

Hans-Joachim Höhn

ICH

Essays über
Identität und Heimat

echter

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage 2018

© 2018 Echter Verlag GmbH, Würzburg

www.echter.de

Umschlag: hain-team.de (Foto: © Martin Koos / photocase)

Satz: Crossmediabureau – <http://xmediabureau.de>

Druck und Bindung: CPI-books – Clausen & Bosse, Leck

ISBN

978-3-429-04454-1

978-3-429-04966-9 (PDF)

978-3-429-06386-3 (ePub)

Inhalt

I. „Endlich ich!“ – oder: Identität und Heimat im Fokus theologischer Zeitdiagnose	7
II. „Die Freiheit nehm' ich mir!“ Identität – Selbstbehauptung – Unverfügbarkeit . . .	15
1. Das Versprechen der Moderne: Identität – Autonomie – Individualität	18
2. Freiheit im Plural: Die Strategie der Optionensteigerung	30
3. Unverzichtbar? Die Logik der Unverfügbarkeit	38
III. Das wahre Selbst – oder: Eigentlich bin ich ganz anders!	49
1. Identität und Ästhetik: Vom Ansehen der Person	53
2. Identität und Lebenskunst: Vom eigenen Wollen, Können und Tun	58
3. Identität und Religion: Spiritualität der Selbstbeteiligung	62
3.1. Anspruch und Erwartung: Eigenes Leben – eigener Glaube	67
3.2. Risiken und Nebenwirkungen: Umwege und Irrwege religiöser Identitätssuche	69
3.3. Nicht ganz bei sich: Die Logik der Selbsttranszendenz	72

IV. Alle gleich – alle eins!	
Identität durch Differenz?	77
1. Vom „Satz der Identität“ – oder: Die verfängliche Logik des Unterscheidens	81
2. Zwischen Exklusion und Inklusion: Diskriminierende und wohltuende Unterschiede	84
2.1. Wer ist das Volk? – oder: Identität durch Exklusion	87
2.2. Kein <i>wer</i> ohne ein <i>was</i> ? – oder: Über <i>sex</i> und <i>gender</i>	91
3. Das entscheidend Christliche: Was alle Unterschiede relativiert	100
V. „Da gehör ich hin!“ – oder:	
Identität und Heimat	107
1. Geboren in ... Heimat als Entfernungsangabe	113
2. Wir bleiben unter uns! Heimat als Gegenwelt	120
3. Nichts ist mehr, wie es war! Heimat als „Andersort“	123
4. Wohin es uns zieht ... Heimat im Imperfekt – Heimat im Futur	125
Anmerkungen	133
Auswahlbibliographie	151
Personenregister	156

I.

„Endlich ich!“ – oder: Identität und Heimat im Fokus theologischer Zeitdiagnose

„Endlich ich!“ – Situationen, die einen solchen Ausruf provozieren, sind in der Regel ambivalent. Wer diesen Ich-Seufzer von sich gibt, hat eine Phase hinter sich, in der dieses Ich nicht sich selbst gehörte. Es musste anderen den Vortritt lassen oder wurde in Beschlag genommen von Aufgaben, die es widerwillig zu erfüllen hatte. Nun ist der Zeitpunkt gekommen, sich wieder an die erste Stelle zu setzen. Offensichtlich war alles Bisherige vor allem eine Verhinderung eines selbstbestimmten Lebens. Was jetzt kommt, soll endlich ein eigenes Leben werden. Aber ausgerechnet im Moment neu gewonnener Freiheit und Selbstständigkeit wird mit nur einem Wort eine Einschränkung in Erinnerung gebracht. Eine List der Sprache macht auf eine Tücke des Lebens aufmerksam: Es ist endlich. Was am Ende aller Anstrengungen erreicht wird, ist nicht von Dauