst – »beyond identity«.²) Ich sehe schon, dass es sehr produktiv war, mit dem Begriff Identität zu arbeiten. Viele Historiker und Historikerinnen, die sich mit Lateinamerika beschäftigen, sind auf das Thema nationale Identität eingegangen. Ein riesiges Themenfeld ist natürlich die Bildung von Nationen nach den Unabhängigkeiten. Im 19. Jahrhundert war eine der größten Fragen der lateinamerikanischen Politik: Wie kriegen wir es überhaupt hin, eine Nation zu formen? Insofern ist das Thema nationale Identität extrem wichtig für die historische Forschung zu Lateinamerika, aber da geht es eigentlich streng genommen um Identitätspolitik. Für die Schaffung von nationalen Identitäten braucht es Kulturinstitute, eine entsprechende Politik und bestimmte Mechanismen der Ausgrenzung. Die Konstruktion der Nationen ist lange Zeit ein sehr fruchtbares Feld gewesen. Vor allem Benedict Anderson hat plausibel gemacht, dass Nationen eben nicht natürlich vorhanden sind, sondern Konstruktionen.³ Was jetzt ganz *en vogue* ist, ist die Erforschung von ethnischen Identitäten auch innerhalb von Nationalstaaten. Afro-argentinisch oder afro-brasilianische Identitäten, also nicht nur indigene, sondern auch andere Minderheiten, die ihre eigene Identität weiterhin behaupten oder konstruiert haben, selbst wenn von den Nationalstaaten Exklusionspolitik praktiziert wurde.

Die Erkenntnis, dass Nationen konstruiert sind, ist allerdings kein Novum. Das weiß man eigentlich schon seit den späten 1990ern. Auch dass ethnische oder andere Identitäten hybride und fluide, konstruiert und nicht fix und sind, ist mittlerweile bekannt. Und vielleicht setzt da einer meiner Kritikpunkte an: Eigentlich müsste man sagen,

¹ Cooper (2001), 189–213.

² Brubaker und Cooper (2000), 1–47.

³ Anderson (1983). In deutscher Übersetzung erschienen Anderson (1988).

es geht eher um Politiken der Identitäts*konstruktion*, als dass es um Identität selbst geht. Ich glaube nicht daran, dass es Identität gibt, sondern es gibt Versuche, Identitäten herzustellen und das Ziel dieses Prozesses ist häufig an den Wunsch nach Zugang zu Ressourcen gekoppelt. Es gibt z. B. zu indigenen Gruppierungen viele anthropologische Studien. Sie formieren sich in dem Moment, wo es heißt, bestimmte Ethnien sollen geschützt werden oder bekommen Zugang zu den und den Ressourcen und plötzlich switchen die Leute und sind jetzt Angehörige dieser Gruppe, obwohl sie es vorher nicht waren. Das ist natürlich interessant, aber mittlerweile auch keine überraschende Erkenntnis mehr.

Lenski: Danke für den Aufschlag! Herr Zarnow, bevor wir gleich in die inhaltliche Debatte einsteigen: Wenn Sie malen müssten, wie würde bei Ihnen Identität aussehen?

Christopher Zarnow: Ich hatte jetzt ein bisschen mehr Zeit, darüber nachzudenken. Was mir sofort in den Sinn kam, war ein Schnittpunkt von unterschiedlichen Linien, weil ich den Identitätsbegriff im ersten Zugriff als eine Kategorie bestimmen würde, die verschiedenste Diskurse miteinander in Berührung bringt. Man könnte meinen, dies sei eine Schwäche, da man alles Mögliche unter Identität verstehen kann: Wir haben politikwissenschaftliche Identitätsbegriffe, wir haben gendertheoretische Identitätsbegriffe, wir haben die Unterscheidung von kollektiver und individueller Identität, sozialpsychologische Identitätsbegriffe. Da besteht ein heilloses Durcheinander, könnte man meinen.

Die Chance, die ich in dem Begriff sehe, ist, dass er es leisten kann, einen produktiven Anschluss zwischen diesen verschiedenen Disziplinen und den in ihnen geführten Debatten zu gewähren. An dieser Stelle wird der Begriff interessant und spannend. Ich habe also auch überhaupt keine essentialistische Vorstellung von Identität. Eher würde ich sagen, es gehört zum neuzeitlichen Identitätsdiskurs dazu, den mit dem Begriff mitlaufenden Essentialismus selbst zu problematisieren.

Identität ist ein Begriff, der einerseits an alltagssprachliche Phänomene anschließt und im übrigen auch da ganz verschieden benutzt wird. Identität wird einmal formal im Sinne des Identitätsdokumentes verwendet, das man mit sich führt. Zugleich reden Menschen von ihrer Identität, wenn sie auf das Innerste ihres Wesens Bezug nehmen. Da haben wir den erwähnten Essentialismus in der Alltagssprache. Auf der anderen Seite haben wir den Identitätsbegriff in den unterschiedlichen Sprachspielen der Sozial- und Kulturwissenschaften. Schon aufgrund dieser Mehrschichtigkeit gehört er zu jenen Begriffen, auf die wir uns einen Vers machen müssen. Es gibt ja

durchaus Begriffe, die mit der Zeit ihre Erschließungskraft verlieren. Da kann man sich mit guten Gründen fragen, ob wir die dem Vergessen der Begriffsgeschichte anheimgeben wollen. Beim Identitätsbegriff geht das nicht. Er wird immer wieder neu besetzt und zwar sowohl von reaktionären als auch von avantgardistischen Bewegungen. Dazu muss man sich theoretisch und praktisch ins Verhältnis setzen.

Ich hatte jetzt bei Ihnen, Frau Gerstenberger, stark das Interesse herausgehört, sich Identitätspolitik anzusehen, auch ideologiekritisch: Wer Identitäten in Anspruch nimmt, aktiviert Differenz. Adorno meinte, Identität sei die Urform der Ideologie. Ich halte das für eine sachliche Verkürzung.⁴ Um das deutlich zu machen, hilft ein Blick in die Begriffsgeschichte: Erst in der Neuzeit wird der Identitätsbegriff zum Gegenstand der philosophischen Reflexion. Der Begriff selbst ist älter, man muss aber sagen, dass er erst in den erkenntnistheoretischen Systemen der Neuzeit wirklich zum eigenständigen Thema des philosophischen Denkens wird. Im weiteren Verlauf wird er dann über seine Verwendung innerhalb der Soziologie und Sozialpsychologie, etwa bei Georg Simmel und Georg Herbert Mead, sowie über die psychoanalytische Entwicklungspsychologie, etwa bei Erik Erikson, popularisiert. Aber auch in der analytischen Geschichtswissenschaft wie überhaupt in der analytischen Philosophie spielt er eine Rolle.⁵ So kommt es zu einer zunehmenden Pluralisierung der Identitätsdiskurse im 19. Jahrhundert.

Diese Pluralisierungsdynamik wird von verschiedenen strategischen Interessen, man könnte auch sagen »Begriffspolitik«, überlagert. Da steht einmal die bereits erwähnte Meinung, wir müssten uns von diesem Begriff verabschieden, weil er die Urform der Ideologie ist. Andere sagen, als deskriptive Kategorie können wir es uns gar nicht leisten, ihn zu verabschieden. Interessanterweise spielt die Kategorie der Identität gerade in unterschiedlichen Typen von Differenztheorie eine zentrale Rolle. Schon bei Hegel zeichnet sich die Dialektik ab: Man kann nicht Differenz denken ohne Identität irgendwie mitzudenken.

Noch eine Ergänzung: Sie sagten, Sie glauben nicht an Identität. Ich finde es interessant, dass der Begriff offensichtlich zu solch einer konfessorischen Stellungnahme provozieren kann. Das ist ja an sich schon mal ein interessantes Phänomen. Was heißt es eigentlich, an Identität zu glauben? Ich hatte Sie jetzt so gehört, dass Sie nicht an den mit dem Identitätsbegriff womöglich einhergehenden Essentialismus glauben.

⁴ Adorno (1975).

⁵ Danto (1974).

Gerstenberger: Nur ganz kurz als kleine Ergänzung: Diese ganze Identitätsdebatte kam ja auch mit den *postcolonial studies* auf, z. B. bei Edward Said, *orientalism*.⁶ Also das Andere wird – natürlich genau wie Sie sagen – in Abgrenzung zum Eigenen konstruiert und das ist auch einer der Gründe, warum ich nicht an Identität glaube. Identität ist gleichzeitig »alles andere bin ich nicht, weil ich *das* bin«. Es ist sozusagen etwas, das schon per se abgrenzt. Sie haben Recht, ich glaube nicht an eine essentialistische Form von Identität. Ich glaube nicht, dass Menschen eine Identität haben, bzw. wenn überhaupt, dann haben sie ganz viele unterschiedliche Identitäten, je nach Kontext. Und ich glaube an den Begriff eben nicht als analytische Kategorie. Sicherlich stimmt es, dass er deshalb eine nützliche Kategorie war, weil er Widerspruch provozierte und weil er tatsächlich unterschiedliche Disziplinen an einen Tisch bringen konnte. Nur sehe ich momentan nicht, dass unter diesem Begriff besonders interdisziplinäre und spannende Tagungen stattfinden.

Zarnow: Ich gebe Ihnen recht: Die Konjunkturwelle, die der Begriff vor 30, 40 Jahren hatte – etwa im interdisziplinären Forschungskolloquium »Poetik und Hermeneutik« – ist abgeebbt.⁷ Dennoch würden mir eine Reihe von Forschungsprojekten einfallen, in denen der Identitätsbegriff nach wie vor eine Rolle spielt – sowohl in empirischer Hinsicht als auch auf kategorialer Ebene. Aber noch wichtiger finde ich Ihre Provokation, nämlich dass Sie sagen, dass der Begriff als analytische Kategorie nichts taugt. Dem würde ich entgegenhalten: Das Gegenüber von Selbstheit und Andersheit, das Sie ansprechen, gehört zu den Grundkategorien unseres Denkens. Schon bei Platon finden wir diese Differenz zwischen dem Selben (*tauton*) und dem ihm entgegen gesetzten Anderen (*heteron*). Ich wüsste nicht, wie man überhaupt analytisch verfahren können sollte, ohne diese Reflexionskategorie begrifflich zu konzeptualisieren. Wie unterschiedlich diese Konzeptualisierung aussehen kann, das zeigt der Blick in die französische Philosophie des 20. Jahrhunderts – etwa bei Emmanuel Lévinas, der der Alterität gleichsam den ontologischen und epistemischen Primat gegenüber der Identität einräumen will. Paul Ricœur knüpft an Lévinas' These an und kritisiert sie zugleich.⁸ Er meint, sogar im Selbstverhältnis kommen wir aus der Dialektik nicht heraus, da wir uns selbst ein Anderer sind. Aber wir sind uns nur ein Anderer, insofern wir auch für uns selbst sind. Das ist bei Ricœur die dialektische Pointe.

Gerstenberger: Alles, was Sie ansprechen, entspringt westlichen Theorien. Vielleicht wäre es auch mal an der Zeit, in jene Kulturen zu schauen, die nicht dualistisch veran-

⁶ Said (1978).

⁷ Vgl. Marquard und Stierle (1979).

⁸ Vgl. Ricœur (1996).

lagt sind, wie wir es sind. Mein Argument wäre auch, dass Identität ein sehr westliches Konzept ist.

Zarnow: Ich gebe Ihnen Recht: Wir bewegen uns im westeuropäischen Raum. Aber wir merken: Wir können die Kategorie der Identität nicht einfach unterlaufen, indem wir auf der Andersheit des Anderen beharren. Es handelt sich ja eben gerade nicht um ein dualistisches, sondern um ein dialektisches Denken. Um das Selbe zu denken, müssen wir das Andere denken und umgekehrt.

Gerstenberger: Ich möchte nochmal eine Sache fragen: Ist Identität das zu erklärende Phänomen, z. B. in Ihrem Buch?⁹ Ist es das, was Sie erklären wollen z. B. mit Religion? Oder ist es umgekehrt: Erklärt Identität etwas, also ist es ein erklärender Faktor für etwas anderes? In den Gesellschaften Lateinamerikas imaginierte man mehrheitlich, dass z. B. argentinische Identität konstruiert werden sollte und zwar auf Basis der europäischen Wurzeln und weniger auf Basis der afroamerikanischen Bevölkerung, die dort wohnte. Dann wäre Identität das zu erklärende Phänomen und ich kann das erklären, indem ich mir die Politiken angucke, die dahinterstehen und die Ideen und die Verflechtungen von unterschiedlichen Diskursen, die dazu führen, dass tatsächlich so etwas wie eine nationale Identität entsteht, die eben so und so ausgerichtet und so und so diskursiv konstruiert ist. Wenn man es hingegen umdreht und Identität als erklärenden Faktor nimmt, finde ich das häufig nicht sehr plausibel. Häufig werden Identitäten als erklärende Faktoren für andere Phänomene benutzt. Beim Thema Terrorismus wird erwähnt, eine Person habe eine bestimmte Herkunft und Identität und die Nähe zum Terrorismus sei dadurch gegeben. Wir können dann die Kurzschlüsse lesen, die automatisch passieren oder explizit so in den Zeitungen gemacht werden.

Zarnow: Identität ist ein Begriff unserer Sprache und als solcher ein Gegenstand begrifflichen Differenzierens. 90% meines Buches ist Aufarbeitung von Begriffsgeschichte, weil ich der Überzeugung bin, dass man nur durch solch eine Aufarbeitung der Begriffsgeschichte die mit einem Begriff verbundenen konzeptuellen Probleme in den Blick bekommt. Wir können nicht an dem einmal erreichten Differenzierungsgrad des Identitätsbegriffs, wie er sich innerhalb der neuzeitlichen Philosophie und in den Sozial- und Kulturwissenschaften herausgebildet hat, vorbeigehen. Wir können den Begriff überhaupt nur noch so benutzen, dass wir ihn in der inneren Differenziertheit, in der er sich darstellt, wahrnehmen und rekonstruieren. Also erstmal ist zu fragen: Was meint ein bestimmter Ansatz oder eine bestimmte Theorietradition mit

⁹ Zarnow (2010).

dem Begriff Identität? Als Code bzw. Chiffre für welche Themen und Probleme steht er?

Auf Basis der Begriffsgeschichte rekonstruiere ich in meiner Arbeit unterschiedliche Theoriedimensionen des Identitätsbegriffs, aber ich entwickle kein geschlossenes System der Identität. Diese Theoriedimensionen setze ich dann mit unterschiedlichen Aspekten des Religionsbegriffs in Beziehung. Dahinter steht die Überzeugung, dass sich religiöse Fragen in der Gegenwart über weite Strecken als Identitätsfragen lesen lassen – und umgekehrt.

Kerstin Menzel: Können Sie das noch an einem Beispiel konkreter machen?

Lenski: Vielleicht gibt es ja ein Beispiel, das auch für die Geschichtswissenschaft interessant sein könnte.

Zarnow: Der moderne Identitätsdiskurs hat – vereinfacht gesprochen – zwei Hauptquellen. Das eine ist die Philosophie, genauer: die philosophische Erkenntnistheorie und die formale Logik. In der formalen Logik ist Identität als »A = A« definiert. In dieser Hinsicht besitzt ein bestimmtes Individuum Identität – und zwar völlig unabhängig davon, ob es sich in anderer Hinsicht gerade in einer Identitätskrise befindet. Die zweite Quelle sind dann die aufkommenden Sozialwissenschaften. In der Sozialpsychologie wird mit dem Begriff auf Ausdifferenzierungsphänomene der modernen Gesellschaft reagiert. Die Identität des Individuums wird thematisch vor dem Hintergrund ihrer Zersplitterung in eine Vielzahl von Rollen und Bezügen.

Ich bin in meiner Arbeit der Frage nachgegangen, was beides für das existenzielle Selbstverhältnis des modernen Individuums bedeutet: dass es in der Grundspannung zwischen einer formalen Selbstvertrautheit und der Fragmentierung seines konkreten Identitätsbewusstseins lebt. Wir leben also einerseits in einer selbstverständlichen Vertrautheit mit uns, aus der heraus wir unser alltägliches Leben führen. Zugleich leben wir in einer bleibenden Rätselhaftigkeit und Undurchsichtigkeit in Bezug auf unsere eigene Identität. Wir sind uns mit uns selbst vertraut und bleiben uns doch zugleich ein Rätsel: Wer bin ich? Worauf gründe ich mich? Worin finde ich Halt? An dieser Stelle wird deutlich, wie das Thema der Identität in den Bereich der Religion hinüberspielt. Diese Thematik findet man schon in den religiösen Psalmen im Alten Testament: »Erforsche mich Gott, und erkenne mein Herz« (Ps 139,23). Trotz aller Vertrautheit mit mir bleibe ich mir selbst fremd – dieses Motiv finden Sie bei Augustin, bei Bonhoeffer, in der Mystik, das Phänomen, dass sich der Mensch selbst zur Frage und zum Rätsel wird.

Lenski: Frau Gerstenberger hat ja ganz konkrete Beispiele eingeführt, wie der Identitätsbegriff verwendet wurde. Also nationale und ethnische Identität und auch die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind. Würden Sie sagen, wenn Sie so ein bisschen in die Gewässer der Geschichtswissenschaft hineingehen, dass Sie sich vorstellen können, dass der Identitätsbegriff, so wie er sozialwissenschaftlich in den 1970er und 1980er Jahren definiert wurde, auch heute noch erkenntnisstiftenden Charakter haben kann als analytisches Instrument?

Zarnow: Viele geschichts- und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen, die sich mit Identitätsfragen beschäftigen, sind orientiert an Konzepten *kollektiver* Identität. Im Fokus stehen Fragen nationaler oder ethnischer Identität. Das Identitätsprädikat wird einer kollektiven Größe zugeschrieben. Hier teile ich die Vorbehalte von Frau Gerstenberger: Materiell bestimmte kollektive Identitätsbegriffe erscheinen mir in der Tat hochgradig ideologiefähig. Ich würde eher vom einzelnen Individuum aus denken und fragen: Wie partizipieren einzelne Individuen an bestimmten stereotypisierten Gruppen-Merkmalen? Deshalb würde ich immer den Begriff einer partizipativen Identität, wie er von dem Soziologen Alois Hahn entwickelt wurde, bevorzugen, weil der von vornherein eine Differenz zwischen Individuum und stereotypisierten Rollenzuschreibungen in Rechnung stellt.¹⁰

Gerstenberger: Was erklärt denn Identität, wenn man diesen Begriff als analytische Kategorie benutzt? Die Kategorie »Diskurs« von Foucault z. B. leuchtet mir absolut ein. Da erklären Sprache und regelmäßig sich wiederholende Aussagen im Prinzip die Praktiken der Menschen. Oder der Begriff »Habitus« von Bourdieu: Was ein Mensch macht und sogar schmeckt, ist sozusagen determiniert durch die soziale Gruppe. Welche Praktiken erklärt »Identität«?

Zarnow: Ich finde die Frage gut. Sie lässt sich aufgrund der Vielfalt der Theoriebezüge des Identitätsbegriffs allerdings nicht allgemein beantwortet. Es kommt darauf an, welche dieser Theoriebezüge man produktiv aufgreift. Ein Beispiel für eine »analytische« Verwendung des Identitätsbegriffs in Ihrem Sinn wären etwa die sozialpsychologischen Untersuchungen Erving Goffmans.¹¹ In seinem Buch *Stigma* untersucht er, wie Menschen sich in Situationen verhalten, die bestimmten Normalitätsvorstellungen in einer Gruppe nicht entsprechen. Sein Interesse gilt den Selbstdarstellungstechniken, die sie entwickeln, um mit Devianzerfahrungen umzugehen. Unter Identitäts-

¹⁰ Hahn (2000).

¹¹ Vgl. Goffman (1967).

praktiken fasst Goffman Techniken der Inszenierung zusammen, mithilfe derer sich ein Individuum unter gegebenen Zwangsbedingungen als Selbst behauptet.

Ein anderes Beispiel wäre die sozialpsychologische Biographieforschung. Im Hintergrund steht die Differenz von Biographie und Lebenslauf. Der Lebenslauf ist die Summe der Daten, die über mich gesammelt werden können. Biographien sind demgegenüber immer situations- und kontextabhängige Konstruktionen von Lebensläufen. Je nachdem, in welcher Situation ich mich befinde – ob im Bewerbungsgespräch, beim ersten Date oder bei der ärztlichen Anamnese –, konstruiere ich auch einen anderen Lebenslauf durch Selektion und Verknüpfung des thematisierungswürdigen Materials. Eine empirische Forschungsfrage lautet dann, nach welchen Selektions- und Konstruktionsregeln, mit welcher Dramaturgie und unter Einschluss welcher fiktionaler Momente die jeweilige Biographie inszeniert wird. Das wären Beispiele, bei denen bestimmte Identitätsmodelle dabei helfen, konkrete Phänomene und Praktiken des sozialen Lebens zu erklären. Das würde voraussetzen, dass es womöglich nicht Identität, wohl aber soziale Identitätszuschreibungen gibt, die wissenschaftlich interpretiert werden können.

Gerstenberger: Vielleicht helfen hierbei auch andere Theorien. Sie haben gefragt, wie gehen Menschen mit Stigmata um, wenn sie ausgegrenzt werden. Als Reaktion, könnte man sagen, wenden sie sicherlich ganz unterschiedliche Techniken an, es kommt auf den Kontext und die Personen an. Die Frage ist nur, was haben die mit Identität zu tun? Warum kann man nicht sagen: Sie benutzen bestimmte Techniken, aber diese können ja sozusagen auch Praktiken sein, die sie irgendwo erlernen, sie lesen ein Buch oder etwas im Internet – das muss ja nicht notwendigerweise einer Identität entspringen, sondern das sind dann irgendwelche Strategien, die sie sich aneignen. Selbst wenn man sagt, es gibt Techniken des Selbst und es gibt Techniken des Individuums, mit bestimmten Situationen umzugehen, heißt es ja noch nicht, dass es eine Identität gibt.

Zarnow: Ich glaube, jetzt hängen Sie selbst an so einem essentialistischen Verständnis der Identität fest. Ich würde den Begriff des Selbst und den der Identität hier gar nicht so stark auseinandernehmen. Techniken des Selbst sind Identitätstechniken. Und bestimmte sozialpsychologische Theorien fokussieren genau darauf: Wie stellt sich ein Selbst dar? Wie wird ein Selbst in einer bestimmten sozialen Situation konstruiert? Wie wird mit beschädigter Identität oder konfliktuösen Rollen umgegangen? Für Goffman ist das eine Schlüsselfrage, da »gibt« es auch kein Selbst, da wird ein Selbst inszeniert – aber wie wird das inszeniert, nach welchen Regeln? Das ist die Frage. Nun

sind Selbstverhältnisse Verhältnisse besonderer Art: Sie sind immanent reflexiv, d. h. das Selbst verhält sich in allem, zu dem es sich verhält, immer auch zu sich selbst. Und dieses Zu-sich-selbst-Verhalten, darauf reflektiert insbesondere der Begriff der Identität.

Lenski: Herr Zarnow, Sie sehen das Potential auch für interdisziplinäre Ansätze. In den 1970er Jahren gabs da Hochkonjunktur. Sind die Debatten von damals auch die Debatten von heute?

Zarnow: Erlauben Sie mir zunächst eine allgemeine Bemerkung zum Stand interdisziplinärer Debatten aus Sicht der Theologie. Gerade in interdisziplinären Debatten wird sehr häufig mit Schablonen gearbeitet. Von dem Theologen oder der Theologin wird erwartet: Du erzählst uns jetzt was vom lieben Gott und spielst dein eigenes Sprachspiel, das wir uns freundlich anhören, das aber letztlich nicht von dieser Welt ist. Und in der Tat: Es gibt Debatten, in denen der Theologe, die Theologin sich scheinbar auf philosophische, sozialwissenschaftliche und geschichtswissenschaftliche Themen einlässt – und dann irgendwann mit dem lieben Gott und der Offenbarung anfängt und den mit den Gesprächspartnerinnen und -partnern gemeinsam geteilten argumentativen Boden verlässt. Und das ist genau das, was mir wissenschaftlich überhaupt nicht einleuchtet. Die nachdenklicheren Debatten sind eher: Wie weit reden wir über ähnliche Phänomene mit anderen wissenschaftlichen Zugängen? Das erfordert mehr Reflexionsarbeit und mehr Vertrautheit mit Theoriebildung. Aber es gab zwischen Theologie, Sozialwissenschaften und Kulturwissenschaften schon einmal mehr Diskurs. In dem Zusammenhang hat sich der Identitätsbegriff sicher schon mal als sehr produktiv erwiesen.

Lenski: Erreichte auch der Begriff der »kollektiven Identität« eine Tiefendimension?

Zarnow: Ich bin nicht sicher, ob ich Ihre Frage richtig verstehe. Grundsätzlich scheint es mir eine Fehlvorstellung zu sein, dass wir die alltagsprachliche Konjunktur und Relevanz von Begriffen aus Perspektive des Wissenschaftssystems steuern oder gar beherrschen könnten. Gegenwärtig sind es nicht selten rechte und reaktionäre Kräfte, die von Identität sprechen. Das sind Begriffskonjunkturen, die ja auch irgendwoher ihre Plausibilität beziehen. Das Verhältnis zwischen dem Wissenschaftssystem mit seinen eigenen begrifflichen »Moden« und der Alltagswelt scheint mir jedenfalls überaus komplex zu sein. Als Beispiel für solch eine Mode vollziehen wir in der Theologie und Religionswissenschaft gerade den *spatial turn* – den haben Sie wahrscheinlich bei sich genauso.

Gerstenberger: Der ist ja schon passé.

Zarnow: Oder den *iconic turn*. Ich weiß nicht, bei welchem Sie grade sind.

Gerstenberger: *Temporal turn*.

Zarnow: Das ist ja auch immer ein bisschen lustig und hat viel mit Drittmittelakquise zu tun. Ich gehe davon aus, dass Begriffe eine eigene Geschichte und eine eigene Theorietradition haben. Deshalb hebeln sich diese *turns* ja auch regelmäßig aus. Jeder neue *turn* geht mit der Ansage einher, dass man meint, das Thema wurde lange vergessen. Dann erscheint der Sammelband, der zeigt, dass wir eine 2000jährige Theoriegeschichte zu dem Thema haben. Es ist also gar nichts vergessen worden, man muss sich das bereits Erarbeitete nur intelligent wieder aneignen. Diese Begriffe unterliegen Konjunkturen, die man als einzelner Wissenschaftler gar nicht beeinflussen kann. Insoweit ist es das eine, wenn Sie mich fragen, welche Theoriepotentiale der Begriff »Identität« hat. Ich würde sagen: viele, weil er es mir als Theologen ermöglicht, religiöse Fragestellungen am Ort anderer Debatten wiederzufinden. Das andere ist die Frage, ob der Begriff gerade kulturwissenschaftlich *en vogue* ist. Das interessiert mich aber gar nicht so sehr.

Menzel: Frau Gerstenberger, Sie möchten gern darauf reagieren?

Gerstenberger: Meine Vorbehalte gegenüber dem Identitätsbegriff kommen ganz sicherlich auch aus der Besetzung dieses Begriffs in einer bestimmten Art und Weise, wie eben bei der Rede von »Identitären«. Wenn von einer kollektiven Identität oder einer deutschen Identität die Rede ist, weist das oft in eine bestimmte Richtung.

Lenski: »Identitär« wie die »Identitäre Bewegung«?

Gerstenberger: Ja, z. B., oder eben schlicht die Behauptung, dass es so etwas gibt wie eine Identität. Dass eine Gruppe eine Identität hat oder haben soll, finde ich fragwürdig. Globalgeschichte untersucht etwa Bewegungen über Grenzen hinweg – und Transferprozesse. Deswegen würde ich, wenn es darum ginge, einen alternativen Begriff zu Identität zu finden, raten, das eher unter dem Konzept oder dem Begriff von Gruppierungen, Netzwerken oder Assemblagen zu betrachten. Da können ja auch Elemente, die für die Identitätsforschung wichtig sind, durchaus eine Rolle spielen. Die Frage ist ja, wie Gruppen überhaupt zusammenfinden. Ich finde es zu kurz gegriffen, zu sagen, dass sich die Person dem Islamischen Staat anschließt, weil sie dessen Identität angenommen hat. Es ist doch viel plausibler, von bestimmten Netzwerken auszugehen. Auch aggressive Werbung kann Bestandteil eines bestimmten Netzwerkes oder einer Gruppierung werden. Man muss nicht von Identität sprechen, um eine Zugehörigkeit zu Gruppierungen zu beschreiben.

Lenski: Wäre denn der Begriff der »partizipativen Identität« da hilfreich, den Herr Zarnow eingebracht hat? Teil eines Größeren, eines Bestimmten, nicht ganz Definierbaren zu sein?

Gerstenberger: Das würde ich persönlich auch nicht so verwenden, weil mir eben genau dieser Netzwerkcharakter wichtig erscheint. Es gibt keine homogene Gruppe, aber ich kann über irgendwelche Links an eine bestimmte Gruppierung gebunden sein. Oder an ganz viele unterschiedliche. Ich kann natürlich Mitglied einer Partei sein, eines Sportvereins und eines Orchesters. Es gibt vielfältige Netzwerke und durch unterschiedliche Verbindungen bin ich in ganz viele unterschiedliche Netzwerke eingebunden. Je nachdem, in welcher Facebook-Gruppe ich kommuniziere, ändere ich ja auch meinen Stil und mein Schreiben, meine Gedanken. Es gibt keine Identität, sondern immer nur ein Eingebundensein in unterschiedliche Gruppen und Netzwerke.

Zarnow: Auf jeden Fall, das würde ich komplett unterstützen.

Gerstenberger: Ich glaube, dass beim Begriff »Netzwerk« weniger der Gedanke von Homogenität und von Einzigartigkeit mitklingt. Und das klingt bei »Identität« immer noch mit. Aber ich finde es eine wahnsinnig spannende Frage, unter welchen Umständen und in welcher Weise man mit einer Gruppe verbunden sein kann. Und ich glaube, dass das auch eine Frage ist, die die Identitätsforschung interessiert.

Zarnow: Ich glaube, an einer Stelle brauchen Sie für die Netzwerktheorie, die ja auch Bezüge zur Identitätstheorie hat, so etwas Ähnliches wie den Identitätsbegriff. Bei den Phänomenen, die Sie beschreiben, handelt es sich um postmoderne oder spätmoderne Selbsttechniken, die auf transitorischen, flüchtigen, viele Rollen einschließenden Arrangements beruhen. Aber als Individuum müssen Sie in diesen verschiedenen Zusammenhängen ja irgendwie ein mehr oder weniger gutes Rollenmanagement hinkriegen. Das heißt, es muss Reflexionsarbeit geleistet werden. Es gibt viele Anzeichen dafür, dass wir in einer Kultur leben, in der es einen enormen Bedarf nach Selbstthematization gibt. Bester Beleg dafür ist das Boomen der Beraterszene oder die kilometerlangen Bücherregale zur Selbsthilfe. Auch die Dichte von psychoanalytischen Praxen in Innenstadtbereichen ist ein Indikator. Offensichtlich geht mit einer Verdichtung und einem Komplexerwerden von Selbsttechniken ein erhöhter Reflexionsbedarf einher. Und dieses Selbst, das sich verflüssigt, ist zugleich eins, das einen verstärkten Bedarf nach ausgesonderten Orten und Institutionen der Thematisierung freisetzt, denn an den Orten, an denen es sich verflüssigt, kann es das nicht, da gibt es nämlich keine Räume dafür. Es muss eigene Institutionen dafür geben, in denen wir unser Selbst irgendwie thematisieren, um damit klarzukommen. Und diese Reflexionsarbeit, die wir

permanent leisten müssen, um uns immer wieder neu auszubalancieren und unsere Geschichte erzählen zu können, die würde ich als Identitätsarbeit definieren.

Gerstenberger: Ich glaube, das würde für mich alles eher gegen den Identitätsbegriff sprechen. Erstens glaube ich nicht, dass wir historisch gesehen jetzt in einer Phase der Verflüssigung leben, sondern dass Menschen immer gleichzeitig unterschiedliche Rollen innehatten. Ich glaube, dass auch unsere Großeltern und tausend Generationen davor unterschiedliche Rollen spielen mussten, je nach Kontext. Natürlich war es damals nicht so einfach, mit dem Jet in andere Länder zu fliegen, wo man sich anders fühlt. Aber denken Sie nur daran: In der Schule ist man eine Schülerin und zu Hause die Tochter und bei einer Familienfeier Enkelin, Nichte, Cousine etc...

Zarnow: Wenn Sie im Mittelalter als Sohn eines Schmieds geboren wurden, sind Sie Schmied geworden.

Gerstenberger: Aber das ist doch heute auch nicht so anders. Wenn Sie sich mal sozialwissenschaftliche Studien zu Deutschland angucken, sieht man, was die Herkunft angeht, wie determiniert wir sind. Die deutsche Gesellschaft erlaubt sich ja ein Bildungssystem, das keine große Durchlässigkeit und Flexibilität erlaubt.

Zarnow: Aber unser Leben ist doch im Vergleich zu dem Leben unserer Großeltern radikal ausdifferenziert zwischen verschiedenen Rollenbezügen und Gesellschaftsphären.

Gerstenberger: Das würde ich so nicht sehen. Ich glaube nicht daran, dass wir jetzt in einer beschleunigten Globalisierungsbewegung leben. Das sehe ich als Historikerin nicht so. Auch vor Jahrtausenden wurden Menschen von A nach B verschleppt oder sind gewandert. Dieses Reflektieren über die eigene Rolle passiert doch dann auch jeweils nur in bestimmten Kontexten und wird uns doch auch dauernd von allen Seiten aufgedrängt. Man hört, dass man dieses und jenes sein müsste. Man hört zum Beispiel, man müsse eine besonders gute Mutter sein (Väter hören seltener, dass sie besonders gute Väter sein müssen). Aber das hat ja dann nicht mit der *einen* Identität zu tun, dem einen Punkt, wo die Reflexion stattfindet, sondern das kann eben von Kontext zu Kontext unterschiedlich sein. Ich würde es eben grade *nicht* mit Identität in Verbindung bringen, sondern das sind Anforderungen, die eine Gruppe bzw. Gesellschaft stellt. Und wenn ich dieser Gruppe oder Gesellschaft zugehören will, muss ich das und das erlernen, um da besser reinzupassen. Ich glaube, dass das früher auch stattgefunden hat.

Zarnow: Ich bin an der Stelle skeptisch, ob das stimmt. Ich habe meine Zweifel, ob da nicht das Kind mit dem Bade ausgegossen wird, wenn wir sagen, das Subjekt ist nur noch Durchgangspunkt für überindividuelle Diskurse. Ich wäre da skeptisch, das ist aber letztlich kein Punkt, den man andemonstrieren kann. Da sind wir bei Kants – oder irgendeiner – Freiheitstheorie, also Freiheit verstanden als Möglichkeit des Individuums, sich zu den Rollenzuschreibungen anderer stellungnehmend zu verhalten. Diese Freiheit kann man nicht theoretisch ausweisen, die kann man nur voraussetzen.

Gerstenberger: Zwei Punkte: Das heißt nicht, dass eine Person sich nur verhält, sondern sie ist ja aktiv Bestandteil von ganz unterschiedlichen Punkten. Und zweitens: Nach Bruno Latour ist jede Mensch auch selbst ein Akteursnetzwerk in sich.¹² Das Netzwerk ist nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Und da spielt eine Rolle: wie ist man aufgewachsen, welche Elemente hat man aufgenommen durch die Bildung und die Familie usw. Man trägt ja ganz unterschiedliche, heterogene Elemente mit sich herum und die erlauben es einem wiederum, ganz unterschiedlich sich einzubinden in weitere, unterschiedliche Netzwerke. Das heißt nicht, dass eine Person keine *agency* mehr hat, im Gegenteil. Aber es heißt, dass je stärker und je größer die Netzwerke sind, desto stärker wird ein Gebilde. Ich halte diesen Netzwerkgedanken der Akteur-Netzwerk-Theorie für sehr viele Debatten für anschlussfähig, weil dann das Problem von Passivität oder *agency* gelöst ist. Ja, eine Person hat *agency* und zwar dadurch, dass sie von vornherein, von ganz klein auf, von Geburt eingebunden ist in ganz viele Netzwerke und Elemente mitbekommt und von dort aus viele Netzwerke entfalten kann, austreten, eintreten. Aber nur aus der Verbindung von unterschiedlichen Elementen erwächst irgendetwas.

Zarnow: Wenn Sie die Theorie so weit fassen, sind sie ja bei einer Metaphysik des Netzwerkes.

Gerstenberger: Genau.

Zarnow: Dann sind wir aber gar nicht mehr auf einer Ebene, wo wir über die analytische Brauchbarkeit von Begriffen streiten, sondern sind bei konkurrierenden Metaphysiken. Dazu kann man die Identitätstheorie natürlich auch aufpumpen.

Lenski: Ich würde da gerne noch konkret nachfragen: Sie haben vorhin gesagt, es gebe in der Gegenwart Gruppen, die nationale Identität wieder stark machen. Wie geht man Ihnen zufolge terminologisch vor, wenn man den Identitätsbegriff vermeiden,

¹² Latour (2005). Die deutsche Übersetzung erschien Latour (2007).

aber doch ausdrücken möchte, dass es verschiedene Gruppen gibt, die anscheinend trotzdem durch etwas verbunden sind?

Gerstenberger: Es kommt drauf an, was man erklären will. Natürlich kann man sagen, dass der Begriff »Deutschtum« oder »deutsche Identität« eben in unterschiedlichen Gruppierungen zirkuliert. Und je weiter das zirkuliert, desto mächtiger wird es, je mehr Leute sich diesen Gruppierungen anschließen. Natürlich gibt es noch Unterschiede zwischen diesen Gruppierungen, die ein und denselben Begriff benutzen. Das ist nach außen vielleicht gar nicht so sichtbar. Man kann ja sagen, Gruppen verfolgen Identitätspolitiken und das wäre ein Beispiel dafür. Oder diskurstheoretisch gesprochen, diese Person/diese Akteure wollen einen bestimmten Diskurs etablieren. Wenn alle mitmachen und plötzlich alle das gleiche sagen, ist es eine erfolgreiche Politik. Ich kann diese Praktiken beschreiben, ich kann diese Ziele fassen und beschreiben, und Erfolge und Misserfolge konstatieren, ohne gleichzeitig dabei als Wissenschaftlerin zu denken, dass es so was wie eine Identität gibt.

Menzel: Herr Zarnow, wo wird Identität im Moment theologisch diskutiert, also in welchen Subdisziplinen, und wo schließt der Begriff dann eigentlich interdisziplinär an?

Zarnow: Innertheologisch spielt der Begriff zunächst eine große Rolle in den Bereichen der Entwicklungspsychologie und Pastoraltheologie, also bei der Frage der Rollenreflexion im Pfarramt. Da finden Sie Identitätsmodelle, die fast schon lehrbuchmäßig standardisiert sind. Auch innerhalb der Religionssoziologie findet der Identitätsbegriff Verwendung, also bei der Erforschung der religiösen Gegenwartsfrage, wie sie durch Tendenzen der Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung des religiösen Feldes geprägt ist. Die Frage lautet dann, wie Menschen unter diesen Bedingungen, dass sich in religiöser Hinsicht nichts mehr von selbst versteht, ihre Identitäten konstruieren. Ich bin sehr zurückhaltend, was die Vorstellung einer autonomen Sinnbastlerin angeht, die sich aus verschiedensten Stücken ihren eigenen Sinn- und Symbolhaushalt zusammenklaut. Die Frage, ob die Ausbildung einer mehr oder weniger konsistenten religiösen Identität noch möglich ist und darüber hinaus überhaupt wünschenswert sei, gehört jedenfalls zu den Schlüsselthemen gegenwärtiger religiöser Bildungsforschung.

Religion stiftet Identität, indem sie einen Horizont aufspannt, der das ganze Leben übergreift und das Individuum als Individuum betrifft. Alle Begriffe der religiösen Glaubenslehre sind ja Kategorien, die sich nicht auf einzelne Rollen oder Bereiche des Lebens beziehen, sondern aufs ganze Leben. Wenn Sie sonntags in der Predigt hören,

der Mensch sei ein Geschöpf Gottes, dann ist Geschöpflichkeit ja nichts wie Müsli essen, was man tun und sein lassen kann. Die religiösen Begriffe sind aufgrund ihrer kategorialen Verfasstheit immer aufs ganze Leben bezogen. Das ist eine der wesentlichen Funktionen der Religion, dass sie einen großen Bogen spannt, dass sie das Leben als ein Ganzes in den Blick nimmt – in Form von Bildern und Symbolen. Insofern ist Religion eine riesige Komplexitätsreduktionseinrichtung. Die spannende Frage, die fundamentalistische von nichtfundamentalistischer Religion unterscheidet: An welcher Stelle wird die Komplexität des Lebens wieder eingeholt? Das ist – zugegebenermaßen auf einer sehr abstrakten Ebene formuliert – die Gretchenfrage moderner Religionskulturen.

Gerstenberger: Es gibt ja auch nicht *die* Religion, oder?

Zarnow: Ich hab jetzt von der christlichen Religion aus einer bestimmten, neuprotestantisch geprägten Perspektive gesprochen.

Gerstenberger: Aber es gibt ja auch nicht *die christliche* Religion, denn Religion ist besteht ja nur aus den Praktiken, die Menschen ausüben, oder?

Zarnow: Das wäre eine mögliche Definition, ein praxeologischer Zugang zum Religionsbegriff. Es gibt ja viele wissenschaftliche Imaginationen des Religionsbegriffs.

Gerstenberger: Genau. Genauso wenig, wie es *die* Identität gibt, gibt es auch nicht *die* Religion. Denn jeder Mensch hat eine andere Auffassung.

Zarnow: Dann lassen Sie mich das so sagen: Ich wollte darauf abheben, was nach meiner Meinung religiöse Symbolisierung als Sinnstiftung leistet.

Gerstenberger: Also zeigen Sie eine Art Universalismus?

Zarnow: Zumindest geben religiöse Symbole ja etwas zu denken auf. Insofern eignet der Religion eine eigene Form von Rationalität, und diese Rationalität ist ausgerichtet auf allgemeine Verständlichkeit. Ich weiß nicht, ob es das ist, was Sie mit Universalismus meinen. Um das eben Gesagte noch einmal aufzugreifen und mit etwas anderen Worten zu formulieren: Wir denken in den Symbolen der Religion den Bezug auf einen Horizont, der unser ganzes Leben übergreift.

Gerstenberger: Wahrscheinlich denkt das jeder ganz anders, oder?

Zarnow: Ja, genau. Trotz alledem – warum es mir gerade geht: Wir haben es mit religiösen Symbolen zu tun und die theologische Aufgabe ist, die auszulegen und sie verständlich zu machen. Aber ich würde nicht sagen, dass jeder es so sieht, sondern ich würde sagen: So verstehe ich diese Symbole – und versuche sie auf verständliche und

zustimmungsfähige Weise gedanklich zu rekonstruieren. Darin steckt die zentrale Vermittlungsaufgabe eines aufgeklärten Protestantismus – das wäre jetzt auch die Sache, an der mir theologisch etwas liegt: Wie lässt sich das Erbe einer Religion, die durch die Aufklärung durchgegangen ist, unter heutigen Bedingungen pflegen? Für mich ist diese Identitätsthematik ein Ort, an der sich diese Thematik sozialpsychologisch verdichtet. Wie konstruieren Menschen heutzutage ihre Identitäten, wie bekommen sie das hin?

Gerstenberger: Darf ich nachfragen, was religiöse Identität ist?

Zarnow: Damit ist für mich vor allen Dingen eine Problemanzeige gemeint: Wie vermitteln Menschen den umfassenden Integrationsanspruch religiöser Welt- und Selbstdeutung mit ihrem Alltagsleben? Wie übersetzt sich ihre Religiosität hinein in ihre konkrete Lebensführung? Oder bleibt sie eher eine Enklave, die mit dem sonstigen Leben wenig zu tun hat? Es ist genauso, wie Sie gesagt haben: Ich bin Vater oder Tochter oder Lehrer und habe verschiedenste Rollen, die ich wechseln kann, die alle auch von beschränkter Reichweite und Gültigkeit sind – für den Bereich der Religion gilt diese Reichweitenbeschränkung allerdings gerade nicht.

Menzel: Und eine Rolle als Christin ist nicht eine unter diesen, sondern eine, die zumindest den Anspruch hat, die anderen mit zu bestimmen.

Zarnow: Ja, die soll dem Anspruch nach auf das ganze Leben beziehbar sein. Und diese Form von Glaubensernst kommt uns ja in anderen Religionen auch grade wieder nahe, besonders in fundamentalistischen Religionen, macht uns auch Angst, ist aber ein Wesensmerkmal aller Religion: dass sie eben nicht abgelegt werden kann wie andere Rollen. Und daraus resultiert für eine spätmoderne Subjektformation eine anspruchsvolle Aufgabe: Entweder verliert die Religion völlig an Plausibilität, oder man will mit ihr ernst machen und merkt, dass sich ihr Integrationsanspruch nicht ohne weiteres über das sonstige Leben überstülpen lässt. Und damit ist ein Konflikt programmiert, den jeder, jede für sich selbst ausagieren muss.

Menzel: Frau Gerstenberger schaut noch zweifelnd.

Gerstenberger: Ich sehe nicht genau, warum man das nicht ablegen kann. Es gibt ja Leute, die die Kirche wechseln oder den Glauben. Oder anders gesagt: Vielleicht ist es heute schwieriger, einen Fußballverein zu wechseln als eine bestimmte Religion.

Zarnow: Aber Kirche ist nicht identisch mit Religion.

Gerstenberger: Ja, ich weiß. Aber ich hab einige Freunde, die jetzt Buddhisten sind und früher aber Christen waren usw. Ich sehe nicht, dass man eine Religion nicht wechseln könnte.

Zarnow: Man kann Religionssysteme und Konfessionen wechseln. Das Problem, das ich meine, stellt sich aus der jeweiligen Innenperspektive: Je stärker die Religion mit dem Anspruch auf eine geistige Durchdringung des gesamten Lebens abzielt, desto härter prallt das der religiösen Einstellung entspringende Selbstbild auf die Fragmentiertheit des konkreten Identitätsbewusstseins.

Menzel: Und wenn man auch religiöse Identität als eine versteht, die sich verändern kann und die eben konstruiert ist, dann sind wir bei einer weiteren Frage, nämlich die Frage nach einer evangelischen Identität. Auch das Reformationsjubiläum könnte man ja ganz wunderbar auf die Frage nach Identitätspolitik hin untersuchen, also die Frage, welche Akteure da eigentlich welche Form von Identität konstruieren.

Zarnow: Ich find das sehr interessant, weil diese Reformationsjubiläen ja selbst eine Geschichte haben. Wenn man sich anschaut, was bei den verschiedenen Lutherjubiläen gefeiert wurde, sieht man auch, wie unterschiedlich da jeweils so etwas wie eine evangelische Identität konstruiert wurde. Schon dass Sie nach der »evangelischen« und nicht nach der »protestantischen« Identität gefragt haben, kommt ja nicht von ungefähr. Geschichtlich im Hintergrund steht der Streit zwischen traditionellem Luthertum und Kulturprotestantismus im 19. Jahrhundert. Die einen beschworen den »Geist« bzw. das »Wesen« des Protestantismus, die anderen die »Identität« des Luthertums. Schon in den Grundbegriffen haben Sie bestimmte Debatten präfiguriert.

Trotz aller Notwendigkeit, hier genau zu differenzieren, ist eine bleibende Aufgabe, hier immer neue Profilschärfung zu betreiben und deutlich zu machen, was das »Evangelische« oder auch »Protestantische« heute noch bedeuten soll. Es ist ja ganz klar: Es gibt nicht den Protestantismus, es gibt nur die Protestantismen. Und trotz alledem können wir uns nicht an der Aufgabe vorbeimogeln, zu sagen, was wir unter einer protestantischen Religion in normativer Hinsicht verstanden wissen wollen. Andernfalls würden wir nur Einzelercheinungen aufzählen – hier gibt es die Lutheraner, dort die Reformierten, da die Methodisten, hier die Freikirchen usw. Das kann man ja machen, auch das wäre eine Form von deskriptiver Geschichtsschreibung, die ja ihren Wert drin hat, eben die Differenzen zwischen den Einzelpänomenen stark zu machen. In systematischer Hinsicht bleibt die Aufgabe zu bestimmen, was denn das eigentlich Protestantische an den verschiedenen Protestantismen sein soll. Das heißt, wir brauchen in jeder Geschichtsschreibung, die mehr sein will als bloße Aufzäh-

rung von Einzelercheinungen, normative Wesensbegriffe. Das geht gar nicht anders, sonst würden wir nichts verstehen. Ein begriffliches Konzept, das ich gern mehr im Vordergrund des gegenwärtigen Reformationsjubiläums gesehen hätte, wäre das eines aufgeklärten Protestantismus, auf das ich vorhin ja schon einmal hingewiesen hatte.

Lenski: War die Selbstreflexion bei diesem Reformationsjubiläum anders als bei vergangenen?

Zarnow: Ja, das würde ich schon sagen. Um es positiv zu sagen: Das reflexive Bewusstsein um den Konstruktionscharakter des Gedenkens war schon sehr stark in diesen ganzen zehn Jahren des Lutherjubiläums. Man hat sich die ganze Zeit an dem eigenen Feiern mit abgearbeitet, reflektiert, was man da eigentlich macht, also es war in gewisser Weise ein sehr gebrochenes Gedenken. Das haben ja einige als Profilverlust gesehen, ich hab das als Diskursivierung wahrgenommen. Es war eine sehr diskursive Art des Reformationsgedenkens.

Menzel: Ja, dann ziehen wir die Schlusskurve und unsere letzte Frage wäre an Sie beide, ob es in diesem Gespräch etwas gab, wo Sie eine neue Perspektive auf den Identitätsbegriff gewonnen oder eine Frage mitgenommen haben.

Zarnow: Mir wurde noch einmal deutlich: Wir kommen aus verschiedenen Disziplinen, und es zeigt sich einmal mehr, wie kontingent die eigenen Standpunkte sind und dass wir von unseren eigenen Schulen her denken. Nicht zuletzt hat es mit der eigenen Bildungsgeschichte zu tun, wie Begriffe präfiguriert sind und wozu die mit ihnen verbundenen Theorien gut sind.

Gerstenberger: Mit der eigenen Identität, wollen Sie sagen [beide lachen].

Zarnow: Wichtig ist mir auch noch einmal geworden nicht nur danach zu fragen, was Begriffe bedeuten, sondern was sie – in einem jeweiligen Kontext – *leisten*. Was schließen sie auf? Innerhalb der Praktischen Theologie und auch innerhalb der Systematischen Theologie sind da viele Theoriepotentiale, was den Identitätsbegriff angeht. Ich würde aber mit dem Identitätsbegriff gar nicht missionieren gehen, als wäre der jetzt die Schlüsselkategorie für alles andere. Ich wäre auch sehr vorsichtig, was die Metaphysik von Theorien angeht. Wir führen die ja immer mit. Unsere Begriffe haben in Wahrheit ja sehr viel mehr Metaphysik im Rücken, als wir uns oft eingestehen. Ich fand es in unserer Debatte klärend, die Leistungskraft dieses Begriffs in verschiedenen Disziplinen und Kontexten zu reflektieren.

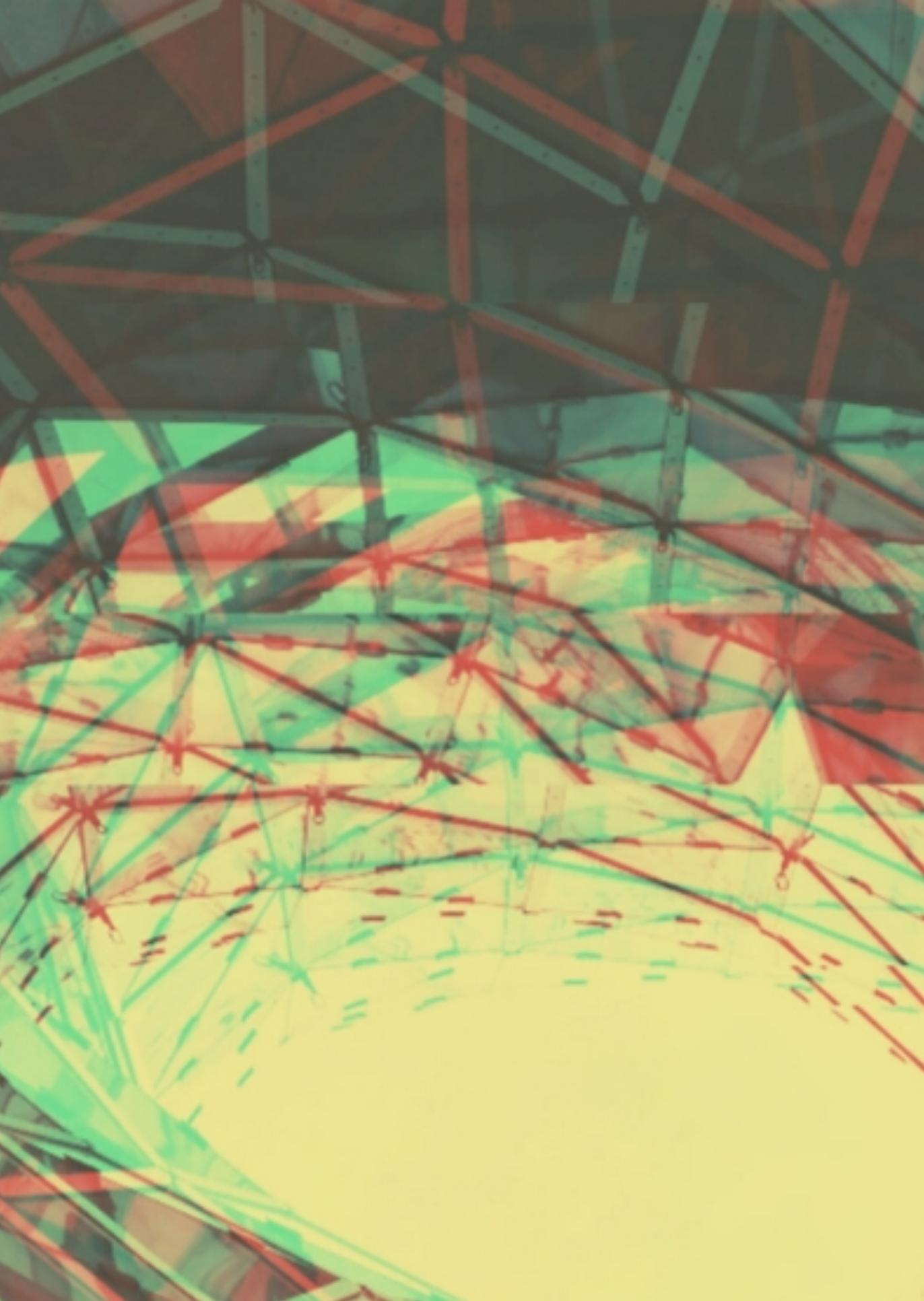
Gerstenberger: Ich nehme mit, dass es tatsächlich einen Unterschied in der Verwendung gibt. Bei kollektiven Identitäten ist der Identitätsbegriff ein anderer als wenn

man auf das Individuum schaut. Ich als Historikerin würde davon absehen, in das Innerste eines Menschen zu gucken. Mir sind jederzeit praxeologische Zugänge näher. Mich interessiert, was die Menschen machen, mit welchen anderen Elementen und Menschen sie Verbindungen haben. Das scheint mir plausibler als Erklärungsansatz, weil man nie hinter die Schädelplatte eines Menschen gucken kann. Das heißt, individuelle Identität ist etwas, was mich nicht besonders interessiert, weil ich den Eindruck habe, dass ich das nicht empirisch erforschen kann. Ich kann nur sehen, was ein Mensch oder ein Akteur *macht*. Was sind die Taten, was ist die Praxis? Darauf kann ich versuchen, mir einen Reim zu machen. Selbst wenn ich Tagebücher analysiere, kann ich ja nicht irgendeine wie auch immer geartete Identität herauslesen, sondern ich kann eigentlich nur die Praxis dieses Aufschreibens und Reflektierens über das eigene Selbst in Erfahrung bringen. Identität ist also etwas, womit ich wahrscheinlich deshalb nicht gerne arbeite, weil ich das Gefühl habe, dass ich mit meinem Werkzeug da ohnehin nicht hinkomme. Deswegen kann ich mir eher Identitätspolitiken anschauen, die ich mit ganz anderen Werkzeugen erforschen kann. Aber Identität als ein erklärender Faktor bleibt mir schleierhaft. In diesem Gespräch habe ich nochmal die theologische Perspektive auf die Frage nach Religion und Selbst und Identität wahrgenommen. Möglicherweise nimmt die Geschichtswissenschaft Verbindungen dieser Art momentan nicht so sehr in den Blick. Deshalb ist der Begriff innerhalb der Geschichtswissenschaft auch etwas aus der Mode gekommen. Jedenfalls nicht mehr ganz so zugkräftig, wie er in den 1990ern noch war.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. 1975. *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- . 1988. *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt a.M.; New York: Campus.
- Brubaker, Rogers und Frederick Cooper. 2000. Beyond »Identity«. *Theory and Society* 29, Nr. 1: 1–47.
- Cooper, Frederick. 2001. What Is the Concept of Globalization Good for? An African Historian's Perspective. *African Affairs* 100, Nr. 399: 189–213.
- Danto, Arthur C. 1974. *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Goffman, Erving. 1967. *Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Alois. 2000. *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte: Aufsätze zur Kulturosoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2007. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Übers. von Gustav Roßler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marquard, Odo und Karlheinz Stierle, Hrsg. 1979. *Identität*. Bd. 8. Poetik und Hermeneutik. München: Wilhelm Fink.
- Ricoeur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. Hg. von Thomas Bedorf und Birgit Schaaff. Übers. von Jean Greisch. München: Wilhelm Fink.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Zarnow, Christopher. 2010. *Identität und Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.





Was ist christliche Identität?

Ein Mosaik

SHINICHI KOTABE, GERALD LIU, FLORIAN BARTH, ALINE
SEEL UND HENNING HUPE

Wir haben Christ_innen, Pfarrer_innen, Theolog_innen in verschiedenen Kontexten gefragt »Gibt es so etwas wie christliche Identität? Was provoziert oder fordert dich heraus, dich als Christ_in zu identifizieren? Wie überschneiden sich Identitätsfragen mit Christ_in-Sein für dich und die Menschen in deinem Arbeitsfeld?« Diese Antworten haben wir bekommen...

Shinichi Kotabe

Trotz langer Tradition machen die Christ_innen nur 1% der Bevölkerung in Japan aus. Diese Minderheitssituation prägt mein Bewusstsein, und als Christ zu leben ist mir immer ein bewusster Akt.

Ich bin ein protestantischer Christ in Japan, wo das Jahr 2019 das 160. Jahr nach dem Beginn protestantischer Mission sein wird. Trotz langer Tradition machen die Christ_innen nur 1% der Bevölkerung in Japan aus. Diese Minderheitssituation prägt

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 39–45

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24214](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24214)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.D8F5AF9D](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.D8F5AF9D)

OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

mein Bewusstsein, und als Christ zu leben ist mir immer ein bewusster Akt. Der Gottesdienstbesuch am Sonntag hat z. B. einen Charakter der »counter culture« in der japanischen Gesellschaft, in der fast alle Geschäfte am Sonntag offen sind und dabei am meisten Besucher haben. Unsere Gemeinde hat ca. 30 Mitglieder und benutzt ein altes japanisches Haus als Gottesdienstraum, der jeden Sonntag 20 bis 30 Besucher hat. Ich halte den sonntäglichen Gottesdienstbesuch auch persönlich für wichtig. Dadurch, dass ich mich regelmäßig vor Gott als Schöpfer und Gott der Liebe stelle, kann ich immer wieder die Gewissheit der Würde in mir und den anderen bekommen. So bekomme ich auch neuen Mut, auf mich und auf die anderen zu vertrauen.

Auch Jesus pflegte immer wieder mitten in seinen missionarischen Aktivitäten an einem einsamen Ort vor Gott und zu Gott zu beten. Es geht mir primär nicht darum, zu fragen, an welchem Tag, wie oft, und in welcher Form man betet. Wichtiger ist, in vertikaler Beziehung mit dem Gott der Liebe zu bleiben und mit der Kraft des tiefen Vertrauens den anderen immer wieder neu zu begegnen, während die Menschen im alltäglichen Leben bzw. in horizontaler Beziehung durch verschiedene menschlichen Bedingungen geteilt und gespalten werden. Dabei erinnere ich mich immer wieder an Luthers Wort in seiner Heidelberger Disputation (WA I, 365, II-12): »Darum nämlich, weil sie *geliebt* werden, sind die Sünder »schön«, nicht aber werden sie *geliebt*, weil sie »schön« sind.« Die innere Praxis dieses Umdenkens und das äußere Engagement für die Minderheiten und die sozial Schwachen, beide sind wichtige Elemente für meine christliche Identität. Der National Christian Council in Japan und meine Kirche, die Vereinigte Kirche in Japan, engagieren sich z. B. für die koreanische Minderheit in Japan und die Befreiung der Buraku (einer von der sonstigen Sozialordnung ausgeschlossenen Volksgruppe, die sich ursprünglich aus »unreinen« Berufsgruppen wie Henker oder Schlachter zusammensetzte und immer noch abgesondert lebt). Ich persönlich unterstütze auch ziviles Engagement für Behinderte und Obdachlose, weil meine Überzeugung, dass ich von Gott umsonst geliebt bin, mich zur Verantwortung für die von Gott geliebte Menschheit besonders am Rande der Gesellschaft führt. Diese Art, miteinander zu leben, gehört zu meiner christlichen Identität.

Gerald Liu

As soon as I reveal the faith that defines my entire life, and my neighbors try to square that knowledge with how normal they thought I was, I find myself scrambling to explain it.

Is there such a thing as Christian identity? Well, Christian identity exists because Christians exist. So, it's definitely a thing. The trick is determining what kind of a thing Christian identity is. It becomes a complicated matter and an unlimited exercise because the people summoned by the Holy Spirit and who call themselves Christian continue to live and die in faithful ways that foil any finite definition. And the Christ whom Christians follow evades our human understanding eternally. Even as close as Jesus comes with infinite and free love for each one of us exactly as we are. It's no wonder that the polytheists first derived Christian from *Christos* (anointed one) and the hellenized Latin term, *-ianus* (follower). They coined, *Christianos*, »follower of the anointed one«. Of course it would be the case that believers in many gods would know precisely how to describe the one God who »will be what I will be.« The simple formulation says enough without presuming too much. And I suppose that's how I feel challenged with my own Christian identity. To identify as a Christian says more than enough to the people who are curious to know what I believe. And yet, as soon as I reveal the faith that defines my entire life and my neighbors try to square that knowledge with how normal they thought I was, I find myself scrambling to explain it. I struggle to make it real in ways that prevent other people from presuming too much, presumptions that are, more often than not, over the top, negative and disappointing. Maybe all of this is because only God knows how to make Christian identity clear.

I'm also an American-born Asian, hailing from the peculiar state of Mississippi, teaching worship and preaching at the more peculiar institution of Princeton Theological School. I am an ordained United Methodist too. My identity is manyfold: I belong to an ethnic minority that is associated with white privilege, but receive only meticulously measured amounts of it, I am a teacher of ministerial practices at an institution associated with privilege but far removed from the lives of most Christians, and I am a pastor in a limping Mainline Protestant tradition. My existence in all of these aspects leads me to understand Christian identity as an interplay of competing commitments, a mosaic of political negotiation, and the fruit of continuous personal and professional evolution. I have come from the poorest state in the United States to a flagship seminary of the Presbyterian Church (USA). I teach Christian worship and preaching to ecumenical students even though I am the son of Buddhist immigrants from Taiwan. I serve the United Methodist Church. It boasts a global membership of approximately 7 million people who are mostly in Africa and Asia. Yet the North American membership is almost half the size it was when it started in the United States (1968). It also remains roughly 94% white even though the book of Revelation literature paints a picture of all people before the Lamb (Rev 7:9). Those aspects of my

identity — and I have only selected a few to share here (for our identities are composed of so much more than what our ethnicity is, where we are from, what we do for a living, and others also often know more about our identities than we do, or at least they often see what we overlook) — make sorting out my identity as a Christian a maze within which I am obsessively trying to find a better way.

So, while I find it self-evident that Christian identity exists, I am constantly searching for more honest and more uplifting ways to express it in my life. Ironically, my attempts to do so as a pastor and a teacher haven't done the trick. But I feel grateful to God for those channels of vocation and faith. Going forward I hope to articulate more precisely within and beyond congregations and classrooms how wider cultural factors shape what becomes recognizable as Christian identity. I keep appealing to the Holy Spirit for accessible and muscular words, art, and other actions able to convey the panoramic, polyphonic, multivalent, and random nature of following the anointed one.

Florian Barth

Meine christliche Identität wird in Frage gestellt durch den raschen Wandel der Gesellschaft, weg von der christlichen Dorfkultur hin zu einer säkularen Gesellschaft.

Meine christliche Identität wird in Frage gestellt durch den raschen Wandel der Gesellschaft, weg von der christlichen Dorfkultur hin zu einer säkularen Gesellschaft. Gegen diesen Loslösungsprozess gibt es in mir einerseits natürlich emotionale Widerstände. Auf der anderen Seite gibt es vieles, was ich gerne loslasse: zum Beispiel den unbiblischen Pfarrer-Habitus des 20. Jahrhunderts oder den bunten Bauchladen als klassische Kirchengemeinde. Ich genieße es auch, mich mit der säkularen Gesellschaft auseinanderzusetzen und meine christliche Identität zu bedenken und neu zu definieren.

Christliche Identität in der evangelischen Kirche ist für mich die Kirche als Konfliktgemeinschaft, in der um die Wahrheit gerungen wird, in der Wahrheit komplex erfahren werden kann. Ich schätze hier das Wort von Jesus »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«, in dem Wahrheit nicht gegenständlich, sondern komplex, sogar organisch gesehen wird. Wahrheit als Herausforderung anzunehmen ist für mich christliche Identität.

Wesentlich christlich ist für mich auch der Sonntag, die Pause, die Möglichkeit und die Aufforderung zur »seelischen Erhebung«. Nicht nur beim Sonntag nach einer

Sechs-Tage Woche, sondern auch weiter gefasst: der Feierabend nach der Arbeit, das In-sich-Gehen nach einem abgeschlossenen Projekt.

Christliche Identität ist für mich auch eine gesunde Mischung aus introvertiert und extravertiert sein. Die Introvertierten werden in unserer westlichen Gesellschaft in ihrer Bedeutung unterschätzt, leider auch in der Kirche. Christliche Identität ist in diesem Sinne Konzentration und Kontemplation; dies wäre ein wichtiger und irritierender Beitrag für unsere laute Gesellschaft.

Aline Seel

Ich bin Christin und mein Messias ist ein Jude. Gott sei Dank! Das, was meins ist, gehört mir nicht.

Ich bin Pfarrerin. Ich glaube, unter allen Ich-Bins ist mir das das Liebste neben meinem Namen. Darin steckt für mich, einem Ruf zu folgen und mein Leben als Antwort zu leben.

Und ich bin Christin. Das geht mir mit den Jahren immer leichter über die Lippen. Das schmeckt nach Tod und Leben. »Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), schreibt Paulus. Etwas in mir stirbt, wenn Neues beginnt. Manchmal schmeckt Christin sein nach Täterschaft und Gewalt, nicht selten nach Vorurteilen und Rechtfertigungen. Ich mag das Zähne daran.

Ich bin Christin und mein Messias ist ein Jude. Gott sei Dank! Das, was meins ist, gehört mir nicht. Das ist aufregend! »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.« (Röm 11,18). Zu christlicher Identität gehört also Demut, nicht gebückt und grau, sondern lächelnd: eingebunden und getragen sein.

Für mich heißt Glauben nicht zu *sein*, sondern zu *werden*. Wenn ich das AfD-Parteiprogramm mit seinem Anspruch, das christliche Abendland zu verteidigen, lese, dann ist das das Gegenteil davon. Im Hebräerbrief ist die Rede von dem wandernden Gottesvolk; leichte Zelte statt starrer Identitätsfestungen! Nicht drinnen bleiben, bei mir, sondern rausgehen – mich Anderem und auch Entfremdendem aussetzen und darin wachsen und ein Stück reicher und freier werden.

Ich suche nach einer antitriumphantischen Theologie. Dazu gehört auch: hören auf das, was zu Israel und in Israel gesagt wird. Nicht Gottes erste Liebe sein. Nicht die Hauptrolle in einer Geschichte spielen müssen, um in ihr vorzukommen.

Immer wichtiger wird mir die Vorstellung, scherbenhaftes Gefäß zu sein, in das die Kraft Gottes als Schatz eingegossen ist und nicht aus mir selber kommt (2. Kor 4,7). Scherbenhaft mit Gott zu sein ist leichter als ohne sie. Ich habe Leonard Cohen im Ohr: »There is a crack in everything, that's how the light gets in«.

Ich versuche, mein Leben als Antwort zu leben. Den Kreisel meines Egos stillzustellen. Meine Bewegungen nicht zur Ursache dafür zu machen, dass Gott sich nicht bewegen kann. Ich übe zu sagen: »nicht *mein* Wille, sondern *dein* Wille geschehe!« (Lk 22,42).

Henning Hupe

Im unterrichtlichen Spiel wird deutlich, dass die Antwort auf die Frage der »christlichen Identität« eher das »Nicht« als die glatte Lösung ist.

»Christliche Identität« ist in meinen – schulischen – Kontexten zuerst eine Zuschreibungsfrage, wie sie in Schulbüchern begegnet: Was ist die (richtige) christliche Position – zur Umweltverschmutzung, zum Kapitalismus, zum Theodizee-Problem, zum Kosmos, zum »(Ich-)Sein in der Welt«? Im unterrichtlichen Spiel wird dann aber deutlich, dass die – christliche – Antwort eher das »Nicht« als die glatte Lösung ist: Das *Nicht*-Wissen, das *Nicht*-bei-sich-selbst-Sein(-Können), der *Nicht*-Besitz von Eindeutigkeit oder Verfügungsmacht.

Im Angesicht sich selbst suchender und sich beständig neu aufstellender Jugendlicher, die biologisch bedingt Verlust und Infragestellung, in der Gruppe Normzwang und Optimierungsdruck und von den Erziehungsfiguren eher Anforderung als Angebot erleben, wirkt der Topos »christliche Identität« zunächst wie eine erzieherische Soll-Botschaft – nicht wie eine öffnende Verheißung.

Zum Ermöglichungsraum kann dieser Begriff Jugendlichen (und vielleicht nicht nur denen) erst dann werden, wenn er seine eigene Brüchigkeit mitliefert, seine Nicht-Verfügbarkeit aussagt – anders gesagt: Erst dann, wenn »christliche Identität« wirklich den Selbst-Verlust, die Hingabe, das Nicht-Kalkül, die Berührung und das Herz bedeutet, erst dann, wenn es darum geht, im Angesicht des anderen das Eigene zu vergessen und sich verschieben zu lassen, verantwortlich zu werden und sich der Not des anderen und damit der Welt auszusetzen, erst dann hat dieser Begriff für Jugendliche eine lebensweltliche Relevanz.

Eine »allgemeine christliche Identität« kann es somit nur als die Bejahung dieses Selbst-Verlustes (vgl. hierzu Mk 8,34f.) geben, deren Konkretisierung nur je neu und

ohne inhaltliche Vorgabe im jeweiligen Kontext gesucht werden kann. So gibt es keine allgemeine Füllung dieses Begriffes, nur den Moment.

Identität also paradox als Nicht-Besitz auszusagen liefert eine Gleichzeitigkeitsidee, die an jugendliche Erfahrungswelten anschließt: Ich bin – und bin der eigene Verlust, ich weiß – und erlebe das eigene Nicht-Verstehen, ich suche »mich«; ein »Ich« (eine »Identität«) – und finde Vorläufiges, Prä-Stabiles, das im nächsten Moment zu verschwinden scheint; aber es war ein »Ich«, das da sein »Ich« suchte...

Als christlicher Religionslehrer bedeutet mir meine christliche Identität, die Jugendlichen, mit denen ich zu tun habe, in ihren Explorationen und Verlusten so zu schützen und zu begleiten, dass sich neue Möglichkeits-Räume auftun, die den Jugendlichen bedeutsam werden können – und sei es für nur einen Moment. Voraussetzung ist mein Nicht-Wissen(-Können), meine Zurückhaltung – und in der Schule ganz paradox: meine Nicht-Bewertung.





Anrufungen und Disidentifizierungen im »doing« religiöser Identitäten

BERTRAM J. SCHIRR

Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg und Schlesische Oberlausitz

Queere und postkoloniale Theorien erlauben autoritäre und diskriminierende religiöse Identifizierung zum Vorschein zu bringen. Empirische Beispiele zeigen desidentifizierende Widerstandstrategien, wie sie junge Menschen in religionspädagogischen Kontexten einsetzen.

You betta religify or they gonna lock yo ass up! (Urban Dictionary)

»Du religionifizierst dich besser, oder sie sperren dich ein!«, so kann man die Notwendigkeit religiöser Selbstidentifikation des Urban Dictionary übersetzen. Im US-amerikanischen, vor allem ländlichen Kontext, in dem religiöse Zuordnung die Norm

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 47–73

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24215](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24215)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.EFD03FD1](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.EFD03FD1)
OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

ist, kann religiöse Positionierung als Schutzschild funktionieren, als Grund, nicht ausgeschlossen zu werden – oder gerade doch, wenn sie in die falsche religiöse Kategorie führt. Religiöse Identifizierung ist nicht überall auf der Welt gleichermaßen normativ. Im Kontext des ›Westens‹ werden bspw. dann Muslim_innen verhaftet, wenn sie sich zu stark und zu sichtbar religiös positionieren. Es wäre sogar möglich zu argumentieren, dass es heute subversiver ist, sich einer festen Identitätskategorie zuzuordnen, als Identitäten zu dekonstruieren. Dagegen will ich hier argumentieren, dass die einer Anrufung, also einer von außen geforderten Positionierung, entsprechende religiöse Identifizierung Handlungsmöglichkeiten (bzw. *agency*) autoritär einschränkt und zudem Phänomene der Unentschiedenheit aus der Wahrnehmung verdrängt. Denn die Sichtbarkeit und Kontrollierbarkeit von Individuen in der Öffentlichkeit wird mehr denn je mit der Identitätskategorie ›Religion‹ organisiert. Bei aller Begrenzung des Eingangsbeispiels, handelt es sich dabei gerade um eine von vielen performativen Anrufungen, die autoritär und von außen zur Einordnung zwingen. Anhand einer dann erfolgreichen Selbstdarstellung eines Subjekts als religiös werden neue Grenzen gezogen. Im Wahlkampf und an den Landesgrenzen, vor allem der USA, entscheidet diese Positionierung über Erfolg und Misserfolg. Aber auch global funktionieren die Ordnung von Leben, die Sichtbarkeit für Institutionen, der Zugang zu Gesundheitsfürsorge oder Reisefreiheit mehr denn je über eine Positionierung zu ›Religion‹. Religiöse Identität entscheidet, ob einem Individuum ein Subjektstatus, Rechte, Rede- und Handlungsmacht zukommt oder eben nicht.

Religiöse Identität wird dabei in den USA wie im ›Westen‹ insgesamt als erstaunlich monolithisch und stabil anerkannt – im Guten wie im Schlechten. Im europäischen Kontext wird sich religiös zu identifizieren damit gleichgesetzt, nur eine Wahrheit und Weltsicht zu vertreten, unversöhnlich singular, gewaltförmig, anti-pluralistisch, intolerant. Zugleich wird allorts eine unvollständige, teilweise Annahme einer religiösen Identitätsposition als Ursache für Terrorismus verstanden:¹ Wenn religiöse Identität, dann ganz oder gar nicht. Aus der Verbindung eines psychologisch-monolithischen Identitätsverständnisses mit ›westeuropäischen‹ Konstruktionen überkommener Religion entstehen problematische Studien, die von »religiöser Mobilisierung« (einem militärischen Begriff) von Jugendlichen sprechen.²

¹ »Der Akt, einer terroristischen Organisation beizutreten, repräsentiert einen Versuch, eine fragmentierte psychologische Identität zu konsolidieren, eine Spaltung zu lösen, und mit sich und der Gesellschaft eins zu sein, und, am wichtigsten, dazuzugehören«, Post (1998), 25-40, 30-31, Übers. Autor.

² Verkuyten und Yildiz (2010); Zine (2001); Jacobson (1997); Barth (1969).

Während dabei die Kategorie ›Christ_in‹ international als Minderheitenposition benutzt wird, genießt sie gegenüber zunehmend ›nichtwestlich‹ konstruierten Religionen den Vorteil der Verwebung mit der dominanten Kultur und ethnisch konnotierter Vorherrschaft. Ich konzentriere mich hier (als weißer deutscher christlicher Theologe) deswegen auch auf die Zuweisung der Kategorie ›Muslim_a‹ und ›jüdisch‹, weil sie der Konstruktion eines neuen, unsichtbar diffusen, kulturell-christlich-weißen Nativismus gegenüberstehen, also verwendet werden, um Menschen auszugrenzen, die nicht ›wir‹ sind, wobei gerade nicht geklärt werden muss, was das heißen soll. Ich schreibe also nicht über Muslim-Sein oder Jüdisch-Sein, über Islam oder Judentum, sondern fokussiere Versuche, Menschen in fixierte religiöse Positionen zu zwingen, und dann genauso auch Versuche, solchen Festschreibungen zu widerstehen.

Religiöse Festschreibungen und epistemische Gewalt

Wie funktioniert eine solche Festschreibung von Menschenkörpern auf eine religiöse Identität heute? Wie geschieht so ein *doing*³ religiöser Identität – in der Fremd- und in der Selbstpositionierung und welche Interessen stecken dahinter? Wie schafft man es, sich einer solchen Einstufung zu entziehen? Ich denke, eine Feststellung religiöser Identität ist gefährlich, wenn sie Menschen unveränderlich auf eine Identitätsachse beschränkt, d. h. wenn sie Menschen mit der Kategorie religiöser Identität essentialisiert, auf einen einzelnen Wesenskern einschränkt. Religion wird dann zu einem naturalisierenden Merkmal von Menschen, genau wie ›Gender‹, ›Ethnie‹, ›Klasse‹, ›Befähigung‹, ›Alter‹ etc. Sie organisiert Menschen in duale Gegenüber und legt sie fest: Auf nur ein Denken und ein Handeln mit binärer Grenzziehung.

Was als ›religiös‹ gelten darf, folgt aber einer Begriffsentwicklung des europäischen Protestantismus.⁴ Der Wissensordnung des 19. Jahrhunderts entsprechend und verbunden mit voraussetzungsreichen Grundbegriffen wie ›dem Heiligen‹, ›Glauben‹, ›Transzendenz‹, einer bestimmten Organisation und Vertretungshierarchie etc., zogen ›westliche‹ Forschende neue Grenzen, wer und was als Religion gelten darf und sie schließen Wissensbestände aus, die nicht darunter fallen. Seitdem üben zusätzlich abstrahierende und universalisierende Zuschreibungen von religiöser Identität epistemische Gewalt aus. ›Episteme‹, ein Begriff Michel Foucaults, meint das, was Men-

³ *Doing* bezeichnet die performativen, also durch Sprechakte und Handlungen wiederholten Normen, die Identitäten wie ›Geschlecht‹ und eben auch ›Religion‹ ausbilden, Vgl. Butler (1993a), 33.

⁴ Vgl. Asad (1993); Dubuisson (2003).

schen in einer bestimmten Ordnung wissen, sehen und denken können.⁵ Epistemische Gewalt bezeichnet dann das gewaltsame Ausschließen von Wissen, von Sicht- und Denkbarem, von Phänomenen von Handeln und Reden, die nicht in ein ideologisches Raster von ›Religion‹ passen.

Folgt man Gayatri Chakravorty Spivak, geschieht epistemische Gewalt in der Konstruktion von binär entgegengesetzten Identitäten zusammen mit dem Verdrängen und Auslöschen von Handlungs- und Erkenntnismöglichkeiten, besonders in Institutionen der Erziehung und der Wissenschaft.⁶ Im Folgenden konzentriere ich mich daher u.a. auf Festschreibungen von religiösen Identitäten wie »Muslim_asein« in religionspädagogischer Praxis und Wissenschaft. Wie wird dort epistemische Gewalt in der Festschreibung religiöser Identität ausgeübt – und welche Möglichkeiten für ›epistemischen Ungehorsam‹ gibt es, die dem entgegenwirken?

Der Beitrag arbeitet mit einem Hin- und Her von Fallstudien des *doings* religiöser Identität und theoretischer Reflexion. Die Fallstudien verwende ich kursorisch. Sie bilden Teile eines un abgeschlossenen Mosaiks, das aber schon Muster von Widerstand abbildet. Gerade die Abfrage und Übertragung der Kategorie »Muslim_a« bringt in vielen empirischen Studien szenische Erzählungen hervor, dramatisch, oft gewaltförmig und kontrovers. Solche Daten explorativ zu interpretieren, ist ein offener Prozess und ich lade Sie als Leser_in mit ein, Strategien der Identifikation/Disidentifikation, von Widerstand und kreativer Umarbeitung einzubringen, zu entdecken und immer komplexer zu beschreiben. Das trägt zu einem tieferen Verständnis der Positionierungen in gegenwärtigen religiösen Identitätsmatrizen bei.

Weil m.E. Identität auch in religiöser Spielart in dramatisierten Handlungen *getan* wird, beginne ich mit der theoretischen Grundszene der Subjekt-Werdung durch Identitätszuweisung von Althusser. Ich entwickle seine Theorie der Anrufung bzw. des Angerufenwerdens daraufhin mit Fallstudien. Damit erarbeite ich eine kritische religiöse Anrufungstheorie. Diese erfasst auch bewegliche, hybride, halbfertige, disidentifizierende und temporäre religiöse Identifizierungen. So zeigen sich neue Phänomene amorpher, temporärer, non-essentialistischer religiöser Positionierung, die ›Identität‹ verkomplizieren – und ein Repertoire an kognitivem und körperlichem Wissen, das sonst unterdrückt bliebe.

⁵ Foucault (1974), 24f.

⁶ Spivak (1999), 205.

Die Grundszenen: Louis Althusser – Interpellieren und Anrufen

Louis Althusser bietet eine grundlegende Theorie für die Festschreibung religiöser Identität. Er nennt den Prozess, durch den Ideologien einzelnen Menschen eine Identität zuweisen, »Interpellation« oder »Anrufung«.⁷ Althusser erläutert Interpellation an einem Alltagsbeispiel: Auf der Straße ruft ein Polizist jemandem zu »Hey Bürger!«. Wenn sich das Gegenüber umdreht, akzeptieren sie die Identität, die eine Autorität an sie heranträgt. Als Gegenüber bestätigen sie die Ordnung, die Öffentlichkeit, in der sie Bürger_innen »sind« und nun nur so sichtbar sein können. Sie bestätigen die Macht des Polizisten, andere nach Identitäten zu ordnen und steigen in seine Wirklichkeitskonstruktion, sein Sprachspiel ein.

Althussters Theorie der Anrufung ist in den Subjektivierungstheorien des Poststrukturalismus differenziert weiterentwickelt worden.⁸ So kritisiert Pierre Bourdieu, dass Althusser Identitätspositionen wie eine *creatio ex nihilo* zu vereinfachend an Ideologien bindet, wenn doch eine prä-reflexive Involvierung in das Spiel (bzw. Teilnahme am Straßenverkehr) der Anrufung vorausliegt.⁹ Bourdieu kritisiert auch, dass Althusser die Körperlichkeit von Handlungsermächtigung vernachlässige.

Althusser übernimmt allerdings aus Pascals *Pensées* eine zweite isolierte Szene expliziter religiöser Interpellation, die die Anrufung vertieft und Bourdieus Kritik relativiert: »Pascal sagt, mehr oder weniger, »Knie nieder, beweg deine Lippen im Gebet, und du wirst glauben«.¹⁰ Die Übernahme einer von außen angetragenen religiösen Positionierung der ersten Szene ist nur ein Moment des *doings* von Religion, mit Bourdieu nicht der initiale Moment, und mit Althussters zweitem Beispiel nicht der finale: Die zweite Althusser-Szene zeigt die Folgen, die individuelle Gewohnheitsbildung, körperliche Einfügung und die Übernahme einer religiösen Praxis, aus der dann erst innerliche Überzeugungen entstehen.

Die erste vereinfachende Identifizierungs-Ur-Szene Althussters möchte ich aber deswegen gesondert weitertragen, weil ich a) Momente autoritärer Anrufung in religiöse Identität analysieren will (wie schon das Eingangszitat), b) Reaktionsmomente komplexer zu entwickeln und c) die Analogie körperlicher Bewegung der ersten Szene zu erweitern suche.

⁷ Althusser (2014), 190.

⁸ Vgl. für einen Überblick: Reckwitz (2015).

⁹ Bourdieu (2000), 201-205.

¹⁰ Althusser (2014) Übers. Autor.

Ich konzentriere mich also im Weiteren auf die Momente der autoritären Anrufung von außen, denn sie markieren, wie intensiv weitere Iterationen einer religiösen Identität durch Praxis überhaupt als relevant übernommen werden. Mir ist wichtig, mit einer Orientierung an der ersten Szene auf die soziale Dimension, Alltäglichkeit und Körperlichkeit religiöser Identifizierung zu achten, denn so funktioniert m.E. das *doing* religiöser Identität in Reaktion auf Anrufung: Althusser betont die Subjektwerdung durch die »physikalische Drehung« (*conversion*) um 180 Grad.¹¹ Beide Seiten – Anrufende und Angerufene – sind physikalisch und verbal aktiv. Beide »erstehen« eine Identitätsposition, im performativen Anrufen und Ausrichten auf einen Körper und im Ausfüllen dieser Position.

Die Wiederholung der Szene: Judith Butler – From Gendering to Religification

In Aufnahme und Weiterentwicklung von Althusser hat Judith Butler die performativen Akte der Identitätszuweisung durch Anrufung als *Gendering* beschrieben.¹² Durch das gesamte Leben hindurch wird die Kategorie Gender« durch wiederholte körperliche und dramatische Akte der Anrufung aufrecht erhalten. Das geschieht z. B., wenn ein Arzt oder eine Krankenschwester einen Babykörper ansieht und sagt: »Es ist ein Mädchen!« Oder: »Es ist ein Junge!« Sobald die Eltern oder Fürsorgenden sich dieser Anrufung entsprechend verhalten, also diese Identität wiederholen, stabilisieren sie das *gegenderte* »Sein« des Kindes in der Welt. Es ist kein »es« mehr, sondern ein Junge/Mädchen. Andere Optionen sind ausgeschlossen. Als »es« hatte »das Baby« noch keine Identität. Indem es ge-jungt bzw. ge-mädchent (*boy-ed/girl-ed*) wird, steht die Identität durch die Wiederholung der Norm »entweder Junge oder Mädchen« fest. Identität ist also nichts als die Wiederholung einer Grundszene (die immer schon Wiederholung ist). Keine Szene gleicht aber der anderen und in der Abweichung, im Spielraum der Wiederholung liegt nach Butler, die Möglichkeit des Widerstands, der Machtumkehr, Parodie und Befreiung.¹³ Diese Momente möchte ich an weiteren Szenen religiöser Identifizierung empirisch komplexer zeigen.

¹¹ Althusser (2014), 191.

¹² Butler (1993b), 232.

¹³ Butler (1993b).

Mein Vorschlag (der keineswegs neu ist)¹⁴ wäre aber zunächst, das Feststellen einer religiösen Identität, bzw. *religification*¹⁵ theoretisch genauso wie Interpellation und Gendering zu verstehen. Ich will dazu auch konkret und empirisch analysieren, welche Möglichkeiten des Denkens und Handelns durch die epistemische Gewalt religiöser Identifizierung ausgeschlossen werden und wie sie sich zurückgewinnen ließen. Ich beginne mit Beispielen für gescheiterte Anrufungen »in« religiöse Identität.

Szenen religiöser Identifizierung – Die Oster/Weihnachtsfrage

In »Der große Navigator«, einem Dokumentarfilm (2007), kommt der schwäbische Missionar Jakob Walter ins ostdeutsche Neubrandenburg im Auftrag der Liebenzeller Mission. Um Kontakt mit der lokalen Bevölkerung zu etablieren, geht Walter auf die Stadtplätze, in die Einkaufszentren und Elektronikmärkte – und fragt direkt nach zentralen christlichen Glaubensinhalten.¹⁶ Der Film ist voll solcher Anrufungsszenen: Der Kontakt beginnt mit einer Frontöffnung, die religiöses Schulwissen als religiöse Positionierung abfordert. Walter ruft Menschen mit der Möglichkeit zur Positionierung als christlich/nicht-christlich an und verpasst alle Feinheiten und Zwischenangebote, jede Referenz auf Handeln oder Denken, die ihm seine Gegenüber doch ständig anbieten. Der Anrufende legt Angerufene auf seine Sprache und auf Handlungsmöglichkeiten fest, die sie nicht annehmen (können). Entweder sie sind schon religiös und ansprechbar oder nicht. Die Interaktionsszenen scheitern.

Auch das Walter begleitende Dokumentarfilm-Team fragt Jugendliche im Shopping-Center »Was ist an Weihnachten passiert?« – und erstaunlicherweise bleibt da ein Gespräch. Die jungen Menschen präsentieren Fakten und Fragmente religiöser Sprache, aber sie erreichen nicht, was sie ausfüllen sollen. Weil ihr Gegenüber sie mit der binären Option religiös/nicht-religiös anspricht, wird alles, was sie produzieren, als Nichtwissen oder Halbwissen disqualifiziert.

Nichts anderes geschieht in den Fernseh-Kurzinterviews der Sorte »Wir haben Menschen auf der Straße gefragt, »Was feiern wir Ostern?««. ¹⁷ Schaut man sich solche Szenen der Anrufung in eine religiöse Identität an, fällt auf, wie hier »wir« feiern Os-

¹⁴ Vgl. z. B. Eisen, Gerber und Standhartinger (2013).

¹⁵ Ghaffar-Kucher (2011).

¹⁶ Im Trailer kann man einige dieser Interaktionen anschauen, www.youtube.com/watch?v=NzUAXgaowIs (zuletzt abgerufen am 8. Januar 2021).

¹⁷ Vgl. z. B. www.youtube.com/watch?v=ahxOWqQ7XVk (zuletzt abgerufen am 08. Januar 2021)

tern« vorausgesetzt wird. Das Gegenüber wird auf ein Zug-um-Zug-Spiel festgelegt, mit Lenkung durch die Interviewenden, Nicken und Bestätigung.

Menschen werden so in die Position religiöser Identität als Wissens-Expert_innen interpelliert. Sie werden als Subjekte angerufen, die sich anhand eines festen kognitiven Wissens auf einer Achse religiöse-Fakten-Haben = Christ_inseins positionieren müssen. Das Problem dabei ist, dass dann niemand mehr >ausreichend< Christ_in ist, weil keiner mehr die Fakten >hat<. Die Regeln für die Position >religiös< werden in solchen Szenen der Anrufung so vorgegeben, dass eine echte Interaktion ausgeschlossen bleibt.

Überlagerte Anrufungsszenen: Kimberlé Crenshaw – Religion als Kategorie intersektionaler Diskriminierung

Mir ist wichtig, die Festschreibung religiöser Identität nicht noch weiter isoliert zu betrachten. Sie geschieht nicht nur in einer Einzel-Szene, nicht nur in der Wiederholung, sondern in der Überlagerung von Anrufungsszenen. Ein Fortschritt auch in der Debatte um >Gender< und >Religion< war, den Zusammenhang von unterschiedlichen Festschreibungen von Identitäts-kategorien herauszuarbeiten – und somit die epistemische Gewalt gegen Minoritäten zu kritisieren. Lange wurde dabei Religion in der Debatte um Diskriminierung – wie als Instrument für Widerstand – vernachlässigt.¹⁸ >Gender< wie >Religion< gehören aber beide zu sich überschneidenden, diskriminierenden Identitätsfestschreibungen. Kimberlé Crenshaw hat dafür den Begriff >Intersektionalität< geprägt.¹⁹ Gerade Menschen, die zu Minderheiten gehören, werden durch mehrfache identifizierende Diskriminierungen ausgeschlossen. Gleichzeitig als >schwarz< und >weiblich< Diskriminierte (z. B. bei Entlassungswellen) können nicht zugleich den Schutz gegen Sexismus oder Rassismus kombinieren, sie werden mehrfach marginalisiert.

Dazu werden gerade Menschen aus Minderheitengruppen in Diskriminierung wie in positiver Feststellung permanent durch mehrere, sich überschneidende Identitäten angerufen. Z. B. kann eine junge Frau, die säkular aufgewachsen ist und deren Familie aus dem Iran kommt, als >Frau<, >jung<, >iranisch<, >deutsch<, (kulturell-)>muslimisch<, >ungläubig<, >atheistisch< u.v.a. angerufen werden – im Positiven wie im Negativen. Aber um gegen eine dieser Festschreibungen anzugehen, um

¹⁸ Winker und Degele (2009).

¹⁹ Crenshaw (1991).

sichtbar zu bleiben und weiter handeln zu können, muss sie dennoch eine andere annehmen. Sie muss zwischen Identitäten navigieren, um weiter zu sprechen und zu handeln, auch wenn Menschen solche Identifikationen überhaupt nicht voll ausfüllen können oder wollen.

Fälle der Überschneidung: Ethnification und Religification

Ähnliche Dynamiken der Überlagerung von religiöser Identifizierung mit anderen Formen von Diskriminierung lassen sich am Beispiel der Ethnisierung von Religion zeigen. Kerstin von Brömssen²⁰ zeigt in einer Umfrage, dass schwedische Teenager im Religionsunterricht eine Ausgrenzung in Verbindung von Abstammung und religiöser Identität vornehmen. Während für sie eine nicht-religiöse Position mit Schwedisch- und Nordeuropäisch-Sein (weiß, schwedisch-sprachig) zusammengehört, verfügen sie über ein eigenes Sprachspiel für die, auf die das nicht zutrifft. Sie konstruieren ein ethnisch-religiöses fremdes Gegenüber, bzw. vollziehen religiöses *othering*.²¹ Dabei wird die eigene Nicht-Religiösität als »Wahl« und Bildungsangelegenheit gesehen, während eine religiöse Identität als unhinterfragbare, angeborene, kulturelle Prägung und als Unterwürfigkeit konstruiert wird. Die willentliche *Wahl*, religiös zu leben, d. h. bestimmte Praktiken und Glaubensinhalte zu pflegen wird ausgeschlossen. Auch religiöse Inhalte als Wissenssysteme spielen in dieser Konstruktion keine Rolle mehr. In dieser binären Frontstellung werden Stereotype aus der Ethnisierung des »anderen« – z. B. Gefangen-Bleiben in Verwandtschaftssystemen und Traditionen der Herkunftsländer – auf Religion übertragen.

Ich diskutiere eine weitere Fallstudie, um Prozesse von *religification* – aber auch deren Gegen-Strategien – zu zeigen. In ihrer ethnographischen Studie von Pakistanisch-Amerikanischen Arbeiterkindern hat Ameena Ghaffar-Kucher gezeigt, wie nach den Anschlägen vom 11. September 2001 die Festschreibung von religiöser Identität die Kategorien von »Ethnizität« oder »Nationalität« verdrängt haben. Diesen Prozess nennt sie »religification« und definiert diesen dialektischen Prozess folgendermaßen:

Während »rassenbezogene Identifizierung« [*racialization*] weiter eine dominante Form der Kategorisierung von Individuen und Gruppen bleibt, überbietet Religion für den Fall von Pakistanisch-Amerikanischen Jugendlichen Rasse,

²⁰ Brömssen (2007).

²¹ Spivak (1985).

obwohl Rasse, Klasse und Geschlecht in diesem Prozess impliziert sind. Nicht nur Mitschüler_innen und Schulpersonal sehen diese Jugendlichen durch eine religiöse Linse, die Jugendlichen (und ihre Familien) definieren sich selbst mehr durch religiöse Identität.²²

Vor allem in schulischen Kontexten werden Schüler_innen ohne große Unterschiede als ›muslimisch‹ angerufen, und zwar immer, wenn ihr Recht im Land zu sein angegriffen wird. War ›Pakistanisch‹ vor dem 11. September 2001 unter ›fremd‹ oder ›muslimisch‹ nicht weiter ausdifferenziert, wurden Schüler_innen aus Pakistan nach den Anschlägen als ›eine_r von denen‹ umgeordnet. Sie wurden mit einem neu gefüllten Begriff ›Muslim_a‹, mit einer neuen Mischung aus vorgeblich ethnischen Merkmalen (»die Leute vermuten, dass alle Muslime schwarze Haare und dunkle Haut haben müssen.«)²³ und südostasiatischer Herkunft identifiziert. Entsprechend begannen die Schüler_innen sich selbst neu zu gruppieren – nicht mehr nach der nationalen Herkunft, sondern der regionalen und auf Basis der religiösen Zugehörigkeit. Sie konnten die Diskriminierungserfahrung mit dieser Strategie der Umgruppierung ihrer sozialen Bezugsnetzwerke verarbeiten – eine Strategie des gegen-*otherings*. Aus der negativen Erfahrung des Ausschlusses, aus der universalisierenden Identifizierung mit einer großen Gruppe ›potentiell anti-amerikanischer Muslim_as‹, machten sie eine Erfahrung von Solidarität. Eine religiös markierte Essentialisierung von außen wird mit einer Gegen-Essentialisierung und strategischer Selbst-Festschreibung beantwortet.

Die Unterschiede zwischen religiöser und ethnischer Diskriminierung verschwimmen auch hier wie in von Brömssens Studie, weil nicht direkt Religion vs. Religion gesetzt wird, sondern ›Religion‹ Aspekte anderer Identitätskategorien aufnimmt. Die Identitätskategorie wird m.E. gespleißt (*splicing* = miteinander verkleben) und neu verknüpft. Anders als bei von Brömssens schwedischen Jugendlichen organisiert sich die Frontstellung bei Ghaffar-Kucher nicht nach ethnisch-nicht-religiös vs. ethnisch-religiös, sondern diffus-religiös-weiß-American-citizen vs. ›Muslim_a‹ bzw. (=) universal-muslimisch-nichtweiß-südostasiatisch.

²² Ghaffar-Kucher (2011), 35, Übers. Autor.

²³ Ghaffar-Kucher (2011), 34, Übers. Autor.

Das Szenenbild der Identifizierung füllen: Ausfüllen einer Anrufung mit religiöser Identität

Das Konzept des strategischen Essentialismus²⁴ erklärt solche Strategien der Annahme einer religiösen Identitätskategorie, wie sie Ghaffar-Kucher herausarbeitet: Die Schüler_innen wehren sich gegen eine Identität, paradoxerweise, indem sie sie vollständig oder sogar stärker annehmen, als das vorher gedacht war. Entsprechend definiert Gayatri C. Spivak strategische Essentialisierung als bewusste Selbstidentifikation mit einer unveränderlich-fixierten Position, um so Unbeweglichkeit einzutauschen gegen die Fähigkeit zu handeln und gehört zu werden.²⁵

Junge Menschen nutzen strategische Essentialisierung jedoch auch als verantwortliche Repräsentationsfunktion, in der sie eine Identitätsschablone neu positiv füllen wollen. Aber sie verwehren sich dem Zugriff genauso durch strategisches Schweigen. In einer Studie, die Jugendliche auf ihre jüdische Positionierung hin befragt, erklärt der 18Jährige, in Hamburg geborene Ariel, wie eine äußere, autoritäre Anrufung zur Positionierung und zum Ausfüllen der Position zwingt, bei der ein unerfüllter Rest, eine Differenz bleibt:

Wenn man mich fragt, welche Religion hast du, dann sage ich, ich bin Jude. Aber wenn man mich nicht fragt, warum soll ich das sagen. Und ich möchte das niemand auf die Nase binden. Ich finde das nicht wichtig, weil die Leute fühlen sich auch verunsichert. [...] Die Meinung auch über mich als Jude dann [ist] dann auch immer so von meinen Taten ... auch so sich das Bild des Juden in den Augen der anderen auch immer geformt hat. [...] Ich bin mir einer großen Verantwortung bewusst, ganz definitiv, als Jude. Ich war mir immer darüber klar, dass ich ein besseres Bild den [...] Nichtjuden, da vor allem Christen vermitteln kann und [...] vielleicht dem Bild vom Juden etwas Menschliches einzuhauchen.²⁶

Normalerweise findet Ariel die Kategorie religiöser Identität unwichtig, schweigt und verweigert Identifizierung. Aber manchmal nimmt er das »Bild« vom Jüdisch-Sein an. Er will es neu ausfüllen. Er übernimmt Verantwortung und will einer stereotypisierten Identität »Menschliches einhauchen«, also etwas Totes lebendig machen.

²⁴ Vgl. Hall (1992).

²⁵ Vgl. Spivak (1987).

²⁶ Müller (2007), 243.

Noch auf andere Weise verwenden die Jugendlichen in Ghaffar-Kuchers Studie religiöse Identifizierung: Sie organisieren sich über sie in Gruppen. Hilfreich ist Ghaffar-Kuchers Analyse, dass für die (Gegen-)Gruppenorganisation eine oberflächlichere religiöse Zugehörigkeits-Identität wirkt. Sie spricht von »thin religion«²⁷ als selbstgewählte, intersektionale, »dünne« Zuschreibung aus Religion, Politik und Nationalismus – also von fadenscheinig-durchsichtiger Essentialisierung. Indem die Schüler_innen mit einer diskriminierend-angereicherten Variante von »Muslim_a« konfrontiert werden, die genauer aus grober Herkunft, *hate speech* (terrorist, non-citizen), körperlichen Eigenschaften und Religion besteht, übernehmen sie dieses fragmentierte Bündel – und zwar nur als von vornherein defektes Label – und füllen es neu aus. Was dabei ursprünglich »Religion« (bzw. *thick religion*) ausmachte, nämlich Rituale, Praktiken, Organisations- und Repräsentationsformen, Symbole und Glaubensinhalte, spielt dabei dann auch für sie keine große Rolle. Wichtiger ist das Schutzschild »Muslim_a«, um Solidarität unter Schüler_innen zu organisieren. Ein befragtes Kind, Marina, obwohl nicht aus Pakistan, wechselt bspw. ihre Identität von »American« zu »Muslim«, weil in ihrer Schule »American« und »Muslim« sich auszuschließen begannen und sie Unterstützung in der Gruppe Paktistanischer Arbeitskinder findet.²⁸

Das Szenenbild der Identifizierung sprengen: Überfüllen als Reaktion auf religiöse Interpellation

Ghaffar-Kucher zeigt empirisch, wie junge Menschen mit religiöser Festschreibung umgehen, sie annehmen oder mit ihr spielen. Auf *religification* reagieren die Befragten in Ghaffar-Kuchers Studie auch, indem sie sich *zwischen* Identitätspolen und in unterschiedlichen Kontexten je anders verhalten. Ihren *hijab*, bzw. das im Islam zur Abschirmung gedachte Textil, verwenden manche der Befragten als Sub-Gruppen-Identitätsmarker oder politisches Statement nur in der Schule, mit und ohne religiöse Signifikanz – oder tragen den Schal entweder nur in der Schule – oder daheim um zu rebellieren.²⁹ Der *hijab* wird zur temporären spirituellen oder politische Technologie der Selbstidentifizierung und damit viel mehr als ein permanenter Identitätsmarker.

Dazu beobachtet Ghaffar-Kucher, dass ihre Befragten sich, erst nachdem sie von Lehrer_innen und Mitschüler_innen als »universalisierte Muslim_as« angerufen wurden, in Reaktion darauf, intensiver mit Religion auseinandersetzen. Auf die Anrufung

²⁷ Ghaffar-Kucher (2011), 47.

²⁸ Vgl. Ghaffar-Kucher (2011), 49.

²⁹ Vgl. Ghaffar-Kucher (2011), 51.

»Warum bist eigentlich Muslim_a oder warum bist du Christ_in?« erarbeiten sie – selbständig – Orientierungen und Praktiken, eben Ausfüllungen dieser Kategorie. Religiöse Identitätsschablonen werden von ihnen überfüllt. Ein Surplus entsteht, der die Ausfüllung durch Praktiken, Vorstellungen und religiöse Narrative übersteigt. Die Schüler_innen überproduzieren Wissen als Reaktion auf epistemische Gewalt, die religiöses Wissen beherrschbar machen will. Sie erarbeiten sich religiöses Wissen, Praxis und Normen, um sie strategisch einzusetzen.

Ghaffar-Kucher bietet ein Beispiel für überfüllende Widerstandsstrategien gegen religiöse Klassifizierung und die Aneignung und Erfindung religiöser Normen für eine Selbstpositionierung bei abweichender eigener Praxis. Ein Schüler, Walid, konfrontiert Lehrer_innen und Mitschüler erfolgreich damit, dass ihre Musik und ihr Musik-Anhören »gegen seine Religion«³⁰ sei – obwohl er in der Pause selbst Musik hört.

Walid: »Ich mache das nur um sie wahnsinnig zu machen, weil ich es mag, wenn sich Leute ärgern ... Ich mache das mit vielen Lehrern.«³¹

Walid bringt eine (im Islam nicht einheitlich verfolgte) Norm als religiös in eine Interaktion ein. Er produziert religiösen Wissens-Surplus, denn er gibt vor, mehr über die ihm zugeordnete Religion zu wissen als die anderen und kann das strategisch einsetzen. Damit erreicht er Handlungsspielraum und er konstruiert ein Gegenüber, dessen Position und Praxis er kontrollieren kann. Walid verwendet religiöse Identifizierung als Gegen-Diskriminierungsstrategie und hält sich nicht an die eigenen religiös begründeten Regeln. Das Beispiel zeigt, wie die Szene Althussers in einer Verstärkung der Diskriminierung wiederholt und als Handlungsermächtigung umgenutzt wird. Denn Walid eignet sich *hate speech* wie »Terrorist« an und droht halbironisch:

Die Leute in der Schule hatten Angst vor mir. Ich hab was Übles zu ihnen gesagt, »Yo ich sprengte dein Haus in die Luft« [...] Um sie zu erschrecken. Also wurde ich ein Ausgestoßener, ein Rebell und das fühlte sich gut an [...]. Ich fühlte mich anders. Sie haben mich bedroht. Ich hab das nicht einfach nur gesagt »ich werd dein Haus hochjagen«. Nur wenn sie mich geärgert haben, »ich werd mich draußen mit dir prügeln« – »Oh ja? Ich werd dein Haus hochjagen!«.³²

³⁰ Ghaffar-Kucher (2011), 52.

³¹ Ghaffar-Kucher (2011), 52, Übers. Autor.

³² Ghaffar-Kucher (2011), 54, Übers. Autor.

Walid führt eine gewaltförmige Performance von Identität aus und berichtet von spürbarer körperlicher Ermächtigung. Er bestätigt stereotype Annahmen als aggressives minoritäres Subjekt und perpetuiert so eine gewaltaffine religiöse Identität. Zugleich aber ordnet er seine Sprechakte als Notwehr und Gegen-Gewalt ein und zeigt die Macht hinter mit *hate speech* aufgeladener religiöser Positionierung als selbstgewählte, rebellische Außenposition.

Diese Beispiele zeigen, wie eine Über-Akzeptieren einer von außen angetragenen religiösen Position und ein aggressives Sich-Umdrehen von Althussers Szene wiederholt wird, um Handlungsmacht zu steigern und zugleich die unausgesprochenen Konnotationen der Anrufung sichtbar und wirksam zu machen. Das unterstützt mein Gesamtargument, dass eine komplexere Anrufungstheorie auch unvollständige, über-vollständige und widerständige *doings* bzw. Teil- oder auch Schein-*doings* religiöser Identifizierung wahrnimmt.

Dazu zeige ich nun, wie die Anrufungsszene anders – ironisierend – kopiert und ihre Hassrede umfunktioniert werden kann. Ich entnehme das folgende Beispiel meiner kooperativen Studie zu Selbstidentifikationen und Disidentifikationen von als >Muslim_a< klassifizierten Schüler_innen in England aus dem Jahr 2011:

Jasmin: Wie wenn eine so einen Schal anhat, dann würden wir sagen »Taliban«. Weil, wenn du sie kennen würdest, dann würde sie sich gar nichts dabei denken. Aber wenn du die Straße runter läufst und es jemand ist, den du nicht kennst, dann würdest du sowas nicht sagen.[...]

Fatima: Ja die Mädchen [in der Schule] sagen das zueinander. Sie sagen so »Oh okay, Taliban!« Aber sie würden nur darüber lachen, sie würden sich gar nichts dabei denken.³³

Dieser Ausschnitt zeigt eine zweischneidige Strategie des Widerstands gegen religiöse Identifizierung. >Taliban< kann als Hassrede verwendet werden.³⁴ Aber das Wort bezeichnet auch Suchende, Lernende, Studierende. Jasmin und Fatima spielen mit den semantischen Werten dieses Identitätsmarkers. Sie wählen eine Position, die öffentlich mit Verachtung aufgeladen ist. Sie benutzen Hassrede ironisch. Dafür brauchen sie religiöses Insiderwissen – ein genaues Wissen darüber, was das Wort bedeuten kann, wie

³³ Moulin-Stožek und Schirr (2017), 593f, Übers. Autor.

³⁴ Butler (1997).

es verwendet werden kann und wo die Grenzen seiner ironischen Verwendung liegen. Sie finden Genugtuung und Spaß daran, einen diskriminierenden Begriff selbst zu benutzen. Zugleich verwenden und zeigen sie die Macht und die Angst, die das Wort auslösen kann. Sie füllen ein »phobisches Bild neu mit Differenz an«.³⁵

Diese Beispiele zeigen, wie auf eine Anrufung mit Nachäffung, Borgen und Maskieren mit beleidigenden Identitäten reagiert werden kann. Normen und Regeln der Identitätsschablone werden einfach falsch nachgespielt. Bei Jasmin und Fatima ist das eine Gleichzeitigkeit von Witz und Nichtwitz: Die Person auf der Straße oder das andere Mädchen »ist Taliban« und »nicht Taliban« in einem Witz, der zugleich auch kein Witz ist. Dieser performative Sprechakt, diese neu kreierte ironische Anrufungsszene erzeugt eine temporäre Gruppierung mit einer mehrdeutigen, entgleitenden Identität. Wer weiß, wie das Spiel mit der Hass-Rede funktioniert, ist »drin«, wird Insider in einem neuen Gegen-Identifizierungsspiel.

Als teilweise Identifikation nehmen also Jugendliche strategisch die Persona des Terroristen oder Taliban an. Sie nutzen die symbolische Aufladung mit Gewalt, um sich zu verteidigen. Gerade religiöse Anrufungen, die diskriminierend oder mit *hate speech* verbunden sind, lassen sich über-aneignen. Ihre performativen Kräfte lassen sich umdrehen und umleiten – eine Identitäts-*Jiu-Jitsu*-Technik. Strategien der Maskierung, der Ironisierung oder der performativen Aneignung von religiösen Labels wie »Islamist«, »Jihadi«, oder mit Religion verbundenen Labeln wie »Isis«, »Terrorist«, »Taliban« etc. nehmen ein Klischee an und benutzen die symbolische Macht, mit der sie ausgerüstet sind, um zu handeln – um zu drohen, gehört zu werden, zu rebellieren. Zugleich entmachtet die Benutzung solcher Label wie »Terrorist« innerhalb einer eingeweihten Gruppe die performative Kraft der Diskriminierung.

Die Szene der Identifizierung manipulieren – Disidentifizierung

Solche religionsidentitären Fremd- und Selbstzuschreibungen und die Strategien, mit ihnen zu spielen, werden in den bisherigen Konzeptionalisierungen nicht in ihrer Komplexität erfasst. Weiterführend ist die Theorie von Identitätsbildung, die der Queertheoretiker José Esteban Muñoz entwickelt. Auch Muñoz geht von dem Althusser'schen Beispiel des Anrufens und Umdrehens aus. Allerdings interessieren ihn die Fälle, in denen Menschen die Konversions-Drehung der Anrufung gar nicht rich-

³⁵ Muñoz (1999), 167.

tig mitmachen. Stattdessen spricht er von Disidentifizierung.³⁶ Diese findet statt, wo essentialisierte und geschlossene Identitätskonfigurationen auf Menschen zugreifen, aber durch kreative und widerständige Strategien der Selbstpositionierung herausgefordert und verändert werden.

Wie die Beispielstudien zeigten, werden in der gegenwärtigen ›westeuropäischen‹ Öffentlichkeit religiöse Identitäten immer mehr und intensiver mit universellen und unscharfen Klischees verbunden. Dazu gehören Traditionalismus, Wissenschaftsleugnen oder monotheistische Gewaltbereitschaft, Hang zum Absoluten etc. Jede und jeder, der/die also auf Religiösität angesprochen wird, muss sich gleichzeitig zu mit-schwingenden Annahmen positionieren, die sich in seinem/ihrem gegenwärtigen Kontext mit der Identitätsposition ›religiös‹ verbunden haben. Das ist ein Aspekt von dem, was ich als das Spleißen religiöser Identität verstehe. Der Identitätsstrang ›Religion‹ lässt sich erweitern und unsichtbar, ungesagt und umso wirkmächtiger mit anderen Positionen verbinden (z. B. Konservatismus, Frauenfeindlichkeit, Pädophilie usw.). Muñoz erarbeitet die andere Seite dieses Spleißens von religiöser Identität, bei der von denen, die angerufen werden, andere Füllungen, Praktiken, Symbole, Wissensbestände und Ideen mit ›Religion‹ verbunden werden.

Genauso wie Menschen, die auf ihr Geschlecht hin mit überlagert-verwebten Klischees und Diskriminierungen angesprochen werden, stehen auch Menschen, die auf ihre Religion angesprochen werden »unsicher unter einem Schild, zu dem sie nicht gehören«.³⁷ Sie müssen es annehmen und damit arbeiten. Aber sie können auch darin und gegen dieses Label arbeiten. Disidentifizierung umfasst dann genau dieses Annehmen-mit-Differenz, das Arbeiten innerhalb und an pseudofixen öffentlichen Identitätsmatrizen einer Mehrheitssphäre, das Herausschälen von Handlungsräumen. Es bedeutet »zu kombinieren, zu re-kombinieren, abzuwägen, umzuordnen, zu löschen, zu ergänzen und zu deformieren«.³⁸

Disidentifizierung geschieht, wenn Menschen als ›Mädchen‹ oder ›Bürger‹ angerufen werden, aber sich nur scheinbar umdrehen, gar nicht richtig, oder nur fliehend. Disidentifizierung kann das Vokabular zur Analyse von Selbst- und Fremdzuschreibung religiöser Identität erweitern. Statt sich nur auf die fixen und scheinbar unveränderlichen Identitätspole überkommener Konzeptionalisierungen zu konzentrieren, wird das Dazwischen, das Spiel und das Navigieren von unterschiedlichen Identitäts-

³⁶ Muñoz (1999), 32.

³⁷ Butler (1993b), 219, übers. Autor.

³⁸ Muñoz (1999), 196.

häfen möglich, ohne dass die Beobachteten in auch nur einem davon wirklich zu Hause sein müssten.

Disidentifizierung erlaubt eine genauere und flexiblere Kartographierung davon, wie Aktanten in ihren Selbstkonstruktionen und Performances auf Identitätsfestschreibungen tatsächlich reagieren. Die Beispiele oben machten Aspekte der Disidentifizierung wie Ironisierung und die Aneignung von Schimpfworten deutlich. Statt nur die Wechsel von multiplen und unterschiedenen religiösen Identitäten zu verfolgen, zeigt sich mit Disidentifizierung, wie in den Beispielen Performer_innen zwischen Identitäten agieren, in Annäherung und Ablehnung, Täuschung und Über-Erfüllung – eben weil und nur so lange sie die mächtigen Identitätsordnungen der herrschenden Ideologien nicht offen bekämpfen können. Wie ich hoffe, gezeigt zu haben und weiter zu zeigen, betont Disidentifizierung die Temporalität und die Fluidität von religiöser Selbst-Präsentation und verfolgt sie in dramatischen alltäglichen Situationen, in denen Menschen auf Anrufungen reagieren.

Wegen der dialektischen Natur solcher Fixierungsprozesse lernen wir so etwas über die, die angerufen werden und über die, die anrufen. Denn in der Erforschung religiöser Identität sind es die Wissenschaftler_innen und Forscher_innen, die die Anrufungen vornehmen und damit ihr Gegenüber festschreiben, ein Echo produzieren und auf diese Weise den Diskurs religiöser Identität wesentlich – vielleicht wesentlicher als die eigentlichen »Untersuchungsobjekte« – bestimmen, wiederholen und performativ am Leben erhalten. In jedem Fall lohnt es sich, Selbstauskünfte von Menschen, ob jung oder alt, die mit einer religiösen Identitätsposition angerufen werden, genauer und tiefer auch auf Zwischenpositionierungen, Ambiguitäten oder strategische Projektionen hin zu untersuchen.

Das Szenenbild splitten: Teilweises Umdrehen als Reaktion auf religiöse Interpellation

Die Manipulation von Identitätspositionen kann mit dem Konzept der Disidentifizierung also auch als konditionierte Annahme verstanden werden: »Ja, ich bin Alevitin und/aber ich bin auch...« Auf diese Weise wird eine gespleißte religiöse Identität angenommen und neu angereichert. Solche Strategien zeigen die Unabgeschlossenheit identitärer Positionierungen und spinnen den Faden weiter. Navid Kermani beschreibt den Prozess des Ausfüllens einer religiösen Identität, bei der sofort weitere Identitätsfäden eingewoben werden:

Ich bin Muslim, ja – aber ich bin auch vieles andere. Der Satz »ich bin Muslim« wird also in dem Augenblick falsch, ja geradezu ideologisch, wo ich mich ausschließlich als Muslim definiere – oder definiert werde.³⁹

Indem Menschen als ›Muslim_a‹ angerufen werden, müssen sie sich eingrenzen, selbst ein ›wir‹ produzieren. Sie werden zur Produktion eines Wissens des ›authentischen Muslimseins‹ gezwungen. Sie werden in einen Zirkel von Reproduktion und Re-Identifizierung immer stärker in eine singuläre, religiöse Selbstdefinition gebracht. Dieses Wissen geht in Fleisch und Blut über, inkorporiert sich – und zwar so, dass Muslime sich ganz und gar über Religion in der Öffentlichkeit platzieren müssen.⁴⁰ In Alltagszenen müssen sie sich zu der diskriminierend-gespleißten Identität Muslim (›intolerant, kriminell, rückständig‹)⁴¹ körperlich verhalten und positionieren. Religiöse Anrufungen setzen ihre Körper permanent neben andere Körper, die sie zugleich zu sein haben: Muslim-Mann-rückständig-frauenverachtend-stolz-etc. Kermani durchbricht aber diesen Zirkel mit dem Sprechakt: › Ich bin auch vieles andere‹. Statt sich solchen Schablonen körperlich anzupassen, ermöglicht das Aufrufen von anderen Teilpositionen, im Gegenzug andere Körper zu evozieren, die in der ersten Anrufung – als primärer Effekt epistemischer Gewalt – ausgeschlossen werden.

Die sozialen Medienplattformen sind voller partieller und anreichernder Antworten auf religiöse Identifizierung.⁴² Bloggerinnen wie Kübra Gümüşay identifizieren sich als Muslimas, aber füllen das anders aus, als Feministinnen zum Beispiel. Sie rekombinieren Identitäten und spielen mit der Matrix. Mal kann so ein Identitätsstrang mitgezogen werden, mal reißt er ab, mal halb, mal wird er anders eingeflochten. So widersprechen sie der These, dass eine unvollständige Identität zu Radikalisierung führen würde. Sie eröffnen vielmehr neue Spiel- und Kombinationsmöglichkeiten und performen Identität als Ermächtigung-Mix.

Wo sich Menschen auf Anrufungen hin halb umdrehen, oder nur vorübergehend, wo sie Ganzes und Absolutes nicht mittragen, zeigen sie, dass Anrufung kontextabhängig ist. Sie beweisen, dass man auch religiöse Identität als Position frei weiter verwenden kann. Religiöse Identität ließe sich dann, mit Maher und Tetreault als *relationale Positionalität* verstehen:

³⁹ Kermani (2009), 19.

⁴⁰ Kermani (2009), 89.

⁴¹ Emcke (2010), 217.

⁴² Vgl. z. B. vom Projekt »Nicht in meinem Namen«: www.youtube.com/watch?v=RamZto-syxw (zuletzt abgerufen am 8. Januar 2021).

Geschlecht, Rasse, Klasse und andere Aspekte unserer Identität sind Marker relationaler Positionierung und keine essentiellen Charakteristika. Das Wissen darüber ist dann gültig, wenn es die spezifische Position des Wissenden in einem Kontext anerkennt, weil sich verändernde kontextuelle und relationale Faktoren zentral sind für die Definition von Identitäten und unserem Wissen in jeder möglichen Situation.⁴³

Religiöse Positionierung ist dann nicht substanzartig, sondern abhängig davon, wer von wo mit welcher Autorität wen wie anruft, wer zuschaut usw. Es ist nur eine vorübergehende, veränderliche, verwackelte oder überlagerte Momentaufnahme. Sich nur teilweise zuzuordnen ist nicht eine gefährliche pick'n'mix-Identität oder Patchwork, nicht defizient, sondern ermächtigend. Es ermöglicht neue Allianzen und Identitätsverschränkungen, kreativ, subversiv und erfrischend und als Gegenmittel gegen überlagernde Diskriminierung.

Angebliche und unentschiedene Identitäten

Ein spezielles Beispiel dafür, wie Anrufungen in religiöse Identitäten hinein eine Interaktionssituation gestalten, sind »Identitätsinventarisierungen« empirischer Untersuchungen des Religionsunterrichts. Hier zeige ich eine Liste von der Analyse einer RU-Stunde, die Differenzen zwischen der Wirklichkeit (der Forschenden bzw. des Lehrenden) und den Selbstpositionierungen der Schüler_innen feststellt und damit Zwischenräume der Anrufung sichtbar macht.

[Z]wischen den Auskünften des Lehrers und denen, die die Schüler selbst geben, [treten] kleinere Differenzen auf:

Religiöse und weltanschauliche Hintergründe laut Selbstauskunft:

4 muslimische Mädchen; 3 katholische Mädchen und 1 katholischer Junge; 1 konfessionsloser Junge; 1 evangelischer Junge, 1 evangelisches Mädchen; 2 atheistische Mädchen und 2 atheistische Jungen, 1 serbisch-orthodoxes Mädchen. Ein vom Lehrer als »deutsch« ausgewiesener Schüler gibt an, einen französischen Hintergrund zu haben; die »libanesischen Schülerin« hat lediglich einen libanesischen Vater, bezeichnet sich aber selbst als Deutsch; die »indische« Schülerin kommt – wie sie selbst sagt – aus Tunesien. Sie ist nicht katholisch,

⁴³ Maher und Kay Tetreault (1993), 118. Übers. Autor.

sondern muslimisch. Von den angeblich evangelischen SchülerInnen bezeichnen sich nun zwei als Heiden, bzw. als Atheisten, und die »türkische« Schülerin, die übrigens perfekten Hamburger Slang spricht, ist in ihrer eigenen Wahrnehmung nicht muslimisch, sondern atheistisch; und auch der angeblich serbisch-orthodoxe Schüler ist katholisch.⁴⁴

Es ist nicht nötig, überhaupt in die Interaktionssituation zu schauen, die aus diesen religiös verordnenden Identifizierungen entsteht. Was passiert schon vorher? Woher kommt diese Differenz? Wieso tauchen in der zweiten Auflistung ganz neue Kategorien auf? Vielleicht haben die Schüler strategisch andere Identitäten angegeben und dann ihre »Aussage« geändert. Vielleicht benutzen sie Freiräume in ihren Selbstbeschreibungen, die den Lehrer irritieren sollen, die er selbst nicht kontrollieren kann. Warum aber muss für den Religionsunterricht eingeteilt werden, wer wer ist? Ich schlage vor, diesen Textauszug direkt auf die Anrufungsszene von Althusser zu übertragen. Dann liest sich die Liste wie die Rollenübersicht in einem Dramenstück. Stellen wir uns vor, wie chaotisch es wäre, die anwesenden Menschen nach dieser Liste in die Interaktion hinein aufzurufen – und das heillose Durcheinander, das zwischen der Perspektive des Lehrers und den Selbstauskünften der Schüler_innen entstünde.

Welche Vorannahmen aufseiten des Lehrers notwendig sind und welche die Schüler_innen wichtig finden, ist ebenso aufschlussreich wie der Versuch, Diversität und plurale Repräsentationsfähigkeit im RU abzubilden. Spannend ist auch die Umkategorisierung des »unbeteiligten« forschenden Beobachters, der die Sprachfähigkeit der »türkischen Schülerin« über die nationale Herkunftszuordnung des Lehrers hebt. Wann »passt« die Identität »libanesisch« im Religionsunterricht, wenn »nur ein Vater« nicht reicht? Wo ist die Grenze zwischen konfessionslos und atheistisch? Aufschlussreich ist die Differenz zwischen Lehrersicht, Forschendensicht und Selbstbeschreibung aber auch, weil die Unterschiede nur entstehen, wenn Fremdzuschreibung und Selbstauskunft überhaupt nebeneinander zum Stehen kommen – wie das normalerweise nicht geschieht. Die Vorgliederung des Lehrers gibt sonst die Identitätsrollen für die Diskussion und den Unterrichtsverlauf vor (z. B. als »Atheist« zu sprechen), egal ob sie genau genug mit Selbstauskünften übereinstimmen oder nicht. Raum für Differenzen zu einer Position muss dann im Verlauf erst erarbeitet werden.

Spannend ist demgegenüber die religiöse Identitätserhebung, die Uta Pohl-Patalong et al. für ein Interview machen:

⁴⁴ Knauth (2000), 58.

Die Interviewgruppe des Interviews K besteht aus vier religiös bunt gemischten Schüler_innen. Katja ist katholisch und Karoline evangelisch, Karl ist nicht religiös (»ich bin überhaupt keiner Religion [...] ich hab< jetzt auch keinen Gott oder so«) und Kerim ist halb Muslim, halb Christ (»ich muss mich noch für eine entscheiden«).⁴⁵

Im Vergleich mit der obigen Auflistung wird hier religiöse Identität komplexer erhoben. Auffällig ist, dass Positionierungen wie »ist nicht religiös« mit längeren Selbstauskünften qualifiziert werden (– vielleicht sind die Schüler_innen ja auch in sich »religiös gemischt«). Karls Auskunft ist unabgeschlossen. Sie bleibt in einer Überlegung zu dem, was ihn zu einer Religion zuordnen könnte, stehen. Karl benutzt dann aber personalen, als festes Beziehungsverhältnis verstandenen Transzendenzbezug als entscheidend für »Religion«. Noch spannender ist, dass Kerim zwei »halbe Identitäten« angibt, »Muslim« und »Christ«. Er steckt dazwischen. Entsprechend der implizitstillen Anrufung – was für ein religiöses Subjekt bist du? – expliziert er dann selbst, zu Recht, die implizierte Anfrage zur Entscheidung. Seine hybride Positionierung aus zwei Hälften macht kein Ganzes im Sinne der Anrufenden aus. Kerim müsste sich für ein »Bekenntnis«, eine identitäre »Konversion« entscheiden, um im Sprach- und Handlungsspiel Religionsunterricht und seiner empirischen Erforschung »richtig« vorzukommen – aber er macht das einfach nicht. Erstmal.

Notwendig wird die singuläre religiöse Selbstidentifizierung für Kerim allerdings, wenn es um die konfessionelle Gruppen-Aufteilung vom Religionsunterricht geht. Dazu diskutiert die Gruppe und zeigt, wie die Rufe der unsichtbaren Lehrkraft weiter zirkulieren und verhandelt werden.

Katja: Wär halt blöd.

Kerim: Das ist blöd.

I: Warum?

Katja (mit Blick zu Kerim): Weil er beides ist, er ist beides.

I: Okay bei dir ist es ein bisschen schwierig...

Kerim: Bei mir ist es überhaupt ganz schwierig.

Karl: Hey, man müsste mich in drei Teile aufschneiden.

I: Bei dir wär's schwierig, das stimmt.

⁴⁵ Pohl-Patalong u. a. (2017), 37.

Karoline: Nein, du dürftest überhaupt nicht...

Kerim: Naja bei mir wär's auch schwierig, weil sonst müsste ich mich für eine schon entscheiden halt [...] Ich will mich gar nicht entscheiden, ich will [...] alles machen, alles wissen.⁴⁶

Diese Szene demonstriert, wie die Anrufungen und Selbstpositionierungen Wissen und Gruppen organisieren. Bezeichnend ist, dass die höchstwahrscheinlich christlich-normative Position und Perspektive der Lehrenden unsichtbar bleibt, wie auch ihre Identitätsraster der Zugehörigkeit, mit dem sie Schüler_innenverhalten für den Unterrichtsablauf erwartbar machen und vorordnen. Wie in Althusser's Straßenszene sind die Anrufenden unsichtbar und umso mächtiger. Hier zeigen sich die Widerstände der mehrdeutigen und doppelten religiösen Positionierung. Kerim testet, wie weit er mit einer hybriden Position kommt. Und er arbeitet heraus, wie diese Positionierung mit Wissen über Glaubensinhalte und Praktiken verbunden ist. Mit einer *Entscheidung* geht für ihn der Zugang zu Wissen und Praktiken verloren, die zur ›anderen‹ Identität gehören. Karl droht der Zugang zu einer Vielfalt an Wissen verloren zu gehen, weil er sich nicht identifizieren *kann*. Er beschreibt das als Auftrennung des Körpers in substanzartige feste Teile, die nur je einer Konversion der Anrufung zugeordnet werden können, und bei der non-transzendenz-bezogene Praktiken und Glaubensinhalte unsichtbar blieben.

Die Szene unterbrechen: Vor und zwischen religiöse Anrufungen treten

Weitere Strategien der Disidentifizierung finden sich im machtvollen Eingreifen in religiöse Interpellationen.

Ich bin religiös, wenn du was gegen Religion hast

Ich erläutere das an einem Beispiel: Die Gesichter von Berliner Prominenten fand man vor einigen Jahren (2013) gesichtsgroß auf Postern abgedruckt mit Nachrichten wie »Ich bin Muslima, wenn du was gegen Muslime hast.« Oder »Ich bin Jude, wenn du was gegen Juden hast.«⁴⁷ Denken wir an die Ur-Szene von Althusser zurück, dann treten hier gut sichtbare, einflussreiche und prominente Menschen *zwischen* Anrufende

⁴⁶ Pohl-Patalong u. a. (2017), 222.

⁴⁷ Broder (2013).

und Angerufene. Oder sie treten wie ein großes Geschwisterteil *neben* die als religiös minoritär Angerufenen und machen sich ihnen gleich. In dieser Anrufung wiederholen sie aber die Kategorien diskriminierender Identifizierung. Sie zeigen: Muslima-Sein/Jude sein ist nicht normal. Das muss geschützt werden. Es bleibt eine Schiefelage der Macht, wenn sich Unantastbare »herablassen« auf eine niedrigere Identitätsposition, um sie zu beschützen.

Wer ist hier eigentlich religiös?

Ähnliche Strategien des Dazu- oder Davortretens bei einer Anrufung mit religiöser Identität zeigt Riem Spielhaus. Sie demonstriert, wie sich die Kategorie »die Muslime« im deutschen Kontext gebildet und verändert hat. Spielhaus führt Interviews mit Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen und als »muslimisch« angerufen werden. Sie arbeitet die Diskriminierung des Individuums heraus, die hinter dieser Anrufung liegt: Was dich im Wesentlichen ausmacht, was dich adressierbar und sichtbar macht, ist dein Muslim_a-Sein, nicht, was dich sonst in die Öffentlichkeit brachte. Die Vielfalt und Beweglichkeit der eigenen Positionierung zu Glaubensinhalten oder -Praktiken spielt keine Rolle. Die eigentlich säkulare Bundestagsabgeordnete Lale Akgün etwa erzählt, dass sie aus Solidarisierung mit Menschen gleicher Herkunft begann, sich selbst zur Muslima zu machen. Mit jedem Angriff auf Muslime wächst die Identifizierung mit dieser Kategorie. Spielhaus arbeitet eindrücklich heraus, wie Prominente in verschiedenen Gruppen »Muslim-Sein« modifizieren, weil sie stellvertretend vor andere Angerufene treten, sie verteidigen.

Spielhaus zeigt mit Verweis auf die Anrufungstheorie Judith Butlers, dass öffentliche Angriffe auch Machtpotential mit sich bringen. Je mehr sich Prominente als Muslim_a identifizieren und sich angreifen lassen, desto sichtbarer werden sie und desto mehr können sie tun. Selbstpositionierung und Bestätigung der Fronten erkaufen Widerstandsmacht. Die Möglichkeit zur Veränderung sieht Spielhaus in der Kombination von Muslim_a-Sein mit anderen machtvollen Identitäten, z. B. solcher der Profession oder gesellschaftlichen Stellung.

Beim Treten zwischen Anrufende und Angerufene zeigt sich aber, an der Posterkampagne von Gesichtzeigen wie dem Agieren von Prominenten, eine problematische performative Stellvertretung, in der Menschen mit einer Stimme für andere (ohne Stimme) sprechen – und dabei die fixierten Identitäten und ihre epistemische Gewalt auch wiederholen. Kommt es zu einem »darstellenden Sprechen *über* andere«, unsichtbar und sprachlos bleibende religiös Identifizierte, »Sprachlose« oder zu einem

›stellvertretenden Sprechen *für*‘ auf diese Weise Marginalisierte, bei der die Angerufenen durch Prominente ersetzt werden?⁴⁸ Repräsentieren ›die anderen‹, die nicht vor der Kamera oder auf dem Poster sind, dann immer noch, was ›wir‹ Prominente in unseren Interaktionen erstmal nicht sind, aber uns bereit machen zu sein, uns herablassen, als Rettungstat? Wer wird am Ende zu sehen sein?

Dennoch, zwischen Anrufende und Angerufene zu treten, verkompliziert Szenen der Identifizierung auch produktiv. Absichtlich oder nicht, legt es die Machtverhältnisse und das Gefälle an Handlungsmacht in tatsächlichen Anrufungen in Anwesenheit oder Abwesenheit der Objekte religiöser Identifizierung frei.

Ergebnis: Ansätze kritischer religiöser Anrufungstheorie

Mit dem gezeigten Material und dem Analysewerkzeug von Althusser’scher Anrufung, Butler’scher Wiederholung und Muñoz’scher Disidentifizierung werden Strategien der Zuschreibung religiöser Identitäten in einer neueren Komplexität nachvollziehbar. Die Reichweite und Vielfalt von disidentifizierenden Praktiken zu zeigen – von Selbstessentialisierung, Ironie, selbstreferenziellen Witzen, Nachäffung, Aneignung, Spiel mit intersektionaler Diskriminierung, mit beweglichen und temporären Front- und Allianzbildungen, Schein-Angaben und Widersprüchen, Übernahme von Verantwortung, politischem Protest oder Schweigen – eröffnet ein vielversprechendes Repertoire für weitere Analysen. Es zeigt, dass die Identitätskategorie »Religion« genauso benutzt und ihr genauso widerstanden wird wie »Rasse«, »Ethnie«, »Geschlecht«, »Alter«, »Befähigung«, »Bildungsstand« etc. Während die Analysen tentativ Disidentifizierungsphänomene erschließen, zeigen sie die Vielfalt, Kreativität und Komplexität, das körperliche und kognitive Wissen von jungen Menschen im Handhaben von Selbst- und Fremdrepräsentation. Sonst bliebe es ungesehen, von epistemischer Gewalt religiöser Identifizierung gefährdet.

Gegen die psychologisierende Annahme, dass unvollständige Identifizierung zu Krise, Gewalt und Terrorismus führt, stehen das Potential und das befreiend-ermächtigende Wissen hinter dem Navigieren unterschiedlicher Identitäten, des Dazwischens, des Zugleichs, des Ja-Und und Aber-Auch, die Beweglichkeit, Temporalität und Fragmentarität von religiösen Identitätskonstruktionen.

Mithilfe von Fallbeispielen, queerer und postkolonialer Theorie konnte herausgearbeitet werden, welche Chancen und welches Potential unvollständige Identifizierung

⁴⁸ Spivak (2007), 106.

gen tragen. Gerade in der empirischen Religions(unterrichts)forschung werden so Interaktionsverläufe mit einem kritischen Blick auf Selbst- und Fremdanrufungen besser verständlich als mit einem unsichtbaren Wissenschaftler_innensubjekt, das die Rollen still festlegt und wiederfindet. Die Erweiterung des Angerufenwerdens um strategisches Ausfüllen, Überfüllen, partielles Umdrehen, Davor- und Danebenstellen zeigen, wie brüchig, fluide, aber auch produktiv religiöse Identität und Gegen-Identität sein können und welche Zwischenformen es zu entdecken gilt – für neue Phänomene von Widerstand und für unvorstellbare kreative Allianzen.

Bibliographie

Althusser, Louis. 2014. *On The Reproduction Of Capitalism: Ideology And Ideological State Apparatuses*. Übers. von G. M. Goshgarian. London: Verso.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Barth, Fredrik, Hrsg. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. Übers. von Richard Nice. Cambridge: Polity Press.

Broder, Henryk M. 2013. »Ich bin ein Jude«: Herr Wickert, es kommt einiges auf Sie zu! <https://www.welt.de/debatte/henryk-m-broder/article114875479/Herr-Wickert-es-kommt-einiges-auf-Sie-zu.html> (zugegriffen: 16. Mai 2019).

Brömssen, Kerstin von. 2007. Reflections on Pupils' Talk about Religion in Sweden. In: *Education in Multicultural Societies: Turkish and Swedish Perspectives*, hg. von Marie Carlson, Annika Rabo, und Fatma Gök, 141–159. Istanbul: I.B.Tauris.

Butler, Judith. 1993a. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

—. 1993b. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge.

—. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.

Crenshaw, Kimberle. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43, Nr. 6: 1241–1299. doi:10.2307/1229039.

- Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Übers. von William Sayers. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Eisen, Ute E., Christine Gerber und Angela Standhartinger, Hrsg. 2013. *Doing Gender - Doing Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Emcke, Carolin. 2010. Der verdoppelte Hass der modernen Islamfeindlichkeit. In: *Deutsche Zustände: Folge 10*, hg. von Wilhelm Heitmeyer, 214–223. Originalausgabe. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ghaffar-Kucher, Aameena. 2011. The Religification of Pakistani-American Youth. *American Educational Research Journal* 49, Nr. 1: 30–52. doi:10.3102/0002831211414858.
- Hall, Stuart. 1992. New Ethnicities. In: *Race, Culture and Difference*, hg. von James Donald und Ali Rattansi, 252–260. Newbury: SAGE Publications.
- Jacobson, Jessica. 1997. Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies* 20, Nr. 2: 238–256. doi:10.1080/01419870.1997.9993960.
- Kermani, Navid. 2009. *Wer ist Wir?: Deutschland und seine Muslime*. München: C.H. Beck.
- Knauth, Thomas. 2000. Von der Rekonstruktion zur Interpretation. In: *Religionsunterricht aus Schülerperspektive*, hg. von Wolfram Weiße, Thorsten Knauth, und Sibylla Leutner-Ramme. Münster: Waxmann.
- Maher, Frances A. und Mary Kay Tetreault. 1993. Frames of Positionality: Constructing Meaningful Dialogues about Gender and Race. *Anthropological Quarterly* 66: 118–126. doi:10.2307/3317515.
- Moulin-Stožek, Daniel und Bertram J. Schirr. 2017. Identification and disidentification in reported schooling experiences of adolescent Muslims in England. *Oxford Review of Education* 43, Nr. 5: 580–595. doi:10.1080/03054985.2017.1352353.
- Müller, Christine. 2007. *Zur Bedeutung von Religion für jüdische Jugendliche in Deutschland*. Münster: Waxmann.
- Munoz, Jose Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers Of Color And The Performance Of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pohl-Patalong, Uta, Stefanie Boll, Thorsten Dittrich, Antonia Elisa Lüdtker und Claudia Richter. 2017. *Konfessioneller Religionsunterricht in religiöser Vielfalt II: Perspektiven von Schülerinnen und Schülern*. Stuttgart: Kohlhammer.

Post, Jerold M. 1998. Terrorist psychology, terrorist behavior as a product of psychological forces. In: *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, hg. von Walter Reich, 25–40. Baltimore: Woodrow Wilson Center Press.

Reckwitz, Andreas. 2015. *Subjekt*. Bielefeld: transcript.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In other worlds: essays in cultural politics*. London: Routledge.

—. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

—. 2007. *Can the Subaltern Speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia und Kant.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. The Rani of Sirmur. In: *Europe and its others: proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984*, hg. von Francis Barker. Colchester: University of Sussex.

Verkuyten, Maykel und Ali Aslan Yildiz. 2010. Religious identity consolidation and mobilization among Turkish Dutch Muslims. *European Journal of Social Psychology* 40, Nr. 3: 436–447. doi:10.1002/ejsp.635.

Winker, Gabriele und Nina Degele. 2009. *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript.

Zine, Jasmin. 2001. Muslim Youth in Canadian Schools: Education and the Politics of Religious Identity. *Anthropology & Education Quarterly* 32, Nr. 4: 399–423.





Ausschluss oder Einbeziehung des Anderen?

Der Antagonismus kollektiver Identitäten als
Herausforderung für das christliche Ethos der
Versöhnung

REBEKKA A. KLEIN

Ruhr-Universität Bochum

Rebekka.Klein@ruhr-uni-bochum.de

1. Die Ankunft der Fremden: Politik und Zivilgesellschaft im Horizont radikaler Differenz

Die sogenannte ›Flüchtlingskrise‹ in Deutschland, die auf das Jahr 2015 zurückdatiert, hat uns unmissverständlich klargemacht, dass eine Begegnung mit dem Fremden, also mit dem Inkommensurablen unserer eigenen Lebensform und Existenz, nicht nur das Moment des Faszinosum, sondern auch dasjenige des Tremendum in sich birgt. Der ›Ausländer‹, der ›Flüchtling‹, der ›Asylbewerber‹, der in Zeiten einer fast romantisch anmutenden Globalisierungssehnsucht des spätmodernen Kapitalismus zunächst als

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 75–95

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24207](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24207)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.25B70CE4](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.25B70CE4)
OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

der ›ganz Andere‹, also vorrangig als exotischer Gegenpol und spannende Abwechslung zum Vertraut-Gewohnten der eigenen Lebensform und zuweilen auch als ihr singulärer Exzess markiert wurde, ist gleichsam ›über Nacht‹ – und gemeint ist hier das symbolische Datum der Silvesternacht 2015 – zum Inbegriff einer radikalen Bedrohung der eigenen Kultur geworden. Nach dem Abbruch der Willkommenskultur von 2015 und der radikalen Kehre des öffentlichen Bewusstseins erscheint der Fremde im kollektiven Bewusstsein primär und in erster Linie als derjenige, der die freiheitlich-demokratischen Grundwerte, das Vertrauen in Sicherheit und Ordnung und die Beheimatung der Deutschen in einer christlich-säkularisierten politischen Ordnung zu irritieren, zu verstören und zu missbrauchen vermag.

Führen wir uns den Wandel der öffentlichen Markierung des Anderen beispielsweise genderpolitisch geschärft an der Wahrnehmung des muslimischen Mannes in der bundesdeutschen Öffentlichkeit der Jahre 2015 bis heute vor Augen. Galt er vor der Flüchtlingskrise noch als Inbegriff einer durchaus faszinierenden, weil in unserer Kultur weithin verlorengegangenen Zurschaustellung von ungehemmter Männlichkeit und eines selbstbewussten Machismos, so ist er nun zum Inbegriff des in marodierenden Horden alle Formen des Anstands und Respekts gegenüber dem anderen Geschlecht aufgebenden Vergewaltigers und Sexualstraftäters geworden. Er, der muslimische Mann – oder genauer, der symbolische Ort seiner Markierung im öffentlichen Bewusstsein – ist zum Inbegriff des Misslingens von Integration, zum Inbegriff der Zerstörung von Ruhe, Frieden, Sicherheit und der Ordnung der Geschlechter geworden. Angesichts der in ihrer Singularität medial zur Schau gestellten und exponentiell überhöhten Sexual- und Gewaltverbrechen der Zuwanderer scheint eine konkrete Auseinandersetzung und Begegnung mit den Zugereisten im Kontext einer gastlichen Lebensform kaum mehr möglich. Wie konnte es dazu kommen?

Eine mögliche Antwort auf diese Frage kann dahingehend lauten, dass die Ankunft der und die Begegnung mit den Fremden durch ihre Markierung in den symbolischen und imaginären Registern gesellschaftlicher Identitätsbildung und Integration automatisch zur Exklusions- und Spaltungserfahrung werden musste. Denn jegliche Markierung des Anderen dient der Stabilisierung und Erhaltung der herrschenden Ordnung und hat darin einen eminent unterdrückenden Charakter, aus dem sie ihre politische Zugkraft bezieht. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erkennen, dass die mit großer kollektiver Euphorie einhergehende Willkommenskultur des Jahres 2015 aus einem bestimmten Grund notwendig dazu verurteilt war, in eine Kultur der Entfremdung, Distanzierung und Entsolidarisierung mit dem Fremden überzugehen. Denn der Willkommenskultur lag die konstitutive Verkennung der eigentlich

brisanter Frage zugrunde, wie ein Leben mit Menschen, deren Lebensumstände und Existenzbedingungen wir uns niemals anmaßen dürfen zu kennen und die uns in ihrer gelebten Existenz radikal entzogen sind, überhaupt möglich werden kann. Eine wirkliche Begegnung mit den Nomadisierenden und Geflüchteten, eine mehr als oberflächliche Auseinandersetzung mit ihren Prägungen, Mentalitäten und Ängsten war zudem von vornherein durch das Wirken der Globalisierungsideologie ausgeschlossen. Mit ihrer ›*hallucination of nearness*‹¹, die systematisch jede echte Alteritätserfahrung – verdichtet im Widerfahrnis einer radikalen Entzogenheit fremder Lebenswelten – zu unterdrücken sucht, trug diese Ideologie dazu bei, dass ›Sie‹ – die Anderen – und ihr Leid, ihre Not, ihre Sehnsüchte und die sie mobilisierenden Initialerfahrungen lediglich als Wiederholung einer immer schon bekannten Erfahrung, nämlich europäischer Flucht- und Kriegserfahrungen markiert wurden. Dies musste sich als fatale Fehleinschätzung erweisen, wenngleich diese als eine solche nur dann hätte überhaupt benannt werden können, wenn die Ideologie einer vorgängigen Nähe und Vertrautheit des Anderen suspendiert worden wäre und das Widerfahrnis einer Ankunft der Fremden in einem für Alteration und Distanz offenen Horizont hätte re-loziert werden können.

2. Zur hegemonialen Markierung des Anderen als Subjekt der Spaltung

Die Herausformung von Gemeinschaft, von Zugehörigkeit und Beheimatung in einem politischen Gemeinwesen, das seine eigene politisch-demokratische Ordnung einerseits hegemonial, d. h. in Gestalt eines Machtssystems, einsetzen und erhalten muss, und diese andererseits als universell, d. h. als offen für alle Menschen, begründen möchte, stellt derzeit den eigentlich brisanten Kontext dar, in dem die Frage nach der Begegnung mit Anderen, im Sinne eines Fremden und Nicht-Zugehörigen, politisch ausagiert wird. Die Fragen, wie uns der Andere im offenen Horizont demokratischer Lebensformen begegnet, in welchen Spielräumen uns seine Fremdheit widerfährt und wie diese Begegnung in einer für beide Seiten lebbarer Form gestaltet werden kann, stehen hier von Beginn an in der Gefahr, durch die Frage ersetzt und verdrängt zu werden, wie die Begegnung mit dem Anderen im engen Rahmen rechtsstaatlich-öffentlicher Verfahren und staatlicher Ordnungspolitik eingeordnet und normalisiert werden kann. Die Frage, als wer oder was der Zugereiste in dieser Begegnung identifiziert und konstruiert wird, verweist in diesem Zusammenhang im-

¹ Lefort (1986), hier 228.

mer schon auf die Frage, wie dieser Andere durch imaginäre und symbolische Markierungen seiner Existenz schematisiert und als partizipierender Teil einer demokratischen Lebensform wahrgenommen und angesprochen werden kann. Sie hängt also wesentlich davon ab, welche Funktion ›der Andere‹ für unsere gemeinschaftliche Identitätsfindung zu erfüllen hat. Kollektive gesellschaftliche Praktiken der sozialen Identitätsstiftung bringen somit beständig ›Markierungen des Anderen‹ hervor und erschaffen sich in und durch diese Markierungen eine eigene Realität des Anderen, welche fiktiv-ideologischer Natur ist und als solche notwendig dazu führt, den Anderen in seiner Existenz zu spalten, in einen ›guten‹ oder einen ›bösen‹ Anderen.

Im Folgenden möchte ich die derzeit dominante Frageperspektive umkehren und es so formulieren: Was macht die Ausgrenzung des Anderen, die Stigmatisierung und Verteufelung, die Verfeindung und Verbannung des Fremden so attraktiv, was macht sie vielleicht sogar notwendig und erstrebenswert? Welcher Rationalität folgt sie und worin besteht ihr gesellschaftlicher Nutzen, ihr sozialer Sinn? Inwiefern ist Exklusion sogar strukturell durch die repräsentative Demokratie hervorgebracht und ihr inhärent?

Eine Begegnung mit dem Fremden, mit dem es in Wahrheit keine vorab zu unterstellende gemeinsame Grundlebenshaltung gibt, und mit dem sie vielleicht niemals zu gewinnen oder herzustellen sein wird – diese Begegnung wird für gewöhnlich in allen politischen Bemühungen um Integration, um Inklusion und Beteiligung zu marginalisieren gesucht. Sie gilt als Ausnahme von der Regel und daher als vernachlässigenswert. Alle Bemühungen richten sich vielmehr optimistisch und konstruktiv auf eine Verbesserung der Integration der Ankommenden in Zivilgesellschaft und Arbeitsmarkt aus. Genau aus dieser Haltung, die ignoriert, dass der Andere, der ›Flüchtling‹, bereits durch kollektive Mechanismen der Exklusion als Bedrohung markiert und damit als ein politisches Subjekt der Spaltung wahrgenommen ist, gewinnen die ›Feinde‹ der globalisierten Demokratie, die Populisten und Nationalisten, aber ihre Zugkraft. Sie präsentieren sich als die wahren Demokraten, die den verborgenen, dem Parlament enthobenen Souverän vertreten, welcher als einziger die reale Bedrohung, die von den Fremden ausgeht, erkannt hat. Doch wie funktionieren ihre populistischen und nationalistischen Interventionen im Regelwerk der repräsentativen Demokratie?

Um dies zu verstehen, gilt es zu begreifen, dass der Nationalismus in seiner populistischen Spielart für die liberale Demokratie keine legitime und damit auch keine rationale Option darstellt. Er wurde deshalb in einer ersten Phase seines Auftretens nach 2015 vorschnell als schlicht irrational, als ein archaisches Relikt vergangener Tage ein-

gestuft. Denn im Politikverständnis der liberalen Mitte war die Auffassung vorherrschend, das über alle Differenzen hinweg Verbindende könne in Gestalt eines moralischen Grundkonsenses der Gesellschaft über liberale Werte, menschenrechtliche Grundnormen und Prinzipien wie Freiheit, Anerkennung und Toleranz aufgefunden und zur Grundlage eines friedlichen Miteinanders, eines (moralisch) befriedeten Pluralismus gemacht werden. Entsprechend begegneten die Vertreter der liberalen Mitte dem Erstarken rechtsgerichteter Kräfte und dem rechtskonservativen Nationalismus regelmäßig mit Unverständnis und Fassungslosigkeit.

Von Seiten der neuen Linken wird hingegen seit mehreren Jahrzehnten scharfe Kritik an einem durch Moral und ihre normativen Vorgaben bestimmten Politikverständnis geübt. Der Vorwurf der neuen Linken von Alain Badiou über Marcel Gauchet bis hin zu Ernesto Laclau und Chantal Mouffe lautet, der liberale Mainstream könne nicht erklären, warum ausgerechnet liberale Demokratien mit ihren aufgeklärten universellen Grundwerten und ihrer Lebensform einer forcierten Multikulturalität und Weltoffenheit in den vergangenen Jahrzehnten verstärkt zum Nährboden für ein Wiedererstarken nationalistischer und rechtspopulistischer Bewegungen geworden sind. Für gewöhnlich werde dies damit erklärt, dass der moralische Universalismus und Kosmopolitismus einige, nämlich die bildungsferneren sozialen Schichten, oder diejenigen, die ihr Leben im Osten Deutschlands über Jahrzehnte abgeschirmt von der Weltöffentlichkeit fristen mussten, schlicht überfordere. Doch was ist, wenn Nationalismus und Rechtspopulismus als Bewegungen der politischen Exklusion nicht durch fehlende Bildung, sondern durch die Demokratie selbst, also strukturell demokratisch hervorgebracht werden, und wenn sie durch die interne Rationalität demokratischer Institutionen bedingt sind und durch diese befördert werden?

Genau diese These wird in der neuen Linken vertreten, denn sie begreift den Nationalismus und den Rechtspopulismus als ein Symptom der Demokratie, als etwas, was ihr immanent und nicht äußerlich ist. Als ihr Symptom entspringe der Rechtspopulismus einem fundamentalen Verdrängungsmechanismus der Demokratie, nämlich der Verdrängung der Differenz von *citoyen* und *bourgeois*, von rechtsstaatlicher und populärer Öffentlichkeit der Gesellschaft. Die Rede von der populären Öffentlichkeit verweist hier darauf, dass der öffentliche Diskurs in einer Demokratie stets über den rechtsstaatlichen Konsens hinausgeht. Um den in diesem Konsens nicht aufgehenden Rest gesellschaftlich zu integrieren, bedarf es daher anderer Mechanismen als derjenigen, die der politischen Partizipationsinfrastruktur einer repräsentativen Demokratie zur Verfügung stehen. Den nicht aufgehenden, rechtsstaatlich nicht repräsentierten Rest greifen daher die neuen rechtspopulistischen und autoritären Bewegungen

auf. Sie sammeln und konzentrieren diesen ausgeschlossenen Rest um ein neues politisches Performativ und erschaffen mit der Rede vom wahren Volk ein totalitäres Objekt, in dem sich eine neue Geschlossenheit der Gesellschaft affektiv erleben und nicht nur rational begreifen lässt: nämlich die Nation als eine ethnische, kulturelle und religiöse Einheit, als ein Kollektivsingular, der Bindung und Zusammenhalt in der Gesellschaft verkörpert, diese erleb- und fühlbar werden lässt. Dort, wo sich die Nation real als *ein Volk* formiert, so das Versprechen der Populisten, werde die Gesellschaft endlich zu sich selbst kommen, sich von ihren Spaltungen, ihrer Zerrissenheit und Selbstentfremdung heilen können. Dass dieses Versprechen suggestiv und illusionär bleibt, ist klar. Dies schadet jedoch in keiner Weise seiner Wirksamkeit – insbesondere dann nicht, wenn der rechtsstaatlich nicht mehr integrierbare Riss keineswegs am Rande verläuft, sondern bereits durch die Mitte der Gesellschaft geht.

Von dieser Kritik an der sich rein formal, nämlich rechtsstaatlich integrierenden Demokratie aus lässt sich die Suche nach einer kollektiven Identität, nach Beheimatung und gemeinschaftlichem Zusammenhalt neu begreifen – insbesondere dann, wenn wir den Sachverhalt in den Blick nehmen, dass mit den weltweit anhaltenden Prozessen der Globalisierung soziale Entwurzelung und Entfremdung in einem bisher nicht gekannten Ausmaß um sich gegriffen haben. Der Mythos sozialer Nähe und Verbundenheit in der einen, ungeteilten globalen Welt zerbricht nämlich jeweils dort, wo die Markierung des Anderen unendlich alteriert, d. h. wo der Andere sich unseren Versuchen der Anerkennung, Integration und Befriedung vollständig, wiederholt und auf bedrohlich widerständige Art und Weise entzieht. Inwiefern das, was dann geschieht, unausweichlich geschieht und zu den Grunddynamiken menschlichen Sozialverhaltens gehört, haben nicht Philosophen und Politikwissenschaftler, sondern Sozialwissenschaftler besonders pointiert analysiert.

3. Kollektive Identität und Ingroup-Bias: Eine sozialwissenschaftliche Perspektivierung

Kollektive Identitätskonstruktionen sind in Gestalt von Wir-Konzepten, Wir-Gefühlen und Wir-Narrativen konstitutiv für die Dynamik der Interaktion und Kommunikation in zivilgesellschaftlichen Gruppen. Das Phänomen kollektiver Identitätsbildung steht daher seit geraumer Zeit im Zentrum des Interesses von Soziologen und Sozialpsychologen.² Diese haben darauf aufmerksam gemacht, dass personale

² Vgl. z. B. Westle (1999); Gießen (1999); Keupp (2008); Müller (2011).

Identität auch unter den Bedingungen des modernen Individualismus nicht als ein rein mikrosoziologisches Konstrukt verstanden werden kann. Vielmehr werde Identität in vielen Aspekten auch in modernen Gesellschaften durch die Zugehörigkeit zu oder die Abgrenzung von anderen Menschen konstruiert.³ Als Gegenstand der Konstruktion von solchen Kollektividentitäten fungieren dabei nicht nur übergeordnete politische Einheiten wie die Nation, der Staat oder Europa, sondern auch Einheiten auf der sogenannten intermediären Ebene, also soziale Gruppen, Vereine und Verbände der Zivilgesellschaft, zu denen auch die Religionsgemeinschaften zählen. In modernen Gesellschaften zeichnen sich diese dadurch aus, dass sie die Zugehörigkeit ihrer Mitglieder nicht mehr ständisch an Geburt und Herkunft knüpfen, sondern sich auf die freiwillige Selbstzuordnung des Einzelnen gründen und deshalb eine pluralere und unstetere Gestalt annehmen als ehemals.

Seit etlichen Jahren besteht nun innerhalb der Sozialwissenschaften eine Kontroverse um das Phänomen der kollektiven Identitäten. Insbesondere nach Auffassung von Sozialkapitaltheorien⁴ tragen stabile Wir-Vollzüge dazu bei, dass Menschen öfter und nachhaltiger miteinander kooperieren. Die Orientierung an kollektiven Identitäten dient demnach auch der Hervorbringung und Sicherung von sozialem Wohlstand. Zum anderen gelingen kollektive Identitätskonstruktionen immer dann besonders gut, wenn sie mit sozialen Abgrenzungen verbunden sind. Aus diesen Abgrenzungen können allerdings Konflikte resultieren, die dann – im schlimmsten Fall – durch den gewaltsamen Ausschluss ›Anderer‹ gelöst werden.

In der empirischen Verhaltensforschung wird dieser negative Effekt sozialer Identitätsbildung mit der sogenannten *ingroup-bias* erklärt. Als *ingroup-bias* gilt die natürliche Neigung von Menschen, Mitglieder der eigenen gegenüber Mitgliedern fremder Gruppen bevorzugt zu behandeln.⁵ Diese Bevorzugung besteht jedoch nicht einfach darin, dass Menschen durch ihr Handeln ihrer eigenen sozialen Gruppe Vorteile verschaffen wollen. Das wäre zu schlicht. Stattdessen ist mit der *ingroup-bias* die Tendenz gemeint, die Differenz zu Anderen maximal vergrößern zu wollen, auch dann, wenn dies der eigenen Gruppe schließlich sogar Schaden zufügt. So wurde in einer Reihe von Verhaltensexperimenten nachgewiesen, dass Menschen beim Tausch von sozialen Gütern über Gruppengrenzen hinweg vor allem darauf abzielen, fremde Gruppen schlechter zu stellen – und zwar selbst dann, wenn dies Nachteile für ihre eigene Grup-

³ Vgl. dazu auch die These von Burkhard Liebsch, dass Identität »ohne Bezug auf die Differenz Zugehörigkeit vs. Unzugehörigkeit gar nicht zu denken ist« (Liebsch (1999), 72).

⁴ Vgl. u.a. Putnam (2000).

⁵ Vgl. Tajfel u. a. (1971).

pe mit sich bringt. Das Hauptziel des kollektiven sozialen Handelns liegt demnach darin, die Differenz zu den Anderen möglichst noch zu vergrößern, auf jeden Fall aber als Differenz stabil zu halten. Das Phänomen der *ingroup-bias* zeigt daher deutlich, dass eine starke Gruppenidentität soziale Differenzen vertiefen kann, anstatt sie zu integrieren. Dies aber steht dem positiven Effekt, welchen kollektive Identitätsbildung nachweislich für das gesamtgesellschaftliche Kooperationsniveau hat, wieder entgegen. In den Sozialwissenschaften wird das Phänomen kollektiver Identität dementsprechend kontrovers beurteilt. Zum einen wird hervorgehoben, dass die Konstruktion einer gemeinschaftlichen Identität die Neigung zur Kooperation mit anderen verstärkt und integrativ wirkt. Zum anderen wird nachgewiesen, dass sie die Herausbildung von sozialen Konflikten und Spaltungen befördert. Die sozialwissenschaftliche Perspektive zeigt sich entsprechend unentschieden im Hinblick auf den gesellschaftlichen Nutzen kollektiver Identitätsbildung und bewertet dieses Phänomen insgesamt als ambivalent. Eine ganz andere, nämlich eine klar affirmative Haltung nimmt hingegen die politische Philosophie der neuen Linken ein, auf die nun einzugehen sein wird. Im Anschluss an eine positive Würdigung des politischen Wertes von kollektiven Identitäten zeigt sie auf, inwiefern die Zugrundelegung einer – nicht in idealistischen Denkfiguren rückgebundenen – Sozialontologie erhellen kann, wie und warum das Verhältnis von Selbst und Anderem, von Eigenem und Fremden so oft nationalistisch, ethnisch oder fundamentalistisch aufgeladen wird.

4. Der Ausschluss des Anderen: Eine soziale Ontologie von Konflikt und Dissens

Anlass und Ankerpunkt der von der neuen Linken im Anschluss an marxistische Denkfiguren entwickelten Sozialontologie ist die Überzeugung, dass es zwingend nötig ist, darüber nachzudenken, wie wir in unüberbrückbaren Differenzen und rational nicht mehr integrierbaren Dissensen mit Anderen zusammenleben können, da dies in keiner möglichen Welt vollständig zu vermeiden sein wird. Auch die Orientierung an universalistischen Grundhaltungen des Respekts, der Achtung, der Toleranz oder der Anerkennung des Anderen in liberalen Demokratien haben uns bislang nicht erfolgreich davor bewahrt, angesichts von Differenzen und Dissensen der sich wechselseitig in die Eskalation treibenden Dynamik gegenseitiger Ausgrenzung und Ausschließung anheimzufallen und immer tiefer in eine Bewegung gesellschaftlicher Entsolidarisierung hineinzugleiten. Aus diesem Grund wird auch das von deliberati-

ven Moralthorien⁶ so positiv entfaltete Modell einer multikulturellen Gesellschaft seit nunmehr zwanzig Jahren verstärkt kritisiert und in Frage gestellt.⁷ Eine Sichtweise, die uns Aufschluss darüber geben kann, warum dieses Modell selbst ideologischer Natur ist und somit einen blinden Fleck im Hinblick auf gesellschaftliche Realitäten hat, findet sich in den sozialen Ontologien, die von der neuen Linken etwa seit den 1980er Jahren entwickelt wurden.

»Auf dem Gebiet der kollektiven Identitäten« so schreibt die Philosophin Chantal Mouffe, »haben wir es mit der Schaffung eines ›Wir‹ zu tun, das nur bestehen kann, wenn auch ein ›Sie‹ umrissen wird.«⁸ Die Konstruktion eines Anderen, der nicht zugehörig ist, sondern ausgeschlossen wird, ist demnach Voraussetzung der Institutionierung jeglicher Form von sozialer Identität und ohne eine solche ist diese nicht lebensfähig. Somit beruht jede Form der sozialen Identitätsbildung fundamental auf einem Antagonismus – einer unversöhnlichen, unüberbrückbaren Differenz –, welche für das Artikulieren und Stabilisieren von Identitätsformationen konstitutiv ist.

Auf der Grundlage dieses radikalen Einsatzes der Sozialontologie beim Ausschluss des Anderen (und nicht bei den tragenden Säulen des Verbindenden und Gemeinsamen) lassen sich nun drei verschiedene Ansätze unterscheiden, welche die ›Markierung des Anderen‹ negativ im Sinne einer Nicht-Zugehörigkeit vornehmen: Zum Ersten diejenigen Ansätze, die den Ausschluss des Anderen als objektive soziale Konstruktion begreifen, zum Zweiten diejenigen Ansätze, die den Ausschluss des Anderen als eine interne Struktur der Verdrängung und Unterdrückung von Andersheit in der eigenen Gemeinschaft verstehen, und zum Dritten diejenigen Theorien, die den Ausschluss des Anderen in einer Ordnung der Zugehörigkeit und Gemeinsamkeit begründet sehen, die als solche aufgehoben werden muss.

4.1 Der Ausschluss des externen Anderen⁹

Dem ersten Ansatz sind vor allem die politischen Theorien von Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und Judith Butler zuzuordnen. Sie sehen Identität in einer unversöhnlichen Freund-Feind-Beziehung begründet. Für sie ist jede kollektive Identität ein hegemoniales, d. h. auf der Vormacht des Einen gegenüber dem Anderen beruhendes Konstrukt. Identitätskonstruktion geschieht in ihren Augen zudem immer kontin-

⁶ Vgl. Honneth (1992); Taylor (1993); u.a.m.

⁷ Vgl. Tibi (1998); u.a.m.

⁸ Mouffe (2007), 24.

⁹ Vgl. Laclau und Mouffe (1985); Butler (2006).

gent, d. h. sie ist nicht dauerhaft fixierbar und entspringt einer temporären und jederzeit widerruflichen Artikulation dessen, wer ›Wir‹ sind. Die Artikulation eines ›Wir‹ formiert sich damit notwendigerweise durch Ausschließung und Unterdrückung Anderer. Im Kern kreist sie jedoch um einen sogenannten ›leeren Signifikanten‹, also ein Wort wie ›Nation‹ oder auch ›Protestantismus‹, das durch imaginäre Mythen, Bilder und Geschichten immer wieder neu besetzt und erfunden werden kann und muss. Ein sich durchhaltender Kern von kollektiver Identität existiert hingegen nicht. Vorhandene Identitätskonstruktionen können damit aber auch stets durch gegenhegemoniale und subversive Strategien in ihrer Geltung abgesetzt werden.

4.2 Der Ausschluss des internen Anderen

In einer zweiten Gruppe von Theorieansätzen,¹⁰ die mit den Namen Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy und Maurice Blanchot in Zusammenhang gebracht werden können, wird die Problemstellung dagegen anders konstruiert. So heben sie stärker hervor, dass der Andere nicht nur extern existiert, sondern zugleich immer (latenter) Teil der eigenen Gemeinschaft ist. Gemeinschaft konstituiert sich bereits ›in sich‹ nicht als differenzloses Eins-Sein, sondern in und durch das Fremde im Eigenen, das anerkannt oder aber unterdrückt und verdrängt werden könne. Aus diesem Grund sei es von entscheidender Bedeutung zu erkennen, dass nicht ›der Andere‹ im Sinne eines konstruierten personalen Gegenübers, sondern die interne Struktur der Andersheit das eigentliche Problem darstelle. Andersheit sei jedoch nicht einfach mit empirischer Differenz gleichzusetzen, also mit der Tatsache, dass Andere eine von uns sichtbar verschiedene Hautfarbe, Sprache oder Kultur haben. Sie bezeichne vielmehr dasjenige an uns selbst oder an Anderen, was unvergleichlich und einzigartig verschieden und daher inkommensurabel ist.

4.3 Gemeinschaft ›ohne‹ Identität

Eine dritte Gruppe von politischen Theorien geht nun noch einen Schritt weiter und fordert die Überwindung des Paradigmas der Identität an sich.¹¹ Sie setzt ein neues Modell an seine Stelle: Gemeinschaft sei nicht in der Berufung auf Zugehörigkeit und Gemeinsamkeit, sondern in einem revolutionären Akt der Aufhebung aller Ordnungen des Gemeinsamen zu gründen. Das Paradigma zu einem solchen Akt finden nun

¹⁰ Vgl. Derrida (1994); Nancy (2008); Blanchot (1984).

¹¹ Vgl. Žižek (2000); Badiou (1993); u.a.m. Die Arbeiten des Philosophen Giorgio Agamben, die sich ebenfalls dem Projekt einer Gemeinschaft ohne Identität widmen, wären hier ebenfalls zu nennen (vgl. Agamben (1993)). Allerdings gelingt es Agamben nicht, ein konkretes neues Paradigma der Gemeinschaft zu entwickeln.

beispielsweise die Philosophen Alain Badiou und Slavoj Žižek bereits in den Schriften des Apostels Paulus belegt. In dem Pauluswort »Da ist weder Jude noch Grieche [...], denn ihr seid alle einer in Christus Jesus« (Gal 3,28) seien alle Menschen zu einem universellen Standpunkt befreit, der nicht mehr an die spezifische Identität einer einzelnen Gemeinschaft, aber auch nicht an allgemeine, scheinbar neutrale Moralgrundsätze zurückgebunden ist. Stattdessen gründe sich diese neue Universalität in dem singulären Ereignis des Kreuzestodes Christi und versinnbildliche damit eine vom Singulären und nicht vom Allgemeinen her begründete Universalität.

Im Anschluss an die Analyse des Problems, dass kollektive Identitäten sich notwendigerweise über eine Ausschließung der bzw. des Anderen konstituieren müssen, soll nun im letzten Teil dieses Beitrags auf die für den christlichen Glauben zentrale Frage eingegangen werden, wie eine fortgesetzte Markierung und Spaltung des Anderen unsere Vorstellungen von Versöhnung, Befriedung und einem Zusammenleben in Vielfalt irritieren und beeinflussen kann. Der folgende Abschnitt widmet sich somit der Frage, inwiefern das christliche Ethos der Versöhnung nachhaltig irritiert und in Frage gestellt ist, wenn es mit einer um sich greifenden gesellschaftlichen Realität der feindlichen Ausschließung des Anderen, der hegemonialen Markierung seiner Existenz als Bedrohung konfrontiert wird und zugleich anerkennen muss, dass der hierzutage tretende Antagonismus fundamentaler ist als alle sozialen Integrations- und Versöhnungsprogramme es jemals sein können. Oder noch grundsätzlicher formuliert: Es ist zu fragen, wie sich das Verhältnis von Politik und Religion aus christlicher Perspektive reorganisieren lässt, wenn das Politische nicht von vornherein in einer Matrix repräsentiert werden kann, welche sich universalistischen moralischen Grundsätzen verdankt.

5. Die Einbeziehung des Anderen: Das christliche Ethos einer versöhnten Gemeinschaft

In einem Interview zu seinem im Jahr 2015 erschienenen Dokumentarfilm »Beyond Punishment – Jenseits der Strafe« hat der Regisseur Hubertus Siegert die These vertreten, dass Versöhnung nichts ist, was wir als endliche Wesen voneinander erwarten, einfordern oder gar erzwingen könnten. Seiner Auffassung nach ist Versöhnung stattdessen als etwas der Theologie Vorbehaltenes zu begreifen. Sie zeichne ein Bild und eine Vision zwischenmenschlicher Beziehungen, die sich dem Menschenmöglichen immer wieder entziehe und daher nur unter Bezug auf Gott, d. h. auf ein unmögliches Subjekt aufrechterhalten werden kann. Siegert dokumentiert in seinem Film im Geiste dieser These drei Fälle, in denen Opferangehörige und Täter nach einem Tötungsde-

likt und dessen juristischer Aufarbeitung beginnen, sich miteinander in irgendeiner Form neu auseinanderzusetzen. Er geht von der Beobachtung, dass die Strafe lediglich äußeren Frieden geschaffen, jedoch alle Beteiligten auf dem Prozess des inneren Friedens und im Umgang mit ihrem Konflikt keinen Schritt vorangebracht hat aus. Interessant ist an Siegerts Sichtweise nun, dass er die Straftat im Kern als einen Konflikt zwischen den Angehörigen des Opfers mit dem Täter begreift und somit als einen Konflikt, den das Strafrecht vollkommen ausblendet. Diesen Konflikt überhaupt zu adressieren und ihn nicht von vornherein ignorieren oder lösen zu wollen, ist das Anliegen seines Films.

Die Botschaft des Filmes ist damit desillusionierend und hoffnungsvoll zugleich. Auch wenn es zwischen den Beteiligten in der Mehrheit der dokumentierten Fälle nicht einmal zu einer persönlichen Begegnung, geschweige denn zu einer Aussprache oder Aussöhnung kommt, wird dennoch etwas anderes möglich, nämlich das Eingeständnis, dass es der Konflikt selbst ist, der beide, Täter und Angehörige der Opfer, auf immer aneinanderbindet. Diese Konflikt-Beziehung haben sie miteinander, ob sie miteinander sprechen oder nicht. Indem sie sich freiwillig entscheiden, in eine kommunikative Auseinandersetzung einzutreten, ist es ihnen jedoch möglich, diese Konflikt-Beziehung zu gestalten. Oder wie der Untertitel des Films es fasst: »Freiheit ist, was du aus dem machst, was dir angetan wurde.«

Wenn Versöhnung heißt, dass radikale Differenz überwunden, dass eine nachhaltig befriedete und von Gerechtigkeit getragene Beziehung zum Anderen eingeleitet wird, so wird in diesem Film kein einziger Fall von Versöhnung dokumentiert. Der Tod, der Verlust eines Angehörigen bleibt für die Opfer stets unwiederbringlich. Das, was die Täter im Leben anderer angerichtet haben, ist von ihnen durch nichts wieder gut zu machen. Das »Verzeihen des Unverzeihlichen«¹² kann entsprechend niemals gelingen. Der Film zeigt stattdessen, dass das Eintreten in Kommunikation – indirekt über Videobotschaften oder stellvertretend mit >anderen< Tätern und >anderen< Opfern – sowie das Erzählen mit einem unbeteiligten Dritten, dem Dokumentarfilmer, einen Prozess in Gang bringen kann, der zumindest etwas mehr Klarheit und damit mehr Bewältigung stiftet. Er zeigt jedoch überdeutlich, dass die Versöhnung als Handlungsideal eine heillose Überforderung für Täter wie Opfer darstellt.

Nun ist es für uns bei einer objektiv festgestellten und verurteilten Straftat offensichtlich leichter zu akzeptieren, dass Annäherung und Aussöhnung nicht immer möglich sind, ja dass diese auch moralisch nicht zum Normalfall deklariert werden können.

¹² Vgl. Assheuer (2015) (zuletzt abgerufen am 26.8.2019).

Doch verhält es sich bei den unsere Identität konstituierenden und stabilisierenden ›Feindbildern‹ des ›Anderen‹ nicht ebenso? Sie aufzugeben und Kontakt und Auseinandersetzung zuzulassen, scheint unmöglich, weil es einer Selbstaufgabe von existenziellem Ausmaß gleichzukommen scheint. Wenn Gemeinschaft und Zusammenhalt nur um den Preis gestärkt werden können, dass wir das Eigene gegen das Fremde abgrenzen, ja es ihm entgegensetzen – den ›Westen‹ dem ›Islam‹, die ›Demokratie‹ dem ›Populismus‹, den deutschen ›Protestantismus‹ dem römischen ›Katholizismus‹ – ist es dann nicht tatsächlich zu viel verlangt, dass wir uns dem Anderen in seiner verstörenden Fremdheit komplett öffnen, ihn in seiner Andersartigkeit annehmen und uns gleichsam von unseren ureigensten Interessen entsolidarisieren?

Im Folgenden soll ausgehend von dieser unerhörten Zumutung, die in der christlichen Tradition wiederholt und mit Nachdruck als Kern des christlichen Ethos behauptet worden ist, der Frage nachgegangen werden, wie wir dem Anderen tatsächlich begegnen, wie wir seine Markierung als ›Ausgeschlossener‹, als ›Feind‹, als ›Gegner‹, als ›Bedrohung‹ unterlaufen können, ohne dass uns die Option einer finalen Versöhnung mit ihm real zur Verfügung steht. Dass Versöhnung in etwas anderem bestehen kann als in der Aufhebung eines Konflikts durch Aussöhnung, Wiedergutmachung oder Vergebung, ist von verschiedenen Theologen und Sozialethikern in den letzten zwanzig Jahren immer wieder als Möglichkeit bedacht worden. Einige ihrer Überlegungen sollen hier herausgegriffen und kritisch weiterentwickelt werden.

5.1 Körtner: Entmoralisierung der christlichen Versöhnung

Zum Ersten ist hier die Sozialethik des evangelischen Theologen Ulrich Körtner zu nennen. In seinen Überlegungen zum Versöhnungsethos der Bibel macht Körtner geltend, dass dieses Ethos gerade als Einspruch gegen eine vorschnelle Moralisierung von Konflikten begriffen werden sollte. Körtner merkt kritisch an, dass die Rede von Versöhnung in der modernen Politik und Moraltheorie zunehmend »zu einem religiösen Auffangbecken ethischer Appelle reduziert«¹³ worden sei. Beim Ruf nach Versöhnung gehe es heute vorrangig um Friedensstiftung und Konfliktregelung zwischen Menschen anstatt um Gottes Handeln in Jesus Christus an uns.¹⁴ Das paulinische Wort von der Versöhnung im 2. Korintherbrief »Lasset euch versöhnen mit Gott!« (2 Kor 5,20) und seine Vision einer Versöhnung zwischen Gott und Mensch drohe auf ein Modell sozialer Friedensstiftung reduziert und damit zu einer folgenschweren

¹³ Körtner (1999), 119.

¹⁴ Körtner (1999), 114–137.

Überforderung des Menschen gemacht zu werden. So berechtigt die Moralisierung religiöser Gehalte im Zuge der Säkularisierung und konsequenten Modernisierung des Christentums auch gewesen sein mag, gerade als ›Säkularisierte‹ transportieren diese ihren Transzendenzbezug verdeckt weiter. Mit dem Hinweis auf die säkulare Rettung dieser Gehalte durch konsequente Moralisierung seien diese demnach nicht ›gerettet‹, sondern nur in problematischer Weise säkular fortgeschrieben worden. Daher liegt der theologische Einspruch nahe – den Körtner in seinen Überlegungen auch vorträgt –, dass Versöhnung biblisch nicht als ein Handeln des Menschen, sondern als eine Gabe Gottes zu verstehen sei.¹⁵ Sie könne demnach nur Gegenstand der christlichen Hoffnung, aber nicht Ziel menschlichen Handelns sein. Versöhnung könne der Mensch sich nicht selbst geben, sondern habe sie allein in Jesus Christus von Gott empfangen.

Dieser sehr steile theologische Anspruch impliziert nun, dass von Versöhnung nicht *ohne* Gott, also zum Beispiel allein im Hinblick auf einen unbedingten Anspruch des unendlich alterierten Anderen gesprochen werden kann. Versöhnung wird somit bei Körtner, entgegen den Intentionen einer aufgeklärten Religion, zum Gemeinschaftsethos einer partikularen Gruppe, die Gott als unmögliches Subjekt beständig in ihre soziale Wirklichkeit und deren Gestaltungsmöglichkeiten einspielt. Ein ›Einspieler‹, der in der Öffentlichkeit einer säkularen Zivilgesellschaft als solcher nicht zum Zuge kommen kann.

Doch dies ist noch nicht einmal die folgenreichste Konsequenz der von Körtner vorgeschlagenen theologischen Reduktion der Rede von Versöhnung. Viel bedenklicher ist, dass die theologische Reduktion der Versöhnung auf die Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu folgenschweren Missverständnissen des Versöhnungsethos führen kann – etwa dem Missverständnis, dass Versöhnung nur eine religiöse Utopie sei, die gar nicht verwirklicht werden könne, oder dass die christliche Rede von Versöhnung den Menschen zur Passivität angesichts der Erfahrung von Feindschaft und Ausgrenzung aufrufe.

Das Dilemma einer nicht-moralisierenden Deutung des biblischen Versöhnungsethos besteht demnach darin, dass es einerseits nicht zu viel und andererseits nicht zu wenig vom Menschen fordern darf. Die Rede von der Versöhnung ist also kritisch von quasi-religiösen Heilsversprechen auf der einen und von moralischer Apathie und Gleichgültigkeit auf der anderen Seite abzugrenzen.

¹⁵ Der theologische Sinn der Versöhnung als Gabe Gottes ist vor ihrer sozialetischen Fruchtbarmachung für das Verhältnis zwischen Menschen oder zwischen Mensch und Natur zu beachten (Vgl. Körtner (1999), 115).

5.2 Volf: Umarmung als Metapher für den Geist einer gastlichen Identität

Einen Versuch, diesen Mittelweg zu beschreiten, unternimmt der amerikanische Theologe Miroslav Volf. Ausgehend von seinen Erfahrungen mit ethnischen Säuberungen im Bürgerkrieg des ehemaligen Jugoslawiens macht Volf in seinem vielbeachteten Entwurf »Exclusion and Embrace« (1996) einen Vorschlag, was Christen den destruktiven Mechanismen politisch und religiös motivierter Identitätsbildung entgegenzusetzen können. Den feindlichen Ausschluss des Anderen bezeichnet Volf in diesem Zusammenhang als Sünde. Doch auch die Hoffnung auf eine universelle Versöhnung aller mit allen hält Volf für eine unzulässige Ideologie. Um den christlichen Glauben von einem religiösen Heilsversprechen zu unterscheiden, schlägt er daher vor, ausgehend von der biblischen Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) und dem in ihr gezeichneten Bild von der Versöhnung als einer Umarmung, einen Geist der Begegnung mit dem Anderen zu entwickeln, der Raum für das Fremde im Eigenen schafft.

Die Metapher der Umarmung bezeichnet Volf dabei als eine Ressource, die wir benötigen, um in der Abwesenheit und im Verzicht auf finale Versöhnung friedlich miteinander zu leben.¹⁶ Diese Metapher verweise auf eine leibhaftig vollzogene Geste der Begegnung mit dem Anderen, die aus drei Momenten besteht: 1. Dem Öffnen der Arme als Raumgeben für den Anderen, 2. dem Warten auf den Anderen als Zeichen dafür, dass dieser nicht manipuliert oder vereinnahmt werden soll, und 3. dem Schließen der Arme um den Anderen, das Volf als eine wechselseitige und nicht einseitig dominante Geste verstanden wissen will. Volf versucht damit, die Metapher der Umarmung, die auf den ersten Blick eher an Verschmelzung, denn an Differenzierung denken lässt, produktiv auszuleuchten. Sie stehe für eine gastliche Identität, die den Anderen willkommen heißt, weil sie um das Fremde im Eigenen weiß.

So offen sich Volfs Verständnis einer moderaten Annäherung an den Anderen allerdings auf den ersten Blick gibt, so folgerichtig mündet sie schließlich wieder in einer sehr starken Unterstellung, nämlich dass der Andere sich, ohne dass wir Zwang ausüben, auf die ihm dargebotene Geste der Umarmung und damit auf eine Nähe von sehr großer Intimität einlassen wird. Und zwar muss er sich der Metaphorik der Umarmung folgend körperlich auf uns einlassen und unsere Umschließung seines gesamten Oberkörpers zulassen. Dies erweist sich bei näherem Hinsehen als eine sehr große Anforderung der Nähe, denn die Umarmung als Geste der Öffnung ist ohnehin nur mit

¹⁶ Volf (1996), 109.

Mühe von einer Vereinnahmung des Anderen zu unterscheiden. Das hilfswise von Volf angeführte Moment des Wartens vor dem Schließen der Arme vermag hier als Garant einer die Alterität wahren, minimalen Distanz in der Nähe nur wenig zu überzeugen. Hinzu kommt, dass Volf in seinen theologischen Ausführungen die Metapher der Umarmung ausgerechnet als Analogon der Pneumatologie und damit als Bild für den Geist, das unsichtbar verbindende und einende Element der göttlichen Trinität deuten möchte. Diese Übertragung einer im Sichtbaren und Körperlichen verorteten Geste auf den Bereich des Unsichtbaren und Geistigen erscheint konstruiert und deutet einen Wechsel der Ebenen an, durch den sich Volf dem eigentlichen Problem der Versöhnung unter den Bedingungen einer endlichen menschlichen Existenz theologisch wieder zu entziehen sucht.

5.3 Nancy: (Nicht-)Berührung als Medium einer minimalen Distanz

Am Schluss soll daher auf eine andere mögliche Metapher zu sprechen gekommen werden, die ebenfalls den Körper als Medium der Begegnung mit dem Anderen und als Ort des Widerfahrens seiner Alterität begreift, aber zugleich überzeugender als es bei Volf geschieht und nach Spuren der Abwesenheit, der Negativität und des Entzugs von Nähe im Medium des Leibhaftigen sucht. Eine solche Spur der Abwesenheit und Distanz im Medium leibhaftiger Begegnungen hat der Philosoph Jean-Luc Nancy 2003 in seinem Essay »Noli me tangere« näher beleuchtet: Es handelt sich um die Geste der Berührung oder vielmehr der verweigerten, der unmöglichen Berührung in den Auferstehungserzählungen des Neuen Testaments. Anders als Volf sucht Nancy mit den Auferstehungserzählungen nicht nur ein wirkmächtiges Bild der christlichen Tradition auf, sondern auch eins, das sich lebensnah auf zwischenmenschliche Praktiken der Nähe und Distanz des Anderen beziehen lässt. Deutlicher noch als das Bild der Umarmung in der lukanischen Geschichte vom verlorenen Sohn kann die von Nancy fokussierte Geste »noli me tangere« als (unmöglicher) Versuch einer Begegnung mit Gott selbst verstanden werden und muss damit von vornherein in einem Horizont radikalster Alterität erkundet werden.

Nancy deutet in seinem Essay die Erzählung von der Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen am leeren Grab in Joh 20,11–18 so, dass Jesus in dieser Szene das Begehren Marias nach einer sinnlichen Vergegenwärtigung seiner Identität durch den Verweis auf die Himmelfahrt durchkreuzt, indem er zu Maria spricht: »Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater«. Nach Nancy wird

der Körper des Auferstandenen in dieser Szene durch die Geste des Nicht-Berührt-Werdens, durch die Verweigerung seiner Berührung und durch den Entzug des Begehrtens unendlich alteriert und erscheint als ein sich fortwährend entziehendes Objekt bzw. Medium der Begegnung mit Gott.¹⁷ Der Körper Jesu sei in den Auferstehungsbegegnungen somit niemals unmittelbar präsent, sondern erhalte seinen Sinn gerade im Fortgehen, im Entschwinden: So lasse sich Jesus in der Erzählung vom leeren Grab nicht berühren oder er bleibe unerkannt, etwa wenn er von Maria Magdalena für einen Gärtner oder von den Emmausjüngern für einen unbekanntem Weggefährten gehalten werde (Lk 24,13–35). Die Erzählungen prätendieren demnach fortgesetzt die Nicht-Identifizierbarkeit Jesu.

Das Geschehen der Auferstehung deutet Nancy daher konsequent als »fortgesetzte *kenosis*«:¹⁸ Der Körper Jesu bleibe weiterhin irdisch, seine Auferstehung sei jedoch nicht Apotheose, sondern werde in Bildern einer Entleerung und eines Entzugs von irdischer Präsenz verstanden. Der auferstandene Körper Jesu sei auch der tote Körper und stehe daher inmitten des Lebens für ein Moment der Unverfügbarkeit und der Distanz zur sinnlich erfahrenen Präsenz einer Person. Nancy deutet somit die Nicht-Berührung, das nicht erfüllte Begehren nach einem Begreifen und Identifizieren des Auferstandenen als eine Gestalt der Nähe, die permanent vom »Abwesen« des Anderen, vom offenen Horizont seiner Alterationen (Entschwinden, Abwenden, Sich-Entziehen, Nicht-Antworten) bedroht ist und daher immer nur gefährdete (anstatt besitzende und Besitz ergreifende) Nähe sein kann.

Nach Gregor Maria Hoff, der Nancys Überlegungen im Blick auf eine spätmoderne Spiritualität »ohne Gott« weiterzudenken sucht, gilt dies jedoch auch für das Phänomen der Berührung allgemein.¹⁹ Hoff deutet die Berührung des Anderen als eine Begegnung, in der sich Intimität und Distanz stets überschneiden und somit »miteinander« bestehen: »In der Berührung verfügt man nicht und geht nicht in den haptischen Besitz des anderen über. Berührung setzt noch so minimalen Abstand voraus, um ihn einzuhalten.«²⁰ Berühren ist demnach eben gerade niemals ein Umgreifen, Umarmen, Heranziehen oder Umschließen des Anderen. Sie wahrt Distanz und lässt dennoch Nähe zu, ohne das eine zur Aufhebung des anderen werden zu lassen. Davon erzähle auch das Neue Testament: Maria dürfe Jesus in der Erzählung vom leeren

¹⁷ Vgl. Nancy (2008), 63.

¹⁸ Vgl. Nancy (2008), 36.

¹⁹ Vgl. Hoff (2015).

²⁰ Hoff (2015), III.

Grab nicht festhalten, nicht greifen und nicht umarmen und finde gerade so zu einem neuen (>erlösenden<) Verhältnis zu ihm und zu sich selbst.

Die paradoxe Figur einer >entleerten< Präsenz, die Nancy in den Erzählungen vom Auferstandenen entdeckt, hat ihre Pointe dennoch darin, dass sie keine Entkörperung, sondern eine Verkörperung der Leere und damit des >Abwesens< Gottes ist. Sie sucht im Medium der leibhaftigen Erscheinung des Auferstandenen eine Phänomenalität von Distanz und Entzug auf und steigert diese zum Bild >wahrer< Erlösung, die nicht in der Ankunft, sondern ausgerechnet im >Abwesen< des Erlösers zu finden ist. Der Leib des auferstandenen Jesus ist in diesem Bild zwar in gewisser Weise noch >da< und >erscheint<, er ist aber zugleich bereits im Entschwinden und Fortgehen und >präsentiert< nur noch wenig mehr als eine Geste seiner eigenen Abwesenheit. In der Erzählung vom leeren Grab ist Jesu Leib somit nur noch >Ent-Markierung< der in ihn gesetzten Erwartungen auf eine triumphale Rückkehr des Messias ins Leben. Die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten wird zwar durch die Narben und Wunden auf seinem Körper noch angezeigt, lässt sich jedoch nicht mehr sinnlich-leibhaftig erfassen und bezeugen.

Während die Verwundbarkeit und Leidensfähigkeit des Menschenleibes Jesu im Anschluss an die Kreuzigungserzählungen also noch als Medium der Begegnung mit einem radikal anderen und neuen Gott gedeutet werden kann, der sich – so die auf das Dogma der finalen Versöhnung zielende Deutung – leibhaftig bis in den Tod auf den Menschen einlässt und den Tod darin ein für alle Mal überwindet, wird in der Lesart Nancys genau diese Deutung in den Auferstehungserzählungen revidiert und durchkreuzt. Hier wird Gottes Menschwerdung nicht zum metaphysischen Versprechen einer Fülle der Gegenwart des lebendigen Gottes durch den Tod hindurch gesteigert, sondern durch eine Leerstelle sinnlicher Gegenwart am Ort des Auferstandenen neu lesbar gemacht: Gottes Menschwerdung und sein Versöhnungswerk vollziehen sich dezidiert in Begegnungen der Alteration, im Medium von Gesten der Distanz und Differenz und nicht durch Identifikation und Markierung der Gegenwart des Anderen.

Ausgehend von einer solchen christologischen Pointierung der Versöhnung von den Auferstehungserzählungen her ließe sich nun auch das christliche Ethos theologisch neu befragen und auf seine minimalen, seine unscheinbaren und nicht-triumphalen Gesten der Versöhnung hin dekonstruieren. Versöhnung phänomenologisch als eine Geste der (Nicht-)Berührung zu pointieren, hieße hier, die Begegnung mit dem Anderen primordial vom unhintergehbaren Widerfahrnis seiner Alteration her zu be-

schreiben und diesem Widerfahrnis die subversive Kraft zuzusprechen, jede Markierung und Identifikation, jeden Versuch der Aus- und/oder Einschließung des Anderen aufzusprennen und zu durchkreuzen. Das Ethos der Versöhnung wäre dann neu als ein Ethos zu entfalten, welches das Verhältnis zum Anderen offen werden lässt für die Möglichkeit einer Begegnung des Anderen im offenen Horizont seiner Alterationen. Dies würde beispielsweise auch den Anspruch implizieren zuzulassen, dass der Andere sich in Begegnungen immer wieder anders zeigen darf, als wir ihn schon kennengelernt haben oder als wir meinen, ihn verstanden zu haben. Begegnung mit ihm wäre dann reduziert auf eine den Anderen bloß tangierende (Nicht-)Berührung, die sich jedoch als Eröffnung eines Momentes der Intimität erweisen kann – einer Intimität, die wesentlich und konstitutiv auf eine niemals aufzugebende Differenz und Distanz zu Anderen – und sei sie auch noch so minimal – angewiesen bleibt und gerade darin – in diesem Spalt, der zum Anderen hin offen bleibt – Spielräume des lebhaften Miteinanders eröffnet findet. Die Einbeziehung des Anderen wäre dann nicht mehr unter dem Paradigma der Herausbildung eines Gemeinsamen und Verbindenden zu denken, sondern würde sich auf einen Kontakt, auf ein ›Anrühren‹ des Anderen reduzieren müssen, das seine leibhaftige Verwundbarkeit wahr, anstatt sie heilen oder auflösen zu wollen. Es wäre eine Einbeziehung des Anderen, die sein mögliches Fortgehen und Entschwinden, seine Nicht-Begreifbarkeit im Horizont der Absconditität des menschengewordenen Gottes stets voll und ganz zugesteht.

Bibliographie

Agamben, Giorgio. 1993. *The coming community*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Assheuer, Thomas. 2015. »Beyond Punishment«: Die Untröstlichen. *Die Zeit*. <https://www.zeit.de/2015/25/beyond-punishment-hubertus-siegert> (zugegriffen: 3. März 2018).

Badiou, Alain. 1993. *L'éthique: essai sur la conscience du mal*. Caen: Nous.

Blanchot, Maurice. 1984. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit.

Butler, Judith. 2006. *Gender trouble. Feminism and The Subversion of Identity*. New York, NY: Routledge.

Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.

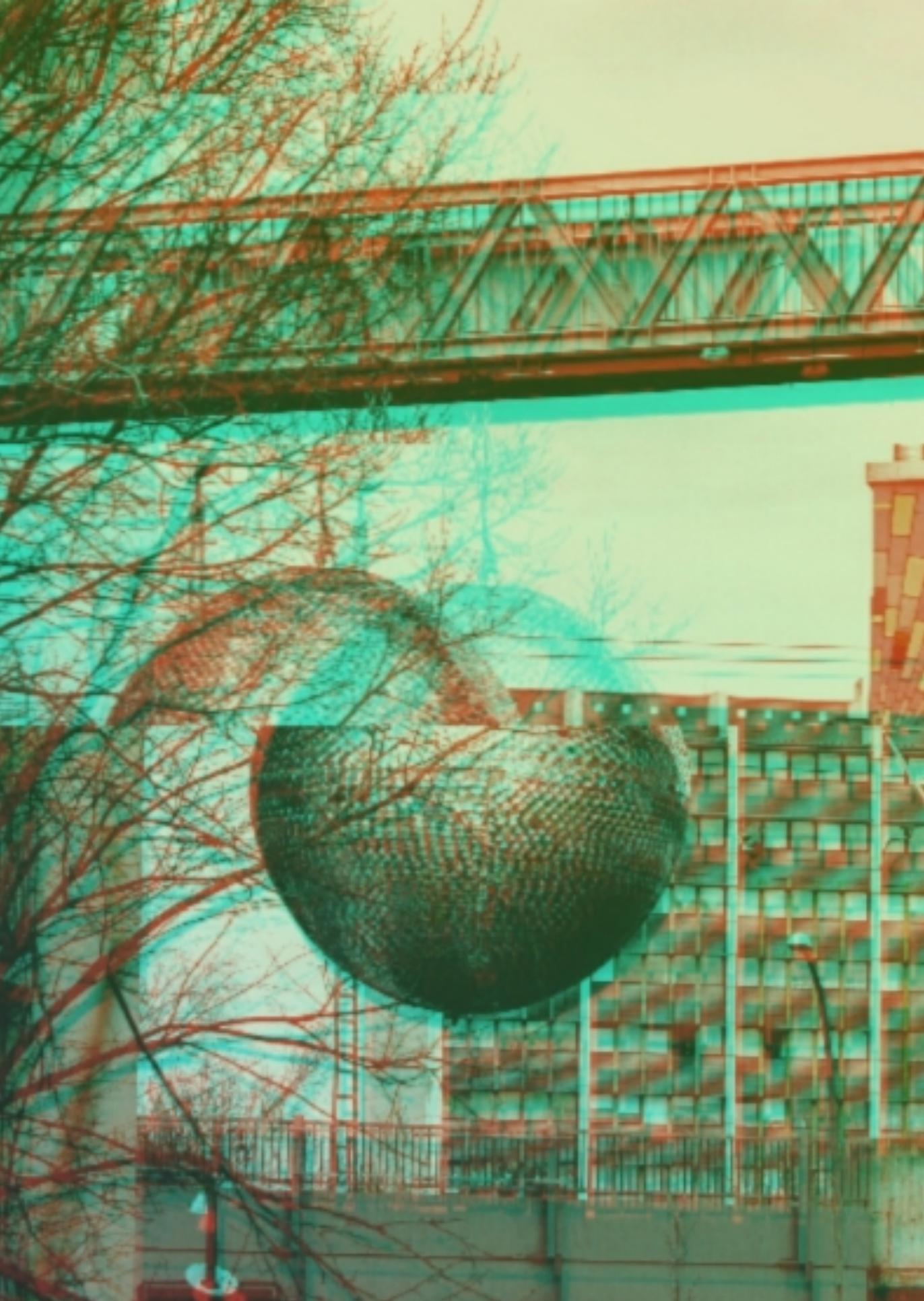
- Gießen, Bernhard. 1999. Codes kollektiver Identität. In: *Religion und Identität: im Horizont des Pluralismus*, hg. von Werner Gephart und Hans Waldenfels, 13–43. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hoff, Gregor Maria. 2015. *Ein anderer Atheismus? Spiritualität ohne Gott*. Kevelaer: Topos plus.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Keupp, Heiner. 2008. *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Körtner, Ulrich H.J. 1999. *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. New York, NY: Verso.
- Lefort, Claude. 1986. Outline of the Genesis of Ideology in Modern Societies. In: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, hg. von John B. Thompson, 181–236. Cambridge, MA: MIT Press.
- Liesch, Burkhard. 1999. *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*. Göttingen: Wallstein.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Müller, Bernadette. 2011. *Empirische Identitätsforschung. Personale, soziale und kulturelle Dimensionen der Selbstverortung*. Wiesbaden: VS.
- Nancy, Jean-Luc. 2008. *Noli me tangere*. Zürich: Diaphanes.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Tajfel, Henri, Michael G. Billig, Robert P. Bundy und Claude Flament. 1971. Social categorization and intergroup behaviour. *European journal of social psychology* 1, Nr. 2: 149–178.
- Taylor, Charles. 1993. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Tibi, Bassam. 1998. *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München: Bertelsmann.

Volf, Miroslav. 1996. *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.

Westle, Bettina. 1999. *Kollektive Identität im vereinten Deutschland. Nation und Demokratie in der Wahrnehmung der Deutschen*. Opladen: Leske+Budrich.

Žižek, Slavoj. 2000. *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso.





Kollektive christliche Identität

Paulinische Anmerkungen zu einem gegenwärtigen Diskurs

GUNNAR GARLEFF

Evangelische Friedensgemeinde Heidelberg

gunnar.garleff@ekihd.de

Wer sind wir? Wer wollen wir sein? Wer gehört dazu? Gegenwärtige Identitätsfragen sind vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Debatten vor allem Integrationsfragen.

1. Angefochtene Identität

Wer sind wir? Wer wollen wir sein? Wer gehört dazu? Gegenwärtige Identitätsfragen sind vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Debatten vor allem Integrationsfragen. Schon lange ist zu beobachten, dass die Globalisierung und das weltweite Zusammenwachsen der Gesellschaften aufgrund von wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen mit Regionalisierungstendenzen einhergehen. Regionale und nationale

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 97–115

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24216](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24216)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.0F765C08](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.0F765C08)

OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

Traditionen werden bewusster wahrgenommen. Fördert die Komplexität der Lebenszusammenhänge die Sehnsucht nach Einfachheit und könnte das Aufkommen von Nationalismus und der Identitären Bewegung auch eine Folge dieser Sehnsucht sein?

In der Diskussion um die nationale und europäische Identität im Zusammenhang mit Migration wird gegenwärtig immer wieder auf die christlichen Werte und die jüdisch-christliche Tradition hingewiesen. Die Angst vor Überfremdung bis zur Vernichtung der deutschen Identität führt zu neuen kulturellen Abgrenzungen. Der vage Bezug auf religiöse und christliche Identitätsquellen ist dabei aber ebenso zu hinterfragen wie die These, dass die Rede von nationalen bzw. kollektiven Identitäten überhaupt stimmig ist. Wie lässt sich z. B. eine deutsche Identität beschreiben? Ist diese ontisch erhebbar? Ist sie statisch? In ihrer sozialphilosophischen Arbeit über kollektive Identitäten weist Carolin Emcke mit Recht auf die Unterscheidung »der selbstidentifizierten, gewollten Vergesellschaftung in kollektiven Identitäten und der nicht-intentionalen, erzwungenen Konstruktion von kollektiver Identität« hin.¹ Es gilt begrifflich zu unterscheiden zwischen einem möglichen »Wir-Bewusstsein« und einer Identitätszuschreibung von Gruppen und Religionen, wobei nicht selten eine Relation zwischen dem einen und dem anderen besteht.

Identitätsfragen haben offensichtlich Konjunktur. Es gibt eine Fülle von Arbeiten, welche die Identität von Gruppen und Gemeinschaften zu beschreiben versuchen.² Vielleicht hängt dieses Interesse damit zusammen, dass die vielfältigen kirchlichen wie gesellschaftlichen Umbruchssituationen einhergehend mit der immer weiter voranschreitenden Globalisierung nach den normativen Grundlagen kollektiver Identität fragen lassen.

Eine entsprechende Rückfrage an das Neue Testament als die normative Quelle kann allerdings nicht die Frage nach der kollektiven Identität urchristlicher Gemeinschaften beantworten. Was in den neutestamentlichen und urchristlichen Schriften begegnet, sind lediglich Konzeptionen kollektiver Identität im Diskurs des formativen Christentums³ im ersten und zweiten Jahrhundert. Um sich diesen präskriptiven Konzeptionen anzunähern, ist zunächst ein genauer Blick auf die Definition und die Organisation kollektiver Identität notwendig (2.). Das vorgeschlagene und bereits an den Schriften der zweiten und dritten urchristlichen Generation erprobte textanalytische

¹ Emcke (2018), 207.

² In ihren neutestamentlichen Forschungsüberblicken zum Thema bleibt sowohl Strecker (2013), 113-167, als auch Grünstäudl (2017), 217-240, kaum anderes übrig als eine summarische Auflistung der Vielzahl der Arbeiten.

³ Zum Begriff vgl. Pöttner (2003), 165-183.

Modell⁴ soll anschließend schlaglichtartig auf die Thematik Heidenchristen und Judenchristen in den paulinischen Briefen angewendet werden (3.).

2. Konstruktion kollektiver Identität (ein Analysemodell)⁵

Die Verwendung des Wortes »Identität« als Theoriebegriff ist umstritten. Weithin wird es als »Plastikwort« abgestempelt, das zwar oft an zentraler Stelle verwendet, über dessen tatsächliche Bedeutung aber selten reflektiert wird. Eine ganze Reihe von Monographien und Aufsätzen in allen geisteswissenschaftlichen Fächern führen das Wort im Titel, doch auf der Suche nach Definitionen sucht man in der Regel vergebens. Ich möchte es dennoch wagen, ein Analysemodell vorzustellen, das speziell auf die kollektive Identität fokussiert ist.⁶ Dazu sind zunächst drei terminologische Unterscheidungen zu machen:

1. *Soziale Identität* beschreibt ein Individuum in seinen Relationen zu verschiedenen sozialen Gruppen und Gemeinschaften. Dementsprechend bin ich hinsichtlich meiner sozialen Identität verheiratet, Vater, Pfarrer, Mitglied von einigen Vereinen, Mitglied der Kirche, Norddeutscher, Mann und einiges mehr. Die einzelnen Gruppen, aus denen sich meine soziale Identität speist, müssen dabei nicht notwendig ein eigenes Selbstverständnis ausgebildet haben. So ist die soziale Gruppe der ordentlichen Studentinnen im Wesentlichen nur durch Äußerlichkeiten ausgezeichnet, z. B. dass sie alle an einer Hochschule eingeschrieben sind, hat aber keine selbstdefinierten Überzeugungen oder Verhaltensweisen.
2. Wie die soziale Identität bezieht sich auch die *personale Identität* auf das Individuum. Sie ist einerseits Summe aller sozialen Identitäten, andererseits bildet sie so etwas wie den Kern des Einzelnen, der bleibt, wenn einzelne soziale Identitäten wegbrechen. Als Summe der sozialen Identitäten eines Individuums besitzt die personale Identität eine Dynamik. Zwar ist ihr Kern ab einem gewissen Alter ausgebildet, aber einzelne soziale Identitäten können wechseln. So war ich

⁴ Vgl. Garleff (2004).

⁵ Zum Nachfolgenden vgl. die ausführliche Darstellung in Garleff (2004), 26-47.

⁶ Vgl. zum Überblick der verschiedenen Identitätskonzepte Emcke (2018), 21-155. Grundlegende Einsichten zur Konstruktion und Erinnerung kollektiver Identität trägt Assmann (1999), 130-160, bei.

in meiner Jugend Mitglied eines Tennisvereins, in meiner Studienzeit Mitglied eines Volleyballvereins, war mal Chorsänger usw.

3. Von personaler und sozialer Identität unterscheidet sich die *kollektive Identität* nun dadurch, dass sie auf Gemeinschaften bezogen ist. Sie bezeichnet das den Mitgliedern übergeordnete Selbstverständnis einer Gemeinschaft auch im Verhältnis zu anderen Gemeinschaften. Auch sie besitzt eine gewisse Dynamik, die jedoch durch Grundkonstanten, auch implizite Axiome genannt, begrenzt ist. In Bezug auf die christliche Kirche ist beispielsweise das Bekenntnis zum dreieinigen Gott eine solche Grundkonstante.

Ein Analysemodell kollektiver Identitätskonzeptionen muss zunächst zwei Ebenen unterscheiden. Die erste Ebene kann auch als *formaler Identitätsbegriff* bezeichnet werden, der durch zwei Aspekte gefüllt ist. (1) Die Rede von Identität impliziert zugleich die Benennung der *Differenz* des Bezeichneten von einem anderen. Zur kollektiven Identität einer Gemeinschaft gehört, dass sich diese Gemeinschaft von anderen – vor allem auch verwandten – Gemeinschaften abgrenzt und unterscheiden lässt. (2) Um von einer kollektiven Identität sprechen zu können, muss eine Gemeinschaft über den Moment ihres ersten Entstehens hinaus fortbestehen. Kollektive und (auch personale) Identität impliziert daher *Kontinuität*.

Die Kombination beider Aspekte verlangt, dass sich die Analyse kollektiver Identitätskonzeptionen immer zugleich synchronen und diachronen Relationen der untersuchten Gemeinschaft zuwendet. Sie fragt also, von welchen Denkweisen, Gruppen etc. sich eine Gemeinschaft im untersuchten Zeitraum abgrenzt, und zu welchen Traditionen der Vergangenheit und Hoffnungen der Zukunft sie sich positiv oder negativ in Beziehung setzt. Gerade im Hinblick auf den Kontinuitätsaspekt ist aber wichtig zu bemerken, dass es sich um eine dynamische und nicht um eine statische Kontinuität handelt. Kollektive Identität ist daher immer dynamische Identität. Betrachten wir die beiden genannten Aspekte zusammenfassend, so lässt sich *kollektive Identität als die Summe der verschiedenen Abgrenzungen und Kontinuitäten einer Gemeinschaft unter synchronen und diachronen Gesichtspunkten* bezeichnen.

Doch wie kommt eine kollektive Identität zustande? Welche Instrumente und Medien kann eine Gemeinschaft zur Ausbildung ihrer Identität einsetzen? Wir kommen damit zur zweiten Ebene, die ich als *Identitätskonstruktion* bezeichnen möchte. Ich orientiere mich an einer sozialkonstruktivistischen Wirklichkeitstheorie, die davon ausgeht, dass unsere Wirklichkeit das Produkt sozialer Interaktion und Kommunikation

ist, die das Ziel verfolgt, gemeinsamen Sinn herzustellen. Die erfolgreiche Sinnproduktion einer Gemeinschaft ermöglicht es, von einer kollektiven Identität zu sprechen. Sinnproduktion ist daher zugleich Identitätskonstruktion. Es lassen sich drei Medien unterscheiden, durch die kollektive Identität konstruiert und produziert werden kann. Ich nenne sie *Story, Ethos und Ritus*.⁷

1. Wenn in diesem Zusammenhang von *story* gesprochen wird, so handelt es sich um einen Begriff aus der narrativen Exegese, der aber schon seit längerer Zeit in anderen Kontexten besonders auch in der Psychoanalyse und Theologie verwendet wird.⁸ Als *story* kann einerseits die Grunderzählung einer Gemeinschaft bezeichnet werden, andererseits aber auch die Geschichte und Entwicklung der Gemeinschaft mit ihrer Grunderzählung. Eine solche Grunderzählung kann beispielsweise ein Mythos sein, dessen Interpretation allerdings auch als *story* zur Identitätsbildung benutzt werden kann. Zudem können die unterschiedlichen sozialen Identitäten der Mitglieder als *story*-Elemente instrumentalisiert werden, so gehen beispielsweise gesellschaftlich-kulturelle Aspekte des Hellenismus in die Identitätsbildung des Urchristentums ein. Ob sich eine Gemeinschaft aus Reichen und Armen, aus Sklaven oder Freien, aus Männern oder Frauen, aus Studenten oder Rentnern zusammensetzt, hat Auswirkungen auf ihre kollektive Identität. Auch der Rückgriff auf Lehre und Wirken bestimmter Personen kann als *Story*-Element zur Identitätskonstruktion dienen: zu denken ist beispielsweise an Martin Luther in den lutherischen Kirchen, an Jesus im Matthäusevangelium, an Paulus in den Pastoralbriefen oder an die Bedeutung Willy Brandts für die SPD. *Stories* sind aber nicht nur rückwärtsgerichtet, sondern können auch die Hoffnungen einer Gemeinschaft zum Ausdruck bringen: z. B. die Auferstehung der Toten, die Wiederkunft des Herrn, das Festhalten der CDU am Streben nach der Wiedervereinigung im Nachkriegsdeutschland. Die *story* oder auch Geschichte einer Gemeinschaft setzt sich somit aus verschiedenen Detail-*Stories* zusammen, welche zu einem gemeinsamen Plot als der Grunderzählung in Beziehung gesetzt werden. Durch das Medium *story* antwortet eine Gemeinschaft auf die Fragen: Wo kommen wir her? Wer sind wir? Wo wollen wir hin?

⁷ Vgl. zum Folgenden die von ähnlichen sozialkonstruktivistischen Grundannahmen ausgehenden Ausführungen von Horrell (2005), 83-98.

⁸ Vgl. vor allem Ritschl (1976), 7-41.

2. Das zweite Medium *Ethos* dagegen normiert das moralische Handeln einer Gruppe. Ethos in diesem Sinn kann auch verstanden werden als sozial gebundene Moral. Das Ethos repräsentiert die Gesamtheit des in einer Gemeinschaft geforderten Verhaltens. Es ist zumeist das auffälligste Merkmal einer Gemeinschaft. Allerdings gibt es hinsichtlich des Grades der Partizipation am Gruppenethos durch die Mitglieder Unterschiede. So können z. B. an Inhaber von Ämtern besondere ethische Ansprüche gestellt werden. Im Hinblick auf das Ethos ist zwischen einem inklusiven Ethos, das der Integration einer Gemeinschaft in die Gesellschaft dient, und einem exklusiven Ethos, das Abgrenzung von der Gesellschaft oder anderen Gemeinschaften markiert, zu unterscheiden.
3. Das dritte Medium der Identitätskonstruktion sind die *Riten*. Im Ritus geschieht eine Verdichtung und Stabilisierung der Identität einer Gemeinschaft. Im Ritus wird einerseits das grundlegende Gruppenwissen – also das Medium *story* – in symbolischer Darstellung vergegenwärtigt, woraus andererseits das für die Gruppe signifikante Verhalten – also das *Ethos* – abgeleitet wird. Der solidarisierende Aspekt des Ritus wird dabei bereits rein äußerlich im gemeinschaftlichen Vollzug deutlich. Ein Ritus, wie ich ihn hier verstehe, ist konstitutiv an die Gemeinschaft gebundener Ritus. Riten haben ferner einen institutionellen Charakter, insofern sie Gruppenverhalten internalisieren, sie regelmäßig durchgeführt werden und nach bestimmten Regeln ablaufen, die sich bereits in der Vergangenheit herausgebildet haben. Riten setzen für ihr Verständnis bereits ein relativ ausgeprägtes soziales Beziehungsgefüge voraus.

Durch die drei Medien *Story – Ethos – Ritus* wird kollektive Identität konstruiert und bewahrt. Die Verknüpfung von formalem Identitätsbegriff und diesen Medien der Identitätskonstruktion leistet im Analysemodell die *Organisation der Gemeinschaft*.⁹ Mit dem skizzierten Modell lassen sich z. B. urchristliche Schriften als Identitätskonzeptionen betrachten und analysieren. Die Texte im Neuen Testament wie auch urchristliche Texte außerhalb des Kanons sind generell weniger als Zustandsabbildungen per se zu verstehen, sondern als Versuche, christliches Leben zu formen.¹⁰ Sie

⁹ Unter Organisation werden dabei bei der Analyse urchristlicher Schriften die dort begegnenden Leitungskonzepte betrachtet, vgl. Garleff (2004), 44ff.

¹⁰ Dieser hier vorgestellte Theorieansatz unterscheidet sich maßgeblich von der Aufnahme der Social Identity Theory, welche vor allem in der angelsächsischen neutestamentlichen und patristischen Forschung Aufnahme gefunden hat. Vgl. zur Social Identity Theory die zusammenfassende Darstellung von Reicher, Spears und Haslam (2010), 45–62. Als Beispiel der Aufnahme dieses Ansatzes vgl. Esler (2003), bes. 19–39 und Nguyen (2008). Nguyen widmet sich

haben das Ziel die grundlegenden Ereignisse und Lehren der christlichen Gemeinden für ihren jeweiligen Einflussbereich zu normieren. Die Analyse ihrer jeweiligen Identitätskonzeption sucht nun in diesen Schriften nach Signalen und Hinweisen für die verschiedenen Modellelemente. Solche Signale können etwa die Aufnahme von bestimmten Traditionen, die Nennung von Personen oder Personengruppen, bestimmte Handlungsanweisungen, Amtsbezeichnungen o.ä. sein.

3. Impulse zur kollektiven christlichen Identität bei Paulus

Das vorgenannte Analysemodell an den paulinischen Briefen zu entfalten, kann hier nicht geleistet werden.¹¹ Aber es lassen sich Beobachtungen zusammenstellen, die es erlauben, Aspekte einer paulinischen Konzeption kollektiver Identität zu benennen, welche in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion biblisch-theologische Deutungs- und Handlungsoptionen begründen können. Dabei seien zwei grundsätzliche Beobachtungen vorangestellt. (1) Paulus schreibt Briefe an konkrete Ortsgemeinden und geht in ihnen zunächst auf *ortsgemeindebezogene* Themen ein. Er hat also keine weltumspannende Identitätskonzeption im Blick.¹² Auch wenn er durchaus ortsgemeindeübergreifend von der Gemeinde Gottes (*ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, Gal 1,13; 1Kor 15,9) sprechen kann.¹³ (2) Betrachtet man die einzelnen in den Briefen begegnenden kollektiven Identitätskonzeptionen zusammen, lässt sich eine Entwicklung zeigen. So wird der Gemeinde in Thessaloniki zur Bewältigung der im Wesentlichen durch die Außenbeziehung verursachten Identitätskrise eine Erwählungstheologie entfaltet.¹⁴ Auf Basis dieser Erwählungstheologie entwickelt Paulus zur Lösung der innergemeindlichen Spannung in der korinthischen Gemeinde seine Kreuzestheologie. *Gerd Theißen* und *Petra von Gemünden* legen zudem dar, dass im Römerbrief die überwundenen Krisen in Korinth und Kleinasien nachwirken.¹⁵ Der letzte Brief des Paulus führt daher in besonderer Weise das Grundproblem paulinischer Identität

vor allem der Frage, wie sich die christliche Identität des Individuums auf dessen soziale Beziehungen auswirkt, folgerichtig baut er seine Analyse vom paulinischen Personenbegriff her auf. Eher deskriptiv und ohne Aufnahme von sozialwissenschaftlichen Theorien stellt Campbell (2008) die Konstruktion christlicher Identität im Gegenüber zu antikem Judentum und zur römischen Gesellschaft dar. Eher auf Basis der politischen Theoriebildung untersucht Tofighi (2017) die paulinische Wirkungsgeschichte bei der Ausbildung eines europäischen Selbstverständnisses.

¹¹ Vgl. Horrell (2005).

¹² Vgl. Heckel (2007), 51.

¹³ Gegen Heckel, ebd., Anm. 30.

¹⁴ Vgl. Börschel (2001), bes. 71ff. Zur Erwählungstheologie im 1Thess vgl. Becker (1998), 138-148.

¹⁵ Theißen und Gemünden (2016), 99-104.

tätskonzeption einer Lösung entgegen, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen ebenso wie das heilsgeschichtliche Verhältnis zwischen Christusgläubigen und dem Volk Israel (vgl. Röm 9-11).

3.2. Kreuzestheologie und soziale Integration im Herrenmahl (1Kor 11)

Bei der Betrachtung kollektiver Identität ist es notwendig, die Unterscheidung von innen und außen einer Gruppe mitzudenken, ihre Konstitution wird einerseits durch eine Sprache der Integration bzw. Zugehörigkeit, andererseits durch Formulierung der Abgrenzung und Exklusion erzeugt. So bezeichnet Paulus die Glieder seiner Gemeinden in den Präskripten seiner Briefe als »Heilige« oder »Geheiligte« (1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Phil 1,1; Röm 1,7), eine Bezeichnung, die aber auch sonst in Bezug auf die Christen angewendet wird (z. B. Röm 15,25f; 1Kor 16,1.15). Zur Sprache der Integration gehören auch die Anreden »Brüder« oder Formulierungen, welche die Mitglieder einer Gemeinde als von Gott besonders geliebt qualifizieren (z. B. Röm 1,7; 1Thess 1,4; 2Kor 5,14). Die Mitglieder der Gemeinde sind zudem von Gott *erwählt, vorherbestimmt und berufen* (vgl. Röm 8,30; 1Thess 1,4; 1Thess 2,12). Sprache der Abgrenzung dagegen markiert das Innen und Außen. Besonders deutlich wird dies im Kontext der Behandlung von Rechtsstreitigkeiten in 1Kor 6. Christen sollen ihr Recht untereinander nicht unter den »Ungerechten« suchen (1Kor 6,1.9) oder vor »Ungläubigen« (1Kor 6,6). Auch der Lasterkatalog in 1Kor 6,9-10 (vgl. 1Kor 5,11) lässt sich entsprechend verstehen. Ja, Paulus unterscheidet gar implizit zwischen den Guten in der Gemeinde und den Bösen »draußen« (1Kor 5,13).

Zur Wirklichkeit kollektiver Identität gehört aber im paulinischen Missionsfeld, dass die neugegründeten Gemeinden sich nicht gänzlich von der Außenwelt ablösen können. Schon die sozialen Identitäten der Gemeindeglieder stehen mit unterschiedlichen Bezügen in lebendigen Beziehungen zur heidnisch-hellenistisch-römischen Außenwelt. Korinthische Christen kaufen auf dem Markt ein (1Kor 8), geraten in Konflikt mit Nicht-Christen (1Kor 5) und haben nichtchristliche Ehepartner (1Kor 7), ja manche nehmen wohl noch immer am Götzenopfermahl teil (vgl. 1Kor 10,20-22). Unter den dargestellten Gesichtspunkten zeigt sich, dass kollektive Identität zwar durch Selbst- und Fremdbezeichnungen markiert werden kann, allerdings schon durch die vielfältigen sozialen Beziehungen des Einzelnen in der gesellschaftlichen Umwelt beeinflusst ist. Eine kollektive Identität in Reinform kann es daher in einem offenen (nicht sektiererischen) Gemeindeverständnis nicht geben.

Nun belässt es Paulus nicht bei reichen Chiffren der Abgrenzung oder Integration, sondern verfolgt in seinen Briefen das Ziel, die Stabilität der Gemeinschaft und damit das Wir-Bewusstsein zu stärken. Exemplarisch verdeutlichen will ich dies an der Funktion der Herrenmahlsparadosis in 1Kor 11,23-26, an welcher zugleich der Zusammenhang zwischen *Story, Ethos und Ritus* entsprechend dem dargestellten Analysemodell kollektiver Identität deutlich wird.

In 1Kor 11,17-34 behandelt Paulus das Problem der auftretenden Spaltungen innerhalb der korinthischen Gemeinde. Die reicheren Christen in Korinth beginnen bereits vor der eigentlichen sakramentalen Gemeindefeier mit einem Sättigungsmahl, dessen Speisen für das sakramentale Mahl bestimmt gewesen waren.¹⁶ Die reichen Christen haben ein mangelndes Gemeinschaftsbewusstsein. Um dieses Bewusstsein zu stärken, zitiert Paulus in 11,23-26 die Herrenmahlsparadosis, wobei V.23 erkennen lässt, dass sie den Korinthern bereits aus der Missionspredigt bekannt ist und somit zum Fundament der gemeinsam *story* gehört. Ihre Zitation weist Analogien zur paulinischen Argumentation in 1Kor 1,13 und 15,3ff auf, insofern auch hier Teile der Missionsverkündigung zitiert (1Kor 15) oder angesprochen werden (1Kor 1). Es geht Paulus an allen drei Stellen darum, einen Konflikt in seiner Substanz anzusprechen und daraus schließlich ein entsprechendes Ethos zu folgern,¹⁷ welches der Auferbauung der Gemeinde dient.

Die Tradition setzt damit ein, dass sie den Zeitpunkt benennt, an dem Jesus das letzte Mahl gefeiert hat »*Der Herr Jesus, in der Nacht, da er übergeben ward.*« (ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίθετο, 23b). Die Rekonstruktion des Geschehens bei Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern braucht hier nicht erörtert zu werden, wichtig ist vielmehr, dass mit dieser Zeitangabe an die Passion Jesu erinnert wird. Es handelt sich also nicht um ein beliebiges Gemeinschaftsmahl, dass der Kyrios mit seinen Jüngern abhält, sondern es wird schon durch diese eröffnende Bemerkung ein Bezug zu Jesu Tod hergestellt.¹⁸ Auf die Zeitangabe folgt die Schilderung der Handlung Jesu: Er nahm das Brot, dankte, brach es und sprach: »*Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird.*« (24a). Eindeutig ist auf den Gabecharakter hingewiesen. Man könnte also bereits hier die Forderung an die reicheren Christen verorten, die mitgebrachten Speisen zu teilen. Doch wäre das zu einfach, denn *σῶμα* (dt. Leib) begegnet in 1Kor 10,16ff im Zusammenhang mit der Herrenmahlsüberlieferung. Dort wird das beim Gemeindegemahl gebrochene Brot als die Gemeinschaft des Leibes Christi identifiziert. Auch

¹⁶ Vgl. Theißen (1989), 294f.; zur Gestalt des korinthischen Herrenmahls vgl. ferner Lampe (1991), 183-213 sowie Klinghardt (1996), 276-295.

¹⁷ Ähnlich auch Schrage (1999), 9.29.

¹⁸ Ähnlich Bornkamm (1959), 146.

im Kontext von 1Kor 10,1-22 geht es um die Gefahr der Spaltung der Gemeinde, so sind die in 10,1-13 verarbeiteten Motive aus der Exodustradition (vgl. Ex 13,21; 14,21f; 16,4.14-18; Ex 17,6; Num 20,1-13; Ex 32,6) bei Philo (Leg All II 86) und Josephus (Ant Jud 3.295) als Beispiel für Spaltungen interpretiert.¹⁹ Diese alttestamentlichen Motive werden als Typologien in die Argumentation in 1Kor 10 aufgenommen und auf die Problematik der Differenzen hinsichtlich der Haltung zum Götzenopferfleisch herangezogen. Diese scheinen zwar nicht zu *σχίσματα* (Spaltungen) in Korinth geführt zu haben, gefährden aber dennoch die Einheit der Gemeinde. Die traditionellen Formeln in 10,16f haben nun alle einen Bezug zur Einheit mit Christus: Der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, das gebrochene Brot die Gemeinschaft mit seinem Leib. Der Genuss des Herrenmahls führt in die Gemeinschaft mit Christus, doch er ist noch mehr, wie in Bezug auf das *eine* Brot ausgeführt wird: »*Denn ein Brot ist's. So sind wir, die vielen, ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben.*« (ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν, 1Kor 10,17). Der Wechsel in die erste Person Plural verdeutlicht, dass es nicht nur um die Gemeinschaft mit Christus geht, sondern dass das gemeinsame Essen des Brotes aus den Teilnehmenden *einen* Leib herstellt. Kann also jemand nicht an dem Brot partizipieren, wird er aus der Gemeinschaft ausgeschlossen bzw. ist nicht in sie integriert.

Mit der Erwähnung der Identifikation des gebrochenen Brotes als Leib Christi (σῶμα 11,24) wird auch an 10,17 (ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, dt. s.o.) erinnert. So gesehen symbolisiert das Brot nicht nur den Kreuzesleib Christi, sondern auch die Gemeinschaft. Das Brot, das die Gemeinde beim Mahl bricht, ist die Gemeinde (vgl. 1Kor 12,26). Das Brotwort erinnert somit an die Konstitution der Gemeinde durch die Hingabe Jesu,²⁰ was zur theologia crucis in 1Kor 1-4 passt. Das gottesdienstliche Mahl in Korinth erinnert an diesen Ursprung der Gemeinde. Der Anamnesis-Befehl (V.24b) ist damit nicht nur Forderung für die Zukunft, sondern zugleich Deutung der Gegenwart des Mahlvollzugs.

An den ersten Anamnesis-Befehl schließt sich das Kelchwort an (V.25): »*Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut.*« (Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). Zwei Dinge sind hinsichtlich der angestrebten Lösung wichtig: Mit dem Tod Jesu Christi fängt eine neue *heilsgeschichtliche* Periode an – der neue Bund, welche in der Hingabe des Herrn selbst begründet ist. Jesus gibt sein Blut – sein Leben. Es fehlt allerdings das »für euch«, das beim Brotwort genannt wird. Das Passionsgeschehen wird durch das Kelchwort in diesem Sinn weiter zugespitzt. Die Lebenshingabe und

¹⁹ Mitchell (1991), 250ff.

²⁰ Vgl. Käsemann (1986), 23.

damit die »Erniedrigung« bzw. der Statusverzicht Jesu sollen beim Herrenmahl erinnert werden (vgl. 25c).

Der Schluss der Herrenmahlsparadosis fasst Brot- und Kelchwort zusammen und stellt eine Verbindung zwischen beiden her: »Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (V.26). Brot und Kelch werden also abschließend explizit auf den Tod gedeutet. Entsprechend der Deutung des Essens des Brotes als Konstitution der Gemeinschaft und des Verständnisses des Kelchwortes als Ausdruck von Lebenshingabe und Statusverzicht Jesu ist die sakramentale Versammlung der Gemeinde Abbild und Symbol dieses Geschehens.²¹ Es ist die Konstitution einer neuen Gemeinschaft, die allerdings einen vorläufigen Charakter hat (ἄχρι οὗ ἔλθῃ, dt. bis er kommt, 26c).

Aus dieser Zitierung der Herrenmahlsparadosis sollen die Korinther die Konsequenzen hinsichtlich ihres Verhaltens in der Gemeinde ziehen. Der sich anschließende V.27 mahnt, dass wer unwürdig esse und trinke, sich am Leib und Blut des Herrn schuldig mache. Dabei wird man das unwürdige Essen wohl am ehesten mit dem Verhalten in 11,18-20 in Verbindung bringen. V.27 greift also zurück auf den Anfang. Ἀναξίως (dt. unwürdig) meint nicht die Würde der Teilnehmer, sondern qualifiziert den Modus der Partizipation. Im Rückbezug auf V.21f ist das unwürdige Essen und Trinken näher als Essen des eigenen Mahls und Beschämung der Schwachen zu bestimmen.²² Die ethische Lösung des Problems liegt damit in V.23-26. Die Konsequenzen für das angemessene Verhalten werden in V.28-34 genannt.

V.28 mahnt zur Selbstprüfung. Die Korinther sollen selbst ihr angemessenes Verhalten finden. Entscheidend ist aber, dass man die bisherige Praxis verlässt, denn sie entspricht dem unwürdigen Essen in V.27 und wer dementsprechend isst, isst sich selbst zum Gericht (V.29). Das μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (dt. dass er den Leib nicht achtet, V.29) ist wohl im Sinne der Unterscheidung des Leibs Christi zu verstehen und meint den Kreuzesleib Christi mit seiner soteriologischen Bedeutung, aber auch die ekklesiologische Dimension des Leibgedankens.²³ Diese Interpretation von σῶμα (Leib) im Horizont von 10,16f kann durch den fehlenden Zusatz τοῦ Χριστοῦ (Christi) begründet

²¹ Schrage (1999), 47: »Es bestätigt sich erneut, daß die Korinther im ganzen Brief immer wieder vom Kreuz und der Parusie her zur Ordnung gerufen werden.«

²² Entsprechend urteilen Conzelmann (1969), 238; Kollmann (1990), 48; Schrage (1999), 48.

²³ So auch Bornkamm (1959), 169, der in der Wendung διακρίνων τὸ σῶμα ebenfalls von den Einsetzungsworten (wie auch von 1Kor 10,16f.) her argumentierend den Sinn sieht: »den Leib unterscheiden, Christi Leib in seiner Besonderheit achten, das heißt verstehen, daß der für uns hingebene und im Sakrament empfangene Leib Christi die Empfangenden zum »Leib« der Gemeinde zusammenschließt und sie in der Liebe füreinander verantwortlich macht.« Vgl. Hahn (1986), 309; vgl., Schrage (1999), 51.

werden.²⁴ In Konsequenz der obigen Bestimmung des Gehalts der Herrenmahlsparadosis scheint es sich anzubieten, den Gerichtsgedanken, der negativ konnotiert ist, dahingehend zu interpretieren, dass das unwürdige Essen des Brotes – also die Praxis der reicheren Korinther – nicht in die Gemeinschaft des Leibes Christi führt, weil der Leib Christi gar nicht erst konstituiert wird. Das Einnehmen des Herrenmahls ist in diesem Sinne wirkungslos und gefährlich, denn es schädigt die Gemeinschaft als Ganze (V.30).²⁵ Die Selbstprüfung der Korinther mahnt Paulus erneut in V.31 an. Schließlich schlägt Paulus selbst einen konkreten Lösungsansatz vor: Die Korinther sollen mit dem Essen aufeinander warten. Ein gleichzeitiger Beginn aller Gemeindeglieder beim Mahl verhindert die Spaltungen aus V.18-20, denn die gespensete Speise würde unter allen verteilt. Wer dennoch so viel Hunger hat, dass er nicht mit dem Essen warten kann, der soll bereits zuhause essen, damit er nicht die Konstitution der Gemeinde gefährdet.

Die paulinische Lösung des korinthischen Problems beim Herrenmahl geschieht entsprechend der Lösung des Spaltungsproblems in 1Kor 1,10ff unter Heranziehung zentraler Inhalte der Missionspredigt. Ist es dort die Taufe, die Paulus zur Kritik der Parteiparolen diente und der Verweis auf die Kreuzigung Jesu, so ist es in 1Kor 11 der Gebrauch der Herrenmahlsparadosis, deren kultätologische Form²⁶ und Bedeutung zur Regulierung der Gemeindepraxis dient. Auch sie erinnert an das Passionsgeschehen und passt daher zum Argumentationshorizont der Kreuzestheologie in 1Kor 1-4. Paulus argumentiert insofern im 1Kor einheitlich vom Kreuz Christi her und zieht daraus die ethischen Anweisungen, die darin bestehen, dass zwar alles erlaubt ist, aber nicht alles zum Guten dient (6,12 = 10,23). Das Gute aber ist der Aufbau der Gemeinde als Leib Christi, der nur möglich ist, wenn der sozial Starke auf seinen Status in der Gemeinde verzichtet, und sich in seinem Verhalten rücksichtsvoll verhält. Das Ethos der korinthischen Gemeinde ist insofern exklusiv integrierend, als dass es *in* der Gemeinde die sozialen Unterschiede der hellenistischen Umwelt aufhebt. Es bleibt aber gleichwohl gesellschaftlich inklusiv-offen, als dass es die Aufhebung der sozialen Ordnung nicht generell fordert (vgl. 1Kor 7). Die *story* des Kreuzes und der Passion Jesu Christi führt zum Ethos. Das Ethos allerdings prägt die *story* der Gemeinde insofern, als dass es über die Zukunft*story* der Gemeinde entscheidet (vgl. 11,27-32). Der Ritus konstituiert die Gemeinde als solche aufgrund der *story* und damit den Raum, in dem das

²⁴ So Kollmann (1990), 49.

²⁵ Vgl. Lindemann (2000).

²⁶ Vgl. Hahn (1986), 303; vgl. dagegen Schrage (1999), 29.

exklusive Ethos erfahrbar wird.²⁷ Story, Ethos und Ritus sind somit nicht voneinander zu trennen, sie sind lediglich drei zu unterscheidende Aspekte des Gemeindelebens. Ohne die *story* gebe es weder den Ritus noch das Ethos. Fände die *story* keinen Ausdruck im Ethos, käme es wohl weder zur Konstitution des Ritus noch zum Erhalt der *story*. Ohne den Ritus wiederum gebe es keinen Raum, in dem die *story* erinnert würde und das exklusive Ethos explizit würde. Das Verhältnis von *story*, Ethos und Ritus ist also durch Interdependenz bestimmt.

Paulus liegt im ersten Korintherbrief daran, die innere Einheit der Gemeinde zu stärken. Dazu zieht er fundamentale *stories* bzw. Traditionen aus der Missionspredigt heran. Zugleich grenzt er die Gemeinde klar von denen »draußen« ab. Dennoch ist die kollektive paulinische Identitätskonzeption keine des hermetischen Rückzugs aus der Welt, selbst wenn diese in den Lasterkatalogen (1Kor 5,11; 6,9-10) negativ beschrieben ist. Denn Paulus macht in der Aufnahme und auch der Lösung der korinthischen Probleme bewusst, dass die soziale Identität der Christen sich nicht von ihrer heidnischen hellenistisch-römischen Umwelt abgrenzen lässt. Besonders deutlich wird dies bei der Frage der Ehe von Christen und Nichtchristen in 1Kor 7. Paulus sagt ausdrücklich, dass diese bestehenden Ehen nicht aus religiösen Gründen geschieden werden sollen. Vielmehr werden die nichtchristlichen Ehepartner geheiligt durch die christlichen Ehepartner (vgl. 1Kor 7,12-14). Eine Scheidung ist aus Sicht des Apostels nur dann durchzuführen, wenn der nichtchristliche Partner es verlangt (1Kor 7,15).

3.3. Ethnische Integration bei Paulus

Am Beispiel des 1. Korintherbriefes und insbesondere der Herrenmahlsparadosis wurde bislang Paulus' Versuch, die verschiedenen sozialen Identitäten in eine kollektive Identität zu integrieren, dargestellt. Ein Sonderfall sozialer Identität aber ist die Integration kultureller ethnischer Identitäten in eine kollektive Identitätskonzeption. Im Unterschied zum Galater- und Römerbrief spielt das Verhältnis zwischen Judenchristen und Heidenchristen im 1. Korintherbrief nur eine untergeordnete Rolle. Und dennoch sind die auch dort begegnenden Probleme der Inkulturation der christlichen Gemeinde in die hellenistisch-römische Stadtkultur eine wesentliche Folie zum Verständnis des innerchristlichen Verhältnisses zwischen Juden- und Heidenchristen. An diesem Verhältnis lässt sich zugleich erkennen, welche Handlungsoptionen der Apostel empfiehlt, wenn es darum geht, fremde kulturelle Einflüsse in das Gemeindeleben zu integrieren und damit eine neue kulturell-religiöse Identität zu konstituieren.

²⁷ Vgl. Wolter (1997), 434.

Auch im nachpaulinischen Christentum ist diese Verhältnisbestimmung, ja die Integration bei bleibender Differenz, die größte Herausforderung und zugleich Leistung des Urchristentums.²⁸ Die Verhältnisbestimmung zwischen Juden- und Heidenchristen ist das mitlaufende Thema in der paulinischen Korrespondenz. Ausgangspunkt ist einerseits die Aufteilung der Mission zwischen Petrus (Judenchristen) und Paulus (Heidenchristen) auf dem Jerusalemer Apostelkonzil (vgl. Gal 1,7-8), der die grundsätzliche Anerkennung des paulinischen Apostolats samt seiner Völkermission durch die Jerusalemer Gemeindeführung vorausging (vgl. Gal 1,3-6). Andererseits aber kam es beim sog. Antiochenischen Zwischenfall zum Bruch in der gemischten Gemeinde in Antiochia, wobei Paulus rückblickend besonders das Verhalten des Petrus hervorhob, der auf Druck der »Leute des Jakobus« die Einheit der Gemeinde – bestehend aus Juden- und Heidenchristen – aufhebt (vgl. Gal 2,11-14).²⁹ Paulus jedoch hält an dieser Einheit der Gemeinde grundsätzlich christologisch fest, in dem er die Gesetzesobservanz für die Judenchristen zwar nicht in Frage stellt, aber eben die Zugehörigkeit zu Christus zum Kriterium der Einheit macht (vgl. Gal 2,20; 3,26).

Dennoch begegnet im Galater- und im Philipperbrief scharfe Polemik gegen die Judaisten³⁰, die aber auf die Gegner seiner christologischen Position zielt, denn gleichzeitig lassen sowohl der Galaterbrief als auch vor allem der Römerbrief deutlich das Anliegen erkennen, dass die christliche Gemeinde verschiedene ethnische wie auch soziale Identitäten zusammenhalten kann, ohne dass deren Unterschiedenheit aufgehoben wird. An den verschiedenen Einlassungen des Apostels zur Essensthematik wird der Zusammenhang zwischen sozio-ethnischer und kollektiver Identität deutlich. Argumentationsanker ist dabei einerseits Christus als Kriterium der Einheit, andererseits die zunehmende Entfaltung der Rechtfertigungslehre. Denn Juden- und Heidenchristen leben unter demselben Gott. So zieht Paulus aus seiner Rechtfertigungslehre in Bezug auf die Gottesbeziehung die transethnische Schlussfolgerung: »*Oder ist Gott allein der Gott der Juden? Ist er nicht auch der Gott der Heiden? Ja gewiss, auch der Heiden. Denn es ist der eine Gott, der gerecht macht Juden aus dem Glauben (ἐκ πίστεως) und die Heiden durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως).*« (Röm 3,29-30). Trotz dieser theologischen Erkenntnis kommt es im Vollzug des christlichen Gemeindelebens gerade im Kontext der Mahlfeiern immer wieder zu Differenzen darüber, wie das jüdische Gesetz befolgt werden soll. Dies ist insofern nachvollziehbar, als dass Mahlfeiern im

²⁸ Für die Ausgleichsbemühung des nachpaulinischen Judenchristentum vgl. Garleff (2004), 326f.

²⁹ Zum Geschehenszusammenhang vgl. Becker (1998), 99-104.

³⁰ Als Judaisten werden in der Regel jene Gegner der paulinischen Mission bezeichnet, die auch von den Heiden ein Festhalten am jüdischen Gesetz, insbesondere auch an der Beschneidung, fordern.

Gegensatz zum Initiationsritus Taufe konstitutiv gemeinschaftsbezogene Riten sind. In der Mahlfeier wird die in der Taufe zugesprochene individuelle Zugehörigkeit kollektiv erfahrbar – ethnisch-kulturelle Unterschiede werden dabei real anschaulich.

Im Galaterbrief weist Paulus einseitig und verständnislos die rituellen Spaltungen in Essensfragen zurück. Gegen seine judaistischen Gegner entfaltet er eine persönliche Apologie mit *story*-Charakter. Die Schilderung seines Damaskuserlebnisses (Gal 1,10-24), der Anerkennung seines Apostolats (Gal 2,1-6) und der Aufteilung der Missionsgebiete (Gal 2,7-10) dient letztlich dazu seine radikal-universalistische Haltung im Rahmen des antiochenischen Zwischenfalls darzulegen und zugleich auch als Abwehr der judaistischen Gegner, welche offensichtlich eine deutliche Abgrenzung der Judenchristen von den Heidenchristen propagieren.

Im Kontext der o.g. Entwicklung des paulinischen Identitätskonzepts bildet 1Kor 8-10 einen wichtigen Schritt. Der Konflikt um das Götzenopferfleisch ist nicht auf die Spannung Judenchristen vs. Heidenchristen engzuführen. Vielmehr argumentiert Paulus allgemeiner und identifiziert die Schwachen wohl unter beiden Gruppen (vgl. 1Kor 10,32: *Erregt keinen Anstoß, weder bei den Juden noch bei den Griechen noch bei der Gemeinde Gottes.*). Auch die Darstellung, dass einige bisher an Götzen gewöhnt waren und daher das Fleisch als Götzenopfer essen (1Kor 8,7), lässt nicht automatisch auf eine der beiden Gruppen schließen, sondern ist vielmehr auf beide anwendbar. Dennoch bereitet Paulus hier m.E. seine im Römerbrief dargelegte verbindende Sicht vor.

Für die kollektive Identitätskonzeption ist dabei entscheidend, dass die Gemeindeidentität inklusiv und nicht exklusiv verstanden wird. Paulus kann in 1Kor 8 verschiedene Stufen der Erkenntnis zulassen, weil er um die Geschichte der einzelnen Gemeindeglieder weiß. Er formuliert geradezu eine Art Ethos der Rücksichtnahme auf den Schwachen, denn das Ziel innergemeindlichen Handelns ist die Auferbauung der Gemeinde. Diese geschieht aber nicht vorrangig durch Erkenntnis, sondern durch Liebe (vgl. 1Kor 8,1). Am Beispiel seines eigenen Apostelverständnisses legt er dar, dass es um der Gemeinschaft willen notwendig ist, sich mit den Schwachen zu identifizieren: »Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne.« (1Kor 9,22a) Dass Paulus sich dabei christliche Identität nur als eine transethnische vorstellen kann, zeigen die Verse zuvor. Auch wenn er sich auf die Heidenmission konzentriert, so dient seine persönliche Rücksichtnahme doch dazu, Juden – jene mit und jene ohne Gesetz – zu gewinnen (vgl. 1Kor 9,20f), ja er kann sagen: »Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.«

In Röm 14 geht Paulus erneut auf die Essenproblematik ein. Sie ist hier sachlich deutlich anders gelagert. Im Galaterbrief ging es in Bezug auf den antiochenischen Zwischenfall um das Miteinanderessen von Juden und Heiden. Im Korintherbrief vor allem um die religiöse Bestimmung des Fleisches. In Röm 14 geht es nun darum, dass einige Gemeindeglieder überhaupt kein Fleisch essen.³¹ Offensichtlich üben die Schwachen in Vorbereitung auf das Reich Gottes Askese, welche offensichtlich moralisch begründet ist. Paulus aber argumentiert hier nicht einfach ethisch, sondern begründet das Ethos des Nicht-Richtens mit dem Verweis auf die Rechtfertigungslehre (*»Wer isst, der verachte den nicht, der nicht isst; und wer nicht isst, der richte den nicht, der isst; denn Gott hat ihn angenommen.«*, Röm 14,3) und auf das Kreuzesgeschehen (vgl. Röm 14,9). Paulus zieht also zur Begründung zentrale christologische und eschatologische Glaubensinhalte heran, von denen er das Ethos ableitet. In deren Horizont sind die konkreten Lebensformen relativiert, denn das Reich Gottes ist »nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist« (Röm 14,17). Die Christen sollen einander nicht richten und beurteilen, vielmehr sollen sie aber so leben, dass ihr Handeln dem Nächsten gefalle, dem Guten diene und zur Erbauung beitrage (Röm 15,2).

Paulus ist in seinen Briefen – insbesondere im Römerbrief – bestrebt, eine kollektive christliche Identität zu beschreiben, welche im Christusergebnis gründend verschiedene ethnische und soziale Identitäten einschließt, ohne deren Differenzen aufzulösen.³² In seinen Briefen leuchtet dabei die Vision eines Christentums auf, dass sich einerseits in bestehende Kulturräume inkulturieren kann, das andererseits aber zumindest im implizit an mehrere Gemeinden adressierten Römerbrief transethnische und transkulturelle Integrationskraft besitzt.

4. Identitätsbewusstsein und Integration

Was lässt sich aus diesen Skizzen kollektiver Identitätskonzeption in den paulinischen Briefen für den gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs gewinnen?

In Bezug auf die wertebezogenen gesellschaftlichen Diskurse der Gegenwart, die implizit eine normative kollektive Identität behaupten – sei es als Leitkultur, sei es »christlich-jüdisches Abendland«, sei es als deutsche Identität u.ä. – fällt auf, dass Paulus wohl in seinen Briefen konkrete Handlungsoptionen darlegt, diese allerdings

³¹ Zu den sozialen und politischen Hintergründen dieses Fleischverzichts vgl. Theißen und Gemünden (2016), 344–350.

³² Vgl. dazu ausführlich Esler (2003).

christologisch und theologisch begründet. Er verweist dabei auf die Taufe (z. B. Gal 3,26), auf die Christusbeziehung (z. B. Gal 2,20) oder auf die Kreuzestheologie (1Kor 11,23-26; Röm 14,9). Ein entsprechender Bezug ließe sich auch an anderen neutestamentlichen Schriften zeigen.

Wer sich also auf das Christentum und seine Werte als Identitätsmarker beruft, der kann dies mit der Bibel nicht tun, ohne damit auch die fundamentalen stories des Christentums aufzugreifen. Zu diesen gehören neben Kreuz und Auferstehung, neben dem Bundschluss beim Abendmahl und dem universalistischen Taufbefehl auch ein den Partikularismus überwindender transethnischer Universalismus sowie ein konstitutiver Rückbezug auf die Migrationserzählungen des Alten Testaments.

Zugleich ist aus biblisch-exegetischer Sicht in den gesellschaftlichen Diskurs das Momentum der dynamischen Identität einzuspielen. *Eine kollektive christliche Identität lässt sich nach den Quellen des Urchristentums nur als eine Diskursidentität beschreiben.* Paulus entwickelte in seinen Briefen nicht nur seine Theologie und seine Kommunikationsstrategie weiter, sondern eben auch sein Gemeindeverständnis. Im nachpaulinischen Christentum der zweiten und dritten Generation lässt sich in den urchristlichen Schriften ein Identitätsdiskurs beobachten, der vielfältige intertextuelle Bezüge aufweist. Schon aufgrund dieser Quellenlage ist es problematisch, essentialistisch von einer kollektiven christlichen Identität zu sprechen. Dies gilt auch deshalb, weil die kollektiven Identitäten wesensmäßig immer aus unterschiedlichen sozialen Identitäten der sie bildenden Individuen bestehen. Schon diese sprengen im Urchristentum wie in der Gegenwart jeden Versuch der sektenmäßigen oder identitären Abgrenzung.

Bibliographie

Assmann, Jan. 1999. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.

Becker, Jürgen. 1998. *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bornkamm, Günther. 1959. Herrenmahl und Kirche bei Paulus. In: *Studien zu Antike und Urchristentum*, hg. von Günther Bornkamm. Göttingen: Kaiser.

Börschel, Regina. 2001. *Die Konstruktion einer christlichen Identität: Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt*. Berlin: Philo.

Campbell, William S. 2008. *Paul and the Creation of Christian Identity*. London: T&T Clark.

Conzelmann, Hans. 1969. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Emcke, Carolin. 2018. *Kollektive Identitäten: Sozialphilosophische Grundlagen*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch.

Esler, Philip Francis. 2003. *Conflict and Identity in Romans*. Minneapolis: Augsburg Books.

Garleff, Gunnar. 2004. *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief*. Münster: LIT.

Grünstäudl, Wolfgang. 2017. Ertragene Alterität. Anmerkungen zur theologischen Differenzkonstruktion in frühchristlicher Literatur. In: *Konstruktionen individueller und kollektiver Identität (II): Alter Orient, hellenistisches Judentum, römische Antike, Alte Kirche*, hg. von Eberhard Bons und Karin Finsterbusch, 217–240. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hahn, Ferdinand. 1986. Herrenmahl und Herrengedächtnis bei Paulus. In: *Gesammelte Aufsätze I*, hg. von Ferdinand Hahn, 303–313. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heckel, Th. 2007. Die Identität des Christen bei Paulus. In: *Identität. Biblisch-theologische Schwerpunkte*, hg. von Alexander Deeg, Stefan Heuser, Arne Manzeschke, und Christoph Baumgartner, 41–65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Horrell, David G. 2005. *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.

Käsemann, Ernst. 1986. Anliegen und Eigenart der Paulinischen Abendmahlslehre. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen: Auswahl*, hg. von Ernst Käsemann, 9–32. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Klinghardt, Matthias. 1996. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen: Francke.

Kollmann, Bernd. 1990. *Ursprung und Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lampe, Peter. 1991. Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34). *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 81: 183–213. doi:10.1515/zntw.1991.82.3-4.183.

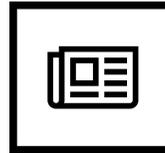
Lindemann, Andreas. 2000. *Der Erste Korintherbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Mitchell, Margaret Mary. 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: Westminster John Knox Pr.
- Nguyen, V. Henry T. 2008. *Christian Identity in Corinth*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pöttner, Martin. 2003. Formatives Christentum. Erwägungen zu einer historisch-semiotischen Konzeption. In: *Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft*, hg. von Oda Wischmeyer, 165–183. Tübingen: Francke A.
- Reicher, Stephen, Russell Spears und S. Alexander Haslam. 2010. The Social Identity Approach in Social Psychology. In: *The SAGE Handbook of Identities*, hg. von Margaret Wetherell und Chandra Talpade Mohanty. London: SAGE Publications.
- Ritschl, Dietrich. 1976. *Story als Rohmaterial der Theologie*. München: Chr. Kaiser.
- Schrage, Wolfgang. 1999. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, EKK, Bd.3/7, Der erste Brief an die Korinther*. Neukirchen-Vluyn: Patmos.
- Strecker, Christian. 2013. Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung. In: *Religionsgemeinschaft und Identität: Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, hg. von Markus Öhler, 113–167. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theißen, Gerd. 1989. Soziale Integration und Sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34. *Studien zur Soziologie des Urchristentums* 19: 290–317. doi:10.2307/1560014.
- Theißen, Gerd und Petra von Gemünden. 2016. *Der Römerbrief: Rechenschaft eines Reformators*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tofighi, Fatima. 2017. *Paul's Letters and the Construction of the European Self*. New York: T&T Clark.
- Wolter, Michael. 1997. Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden. *New Testament Studies* 43, Nr. 3: 430–444. doi:10.1017/S0028688500016982.



BRUGGE

BRUGGE



Tagungsbericht »Identität.Macht.Verletzung«

NINA SCHMIDT

Evangelische Akademie zu Berlin

n.schmidt@eaberlin.de

Für mehr Pluralität im Identitätsbegriff. Ein Bericht von einer Tagung im Oktober 2018.

Die Tagung »Identität.Macht.Verletzung«, die Anfang Oktober 2018 in Berlin stattfand, wurde ausgerichtet von *narrt*, dem Netzwerk für rassismuskritische und antisemitismuskritische Religionspädagogik und Theologie (<https://narrt.eaberlin.de/>). An der Tagung teilgenommen haben sowohl beruflich und ehrenamtlich Tätige aus verschiedenen Bereichen kirchlicher Praxis als auch Wissenschaftler_innen aus Theologie und (Religions-)pädagogik.

Im Fokus der Tagung stand die Ambivalenz des »nicht mit und nicht ohne Identität«: Die rassismuskritischen Reflexionen von Identitätskonstruktionen auf der einen Seite und die Sensibilisierung für die Möglichkeit des Widerständigen in Identitätskonstruktionen auf der anderen. Zudem wurden internationale Perspektiven (schwarze Theologie aus den USA) wie auch historische Perspektiven (NS-Geschichte) diskutiert und so die gewaltbelastete Vergangenheit und deren Bearbeitungsformen in die gegenwärtigen Debatten eingebracht.

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 117–119

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24217](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24217)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.55ECC992](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.55ECC992)

OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

Der Einstieg der Tagung war in seiner Vielschichtigkeit brisant und spannend. Die unterschiedlichen Vorträge hatten sehr unterschiedliche Perspektiven auf die Produktivität von Identitätskonzepten. Paul Mecheril (Institut für Pädagogik, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg) begann mit einer Reflexion des Veranstaltungsortes und führte aus, dass in dieser Linie Rassismuskritik auch immer Kritik am eigenen Wohlstand und an der eigenen gesättigten intellektuellen Perspektive sein müsse. Solche Kritik müsse auch die Bildung an Schule und Universität in den Blick nehmen, die in vielen Bereichen den Blick auf die eigene Verstrickung eher verstelle als bearbeitbar mache. Albrecht Grözinger (Praktische Theologie, Universität Basel) zeigte, dass das Abendland historisch zwar eine gewaltförmige Formation war, gleichzeitig aber auch viel, auch manchmal gelebtes, Potential für Multilateralität, Anerkennung von Diversität und Individualität, sowie Transkulturalität und Transnationalität habe. Grözinger zu Folge sei das Potential zu wertvoll, um die Verwendung des Begriffs »Christliches Abendland« den neuen nationalistischen Strömungen in Europa zu überlassen. Yael Kupferberg (Technische Universität Berlin, Zentrum für Antisemitismusforschung) kritisierte mit einer Melange aus Kritischer Theorie und jüdischer Theologie jede Festlegung von Individuen auf eine festgezurrte Identität. Schon der Gottesname: »Ich werde sein, der ich sein werde«, verweigere sich wie das Bilderverbot einer Fixierung von Gottes- und damit auch von Menschenbildern. Sowohl die Kommentare von Max Czollek (Schriftsteller, Berlin) und Léontine Meijer-van Mensch (Programmdirektorin, Jüdisches Museum Berlin) wie auch die anschließende Podiumsdiskussion suchten nach Formen, wie diese Volatilität in Bildungskontexten zu realisieren wäre. Auch die Frage, wie das Bewusstsein für den je eigenen kulturellen Hintergrund ohne Fixierung und Selbstidealisationen auskommen könnten wurde diskutiert.

Thorsten Knauths (Arbeitsstelle interreligiöses Lernen, Universität Duisburg-Essen) Vortrag über Vulnerabilität bildete das Scharnier zu den die Vorträge vertiefenden Arbeitsgruppen, die sich mit Handlungsfeldern konkret auseinandersetzten. Er führte in die Relevanz des Begriffs in einer multiperspektivischen und transkulturellen Bildungsarbeit ein. Er betonte, wie wenig beachtet, bezogen auf die »normale« Realität, solche Diversität und damit sehr verletzend wirkliche Wirklichkeit in pädagogischen Handlungsvollzügen sei.

Innerhalb weiterführender Arbeitsgruppen wurde das diverse Feld der Zugänge zum Themenkomplex der Tagung noch einmal geweitet. Ein Workshop zu Identität und Digitalität verdeutlichte beispielsweise die Dynamisierung von Zuschreibungen, so-

wie die Möglichkeiten sich dagegen zur Wehr zu setzen und offenere Konzepte von Identitätsverständnissen im digitalen Raum zu leben.

Die Erfahrungen aus dem Hamburger Modell des Religionsunterrichtes zeigten mit zwei ehemaligen Schülerinnen, wie nachhaltig ein kultur- und religionssensibler Schulunterricht sein kann. Die beiden verdeutlichten, dass sie erst und nur da gelernt hätten, mit fundamentalen Differenzen produktiv und eben gemeinsam umzugehen. Die Ambivalenz des Begriffs »Christliches Abendland« wurde in einem der Workshops noch einmal thematisiert, an Hand der Verbindung von Gedenken, Schuld und Identitäten.

Die zwei Abschlussvorträge regten dazu an, die eigene Beschäftigung noch einmal in einer anderen Perspektive zu betrachten. Katharina von Kellenbach (Religious Studies, St. Mary's College of Maryland, USA) nahm Bezug auf den kollektiven Umgang mit der deutschen Schuldgeschichte und fragte danach, wie ein Umgang mit Schuld aussehen kann, bei dem Schuld nicht »abgewaschen«, sondern bewusst angeeignet und bearbeitet wird. An Hand von Bildern aus der Wasserreinigung und den biblischen rituellen Reinigungspraktiken schlug sie eine solche produktive Aneignung und Bearbeitung von kollektiver zur Identität gewordener Schuld vor. J. Kameron Carter (Duke University, North Carolina, USA) bot eine faszinierende Lesart von Bonhoeffer als pars pro toto für »gute« abendländische Haltung. Bonhoeffer habe, vor seiner Inhaftierung, versucht, dem NS Staat die Deutung des westlichen Christentums zu entreißen. Gelingen konnte ihm dieses nur über die positive Verortung Jesu Christi im Abendland. Carter zufolge bestätige er damit die koloniale Perspektive des NS und des damaligen nationalen Denkens in Europa. Carter formulierte eine radikale Kritik an europäischer (weißer, männlicher) Praxis, die die Weltgeschichte selbst idealisiert, auch wenn sie sich selbst als kritisch versteht. Diese Perspektive sollte für die kommende Bearbeitung der Themen zentral sein.

Die Ergebnisse und Vorträge der Tagung wurden zum einen in einer auf kirchliche Praxis fokussierten Broschüre in Zusammenarbeit mit der BAG K+R publiziert und sind zum anderen in der Dokumentationsreihe der epd erschienen.





Der »Name«

Ein biblisches Äquivalent zu »Identität«?

WALTER FAERBER

<https://walterfaerber.de/>

Der biblische Gedanke, der dem Begriff der Identität am nächsten steht, ist der »Name«. Aber dabei zeigen sich Ähnlichkeiten und Unterschiede. Am wichtigsten ist, dass man den eigenen Namen zugesprochen bekommt. Man sucht ihn sich nicht aus. Und wenn man es doch versucht, geht es schief.

Wer eine_r ist und was das Wesen und die Bestimmung eines Menschen ist, wird in der Bibel (auch) mit dem »Namen« ausgesagt: Adam, der Erdling; Eva, die Lebensmutter; Kain, der Erwerbene; Seth, der Steckling; Jakob, der Fersenhalter; Israel, der Fürst Gottes; Mose, der (aus dem Todeswasser) Herausgezogene. Und wenn sich der Status eines Menschen oder seine Lebenssituation ändern, dann ändert sich nicht selten auch der Name: Abram – Abraham; Sarai – Sara; Naemi – Mara (Ruth 1,20); Simon – Petrus usw.¹ Der Name steht in äußerster Konzentration für die Geschichte

¹ Diese Aufzählung folgt Miskotte (1976), 37.

eines Menschen. Das ist ein zentrales Konzept, das sich vom ersten bis zum letzten Buch der Bibel verfolgen lässt.

»Name« bedeutet Ansprechbarkeit. Indem die Geschichte eines Menschen im Namen zusammengefasst ist, wird sie in erreichbare Nähe gebracht. »Mit dem Namen kann man anreden, rufen, beschwören, Einfluss ausüben, Macht bekommen.«² Als Adam den Tieren Namen gibt (Gen 2,20), beendet er ihren Status als Naturwesen und setzt sie zu sich in Beziehung.

Eigener vs. geschenkter Name

Zum ersten Mal versuchen Menschen mit dem Bau des babylonischen Turmes sich »selbst einen Namen zu machen« (Gen 11,4). Die Situation ist geradezu klassisch: Es beginnt damit, dass sie »aus dem Osten aufbrachen«: Der Aufbruch an einen neuen Wohnort ist ein Moment der Verunsicherung, des Verlustes von Heimat, der Unbehaglichkeit. In dieser Situation des Umbruchs soll der große Turm als identitätsstiftendes Symbol für neuen Zusammenhalt sorgen: »Wir werden sonst zerstreut über die ganze Erde.« Aber der identitäre Impuls misslingt nicht nur, er bewirkt gerade das, was er verhindern soll. Die Menschen werden von dem eingeholt, was sie gefürchtet haben. Das Ergebnis ist die Zerstreung. Denn selbstgewählte Identität braucht ein Gegenüber, um sich abzugrenzen. So ist es nur konsequent, wenn die angepeilte Einheit sich am Ende in viele kleine Identitäten – also Nationen – aufspaltet, die einander nicht mehr verstehen und sich in Abgrenzung voneinander definieren. Und nun bekommt auch die Stadt ihren Namen, der bis zum letzten Buch der Bibel immer wieder auftauchen wird: Babel – Verwirrung.

Nicht zufällig beginnt im nächsten Kapitel die Kontrastgeschichte Abram/Abrahams. Angesichts der identitären Bewegung, die sich um den Turm zu sammeln versucht, beruft Gott Abraham und verspricht ihm nicht zuletzt einen »großen Namen«. Dieser Name ist jedoch ausgerechnet mit dem Verlust genau dessen verbunden, was die Identität eines antiken Menschen ausmachte: Abraham soll sein Land ebenso verlassen wie Familie und Sippe. Das ist ein Bruch, der tiefer kaum gedacht werden kann:

»Nach seinem Selbstverständnis verteidigte der antike Bürger das Land seiner Ahnen, die zugleich seine Götter waren. Seine Vorfahren waren untrennbar verbunden mit dem Boden, auf dem die Stadt stand. Diesen Boden zu verlieren war gleichbedeutend mit dem Verlust der Familiengötter. [...] Bei der Verteidigung der Stadt kämpfte der

² Miskotte (1976), 38.

Bürger folglich für den Kern seiner Identität. Religion, Familie und Territorium waren untrennbar verbunden, eine Kombination, die den antiken Patriotismus in eine überwältigende Leidenschaft verwandelte.«³

Gerade weil Abram der neue Name verheißen wird (und damit die neue Geschichte, in die er gestellt wird und die von nun an den roten Faden der Bibel bilden wird), ist er nicht mehr angewiesen auf den Versuch, sich durch aufwendige (in diesem Fall: nationale) Symbole eine Identität aus eigener Produktion zuzulegen. Er bekommt sie ja *extra nos*, von dem alternativen Gott, der weder die Familie, noch die Kultur, noch das Staatswesen verkörpert und stattdessen den abgeschlossenen babylonischen Identitätskosmos immer wieder aufbricht. Gerade so werden Abraham und seine Nachkommen zum Segen für die Völker werden.

Diese Linie könnten wir nun durch das ganze Alte Testament hindurch verfolgen. Insbesondere die Offenbarung des Gottesnamens wird von hier aus gut verständlich. Wenn nämlich Gott Menschen seinen Namen anvertraut, dann macht er sich einerseits erreichbar und ansprechbar. Er ist nicht mehr unklar, vieldeutig und dunkel, sondern bekommt Konturen. Menschen können mit ihm eine gemeinsame Geschichte haben. Andererseits öffnet dies auch viele Möglichkeiten des Missbrauchs und des Missverständnisses. Menschen können versuchen, Einfluss auf Gott zu bekommen, ihn gezielt misszuverstehen und Macht über ihn zu gewinnen. Wie wir alle wissen, sind solche Versuche eher die Regel als die Ausnahme.

Wir wenden uns aber gleich dem Neuen Testament zu, weil auch dort die Frage nach der Quelle der Identität eine Schlüsselfrage ist.

Die Versuchung des Übermenschlichen

In der Geschichte von Taufe und Versuchung Jesu geht es klar erkennbar um Fragen der Identität, auch wenn das Wort »Name« in dieser Passage nicht fällt. Dass Gott Jesus seinen Namen zugesprochen hat, wird hier nicht behauptet, sondern erzählt. Als er nach seiner Taufe aus dem Wasser auftaucht, hört er die identitätsstiftende Anrede: »Du bist mein geliebter Sohn« (Mk 1,11 et par.).

Auch diese zugesprochene Identität ist mit einem Bruch verbunden, denn die Taufe des Johannes ist eine Aktualisierung der entscheidenden Durchquerungen der Todestgewässer von Schilfmeer und Jordan beim Exodus (vgl. 1 Kor. 10,2). Sie hat damit

³ Siedentop (2015), 37–38.

nicht nur an der Verheißung der Freiheit teil, sondern ebenso am Nein zur Sicherheitsverheißung des pharaonischen Unterdrückungssystems, die den befreiten Sklaven im Rückblick oft so verlockend erschien. Auf die Identifikation Jesu mit dem riskanten Auszug aus dem »Sklavenhaus« in das verheißene Land der Freiheit antwortet Gott mit dem Geschenk eines neuen Namens. Dieser neu verliehene Name muss anschließend seine Kraft bewähren, weil der Versucher – wie seinerzeit im Paradies – sofort danach trachtet, diese für ihn unerreichbare Identität zu untergraben. Jesu Versuchungen kreisen letztlich um die Frage nach Quelle und Art seiner Identität (vgl. Mk 4, Lk 4).

Es ist kein Zufall, dass zwei der drei Versuchungen (wie der babylonische Turm) mit einer auch räumlich erhöhten Perspektive verbunden sind. Der Blick von der Tempelzinne herab auf die winzigen Menschlein im Vorhof trägt in sich schon die Versuchung, das menschliche Maß zu verlieren. Erst recht der Blick von einem »sehr hohen Berg« aus verleitet zum Eindruck, aus göttlicher – oder zumindest kaiserlicher – Perspektive auf »alle Reiche der Welt« herabzuschauen. Die Versuchung besteht hier also nicht nur darin, sich seine Identität vom Falschen geben zu lassen – vom Satan, der biblisch mit dem Gewalt- und Unterdrückungssystem konnotiert ist. Auch inhaltlich taucht hier wieder die alte paradiesische Versuchung des Wie-Gott-sein-Wollens auf.

Name und Macht: Der Name über allen Namen

Auf den Begriff gebracht hat das Paulus im Philipperbrief. Im Christushymnus von Phil 2 zeichnet er zunächst den Weg Jesu in die äußerste Erniedrigung am Kreuz nach. Für den Messias Jesus blieb die Gottessohnschaft dauerhaft ein Geschenk. Er verzichtete darauf, sich das Gott-gleich-Sein als »Raub« anzueignen (Phil 2,6). Damit unterscheidet er sich signifikant sowohl von Adam als auch vom Caesar, dessen behauptete Göttlichkeit ihre Basis im nicht enden wollenden Beutemachen des Imperiums hat.⁴ Der Weg des konsequenten Verzichts auf eine solcherart erbeutete Identität führte schließlich ans Kreuz, in die Situation extremer Unbehaustheit, an den tiefsten Punkt menschlicher Erniedrigung.

An dieser Stelle wird sichtbar, dass Name bzw. Identität und Macht auf komplexe Weise zusammenhängen. Es ist der verliehene Name, der Jesus die Macht gibt, den Versuchungen zu widerstehen. Macht entspringt zuerst und zuletzt aus dem Wissen darum,

⁴ Nicht umsonst trägt Rom in der Johannesoffenbarung den Codenamen »Babylon«.

wer man ist. Das Vertrauen in seine zugesprochene Identität befähigt Jesus zu seiner Praxis der Heilung und Befreiung. Auf der anderen Seite steht aber immer noch die Macht der selbst erkämpften Gott-losen Identität, die sich im Imperium Romanum (und all seinen Vorgängern und Nachfolgern) konzentriert. Am Kreuz kommt es zum finalen Aufeinandertreffen dieser beiden Konzepte von Identität und Macht.

Dass Christus »sich entäußerte« (Phil 2,7, wörtlich: sich entleerte, ἐκένωσεν), »sich selbst erniedrigte« (Phil 2,8), bedeutet, dass er den verliehenen Namen nicht in eine von ihrem Ursprung unabhängige Macht transformierte, die zu seinem eigenständigen Besitz (»Beute«) und nach seinem Belieben einsetzbar geworden wäre. Er »macht sich« also sogar in dieser Situation absoluter Unbehaustheit selbst keinen Namen, sondern bleibt dauerhaft auf die Bestätigung seines zugesprochenen Status durch Gott angewiesen. Und genau das geschah auch: auf die tiefste Erniedrigung am Kreuz antwortete Gott mit der Erhöhung und dem »Namen, der über allen Namen ist« (Phil 2,9).

Gott wiederholt am Ende des Lebensweges Jesu gleichsam die Namensverleihung vom Anfang dieses Weges, diesmal aber endgültig und unrevidierbar. Jesus bekommt den Kyrios-Titel verliehen und nimmt damit dem Caesar endgültig die Legitimität als Herr der Welt.

Utopische Identität

Schauen wir nun noch voraus ins letzte Buch der Bibel, dann entdecken wir dort einen geheimen Namen, der – natürlich – wieder verliehen wird, nämlich denen, die »überwinden« bzw. »siegen« (über die imperiale Versuchung): »Ich werde ihm einen weißen Stein geben, in den ein neuer Name eingraviert ist, den niemand kennt außer dem, der ihn bekommt« (Offb 2,17). Dieser Name ist noch geheim; auch sein Träger wird ihn erst zu gegebener Zeit erfahren. Damit korrespondiert die Verheißung am Ende der Offenbarung, dass die Bewohner des Neuen Jerusalems den Namen Gottes auf ihrer Stirn tragen.⁵ Die eigentliche Identität eines Menschen ist also noch verborgen; sie ist eine Verheißung. In einer anderen Begrifflichkeit könnte auch gesagt werden: Sie ist utopisch. Es »gibt« sie noch nicht, sie ist das Geheimnis, das sich erst noch enthüllen wird, und über das auch sein Träger keine Macht hat. Dieses Geheim-

⁵ Offb 22,4: »Sie werden sein Angesicht sehen und werden seinen Namen auf ihrer Stirn tragen.« Nicht bildhaft, sondern begrifflich sagt es der 1. Joh (3,2): »Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen: Wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.«

nis verbindet ihn mit Gott und dem »Lamm«, also Jesus. Sie werden sich am Ende als unauflöslich mit ihm verbunden herausstellen. Und auch dann bleibt es dabei, dass der Name verliehen wird; dass sich einer selbst seinen Namen gibt, ist zu keiner Zeit vorgesehen.

Der verliehene Name markiert die Grenze für jede Übergriffigkeit: Er ist Platzhalter für das unverfügbare Geheimnis des Menschen, das auch für ihn selbst nicht zur Disposition steht. Gott ist Garant für die grundsätzliche Offenheit, Einmaligkeit und Unverfügbarkeit jedes Menschen. Damit ist er die Quelle menschliche Würde. Dass der utopische Name dem verliehen wird, der in der Welt babylonischer Identitäten »überwindet«, also der Versuchung der Selbstdefinition widersteht, ist dann konsequent. Auch persönlich kann der Versuch, das eigene Geheimnis vorzeitig aufzudecken und sich selbst mit einem Namen zu identifizieren, nur mit einer Lüge (und Schlimmerem) enden.

Name als Grundbedürfnis

Aus diesem biblischen Bedeutungsgeflecht ergibt sich, dass die Bezeichnung mit einem Namen zu den elementaren menschlichen Bedürfnissen gehört. Zu wissen, wer man ist und welche Geschichte uns mit wem verbindet, ist grundlegend für die Handlungsmöglichkeiten von Einzelnen wie von Kollektiven. Am deutlichsten drängt sich diese Einsicht für menschliche Kollektive jeder Art auf: Nur wenn sie ihren »Namen« kennen, also ihr Woher, Warum und Wozu, können sie ihre Menschen zu einem gemeinsamen Akteur verbinden. Nur dann können sie sich aber gegebenenfalls auch von der alten Identität lösen und nach einem neuen Namen Ausschau halten.

Weniger deutlich stellt sich dies auf den ersten Blick bei Personen dar. Trotzdem ist die Einheitlichkeit des ja angeblich unteilbaren Individuums gerade eben keine Selbstverständlichkeit. Nicht erst das noch nicht lange bekannte Phänomen multipler Persönlichkeiten weist in diese Richtung. Ob die Identität eines Menschen mehr ist als der Schnittpunkt seiner Rollen und Beziehungen ist ja durchaus eine Frage. Im Zeitalter des sich immer neue Räume erschließenden Marktes steht auch die menschliche Einheitlichkeit zur Disposition. Wenn der Markt Menschen stets selektiv in bestimmter Funktion anspricht, wird das auf die Dauer auch in der Struktur der menschlichen Psyche und in den menschlichen Handlungsmöglichkeiten seine Spuren hinterlassen. Wenn ein Mensch nicht mehr weiß, wer er ist und wofür er steht, ist er schutzlos den gesellschaftlichen und ideologischen Machtverhältnissen ausgeliefert.

Deshalb scheint es ein menschliches Grundbedürfnis nach dem zu geben, was biblisch mit dem »Namen« gemeint ist. Dies ist eine Leerstelle in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatte über die Suche nach Identität. Daraus erklärt sich die immer neue Verwunderung darüber, dass eben nicht nur ostdeutsche »Looser« ihr Heil in völkischen Orientierungen suchen, sondern auch eher intellektuelle Figuren aus dem Spektrum des ehemals gutbürgerlichen Konservatismus. Aber offensichtlich werden auch diejenigen von der Sorge um die Identität umgetrieben, die materiell nicht unbedingt auf dem absteigenden Ast angesiedelt sind.

Der Markt jedenfalls verleiht gerade keinen Namen. Er kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, und deshalb kennt er auch die Kunden nur in ihrer jeweiligen ökonomischen Funktion. Henry Fords Verdikt »History is bunk«⁶ hat das prägnant formuliert. Wenn immer mehr menschliche Interaktionen tendenziell nur noch als Warenbeziehungen verstanden werden, werden die zugehörigen Individuen zu namenlosen und austauschbaren Rollen. Sie müssen sich deshalb ihre eigene Identität willkürlich wählen. Sie tun das dann mit einem Rückgriff auf scheinbar natürliche Identitäten wie Volk und Nation oder durch die Konstruktion artifizieller Alleinstellungsmerkmale.

Am Ende baut jede_r sein/ihr eigenes Türmchen.

Bibliographie

Ford, Henry. 1921. History is Bunk. What Difference Does It Make How Many Times the Ancient Greeks Flew Their Kites? *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1921/10/29/archives/history-is-bunk-says-henry-ford-what-difference-does-it-make-he.html> (zugegriffen: 17. Oktober 2018).

Miskotte, Kornelis Heiko. 1976. *Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Siedentop, Larry. 2015. *Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt*. Stuttgart: Klett-Cotta.

⁶ Ford (1921).





»Gerecht und Sünder zugleich«

In einfacher Sprache

BERND OBERDORFER

Universität Augsburg

bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de

Luthers entscheidende reformatorische Einsicht war, dass unsere Identität nicht in dem gründet, was wir selbst tun oder nicht tun. Sie gründet auch nicht in unserem Urteil über uns selbst. Sie gründet vielmehr in dem, was Gott in uns sieht.

Luthers entscheidende reformatorische Einsicht war: Unsere Identität gründet nicht in dem, was wir selbst tun oder nicht tun. Sie gründet auch nicht in unserem Urteil über uns selbst. Sie gründet vielmehr in dem, was Gott in uns sieht. »Rechtfertigung allein aus Glauben«, das heißt dann: das Vertrauen nicht auf die eigenen Kräfte setzen, sondern allein auf Gottes Urteil über uns. Und im Glauben vertrauen wir darauf, dass Gott sein gnädiges, befreiendes, freisprechendes Urteil bereits gesprochen hat. Denn Christus hat das Unheil auf sich genommen, das wir verschuldet haben. Er hat das Unheil damit von uns weggenommen. Wir sind daher vor Gott keine Sünder mehr, sondern gerecht.

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 129–130

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24219](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24219)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.2E1E2E52](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.2E1E2E52)
OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

Aber nur wenn wir uns sozusagen mit Gottes Augen anschauen, erkennen wir uns als gerecht. Das gelingt aber nicht immer. Im Gegenteil: Solange wir leben, richten wir unseren Blick doch immer wieder von Gott weg direkt auf uns selbst. Und da müssen wir realistisch erkennen, dass wir unser Leben nicht durchgängig so führen, wie Gott es ursprünglich gewollt hat. Wir sind Sünder. Auch und gerade als Christinnen und Christen müssen wir eingestehen: Es ist nicht unser Verdienst, dass Gott uns als gerecht ansieht. Wir können im Glauben darauf vertrauen, dass er es trotzdem tut. Dieses Vertrauen können wir aber nicht selbst erzeugen. Wir sind darauf angewiesen, dass es sich immer wieder neu einstellt. Es ist unverfügbares Geschenk. Ohne dieses Geschenk bleiben wir allein mit uns selber. Wir bleiben ohne Gott, gottlos. Wir bleiben Sünder.

Das ist der Sinn von Luthers berühmter Formel: »gerecht und Sünder zugleich« (simul iustus et peccator). Sie ist häufig so verstanden worden, als würde die Rechtfertigung an unserem Sündersein nichts ändern. So ist sie aber nicht gemeint. Sie besagt vielmehr: Wenn wir uns selbst mit den Augen Gottes betrachten (können), dann sind wir wirklich und ganz gerecht. Wenn wir hingegen nur auf uns selber schauen, dann sind wir wirklich und ganz Sünder. Die Formel soll also noch einmal einschärfen, dass unser Heil sich ganz und gar Gott verdankt. Auch die Rechtfertigung gibt uns nichts, was wir >besitzen< und Gott gegenüber vorweisen könnten. Das Heil ist und bleibt unverdient und unverfügbar. Und es ist doch von Gott her wirklich wahr und bleibt es auch.



Cursor_Who

Arne Bachmann, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ökumenischen Institut, *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*

Florian Barth, Pfarrer *Kapellengemeinde, Diakoniekirche für Heidelberg*

Walter Faerber, Pastor i.R., Lektorenausbildung im *Ev.-luth. Kirchenkreis Peine*

Gunnar Garleff, Dr. theol., Pfarrer *Evangelische Friedensgemeinde Heidelberg*

Debora Gerstenberger, Juniorprofessorin für Geschichte Lateinamerikas unter besonderer Berücksichtigung der Gender- und Globalisierungsforschung, Lateinamerika-Institut, *Freie Universität Berlin*

Henning Hupe, Dr. theol., Habilitand am Lehrstuhl für Neues Testament, *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*

Rebekka A. Klein, Professorin für Systematische Theologie, Leiterin des Ökumenischen Instituts, *Ruhr-Universität Bochum*

Shinichi Kotabe, Professor at the college of Humanities, *University of Tamagawa*

Daniel Lenski, Pfarrer, *Evangelischen Martin-Luther-Gemeinde Falkenstein*

Gerald Liu, Assistant Professor of Worship and Preaching, *Princeton Theological Seminary*

Kerstin Menzel, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie *Universität Leipzig*

Bernd Oberdorfer, Professor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartswissenschaften, *Universität Augsburg*

Hanna Reichel, Associate Professor of Reformed Theology, *Princeton Theological Seminary*

Bertram Schirr, Dr. theol., Pfarrer im Entsendungsdienst in der Kirchengemeinde Siemensstadt, Referent der Generalsuperintendentin von Berlin

Nina Schmidt, Projektleitung »DisKursLab – Labor für antisemitismus- und rassistismuskritische Bildung & Praxis«, *Evangelische Akademie zu Berlin*

Aline Seel, Pfarrerin, Vorstandsmitglied der AG Juden und Christen bei DEKT, *Institut Kirche und Judentum, Luisen-Kirchengemeinde*

Lisanne Teuchert, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ökumenischen Institut, *Ruhr-Universität Bochum*

Christopher Zarnow, Professor für Systematische Theologie und Ethik, *Evangelische Hochschule Berlin*



CURSOR_

ZEITSCHRIFT
FÜR EXPLORATIVE
THEOLOGIE

Identität

Das Thema Identität hat Konjunktur - existentiell und politisch. Im Wechselspiel von individueller und kollektiver Identität türmen sich Identitätsfragen zu brisanten und komplexen Konfliktfeldern auf. Wie blicken unterschiedliche Theoriekonzepte auf das Thema Identität? Muss Identitätsbildung notwendig zu Ausschluss oder Vereinnahmung des Anderen führen? Gibt es so etwas wie „christliche Identität“, und was ist das für Autor_innen unterschiedlicher Kontexte? Wie gelang es dem Urchristentum, christliche Identität in ethnisch gemischten Gruppen überhaupt auszubilden? Welche Zwänge und Widerstandsmöglichkeiten bieten religiöse Identitäten heute? In Form persönlicher Stellungnahme, Kontroversgespräch und theoretischer Auseinandersetzung gehen unsere Autor_innen diesen und weiteren virulenten Fragen nach.



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

ISBN 978-3-96822-037-6



9 783968 220376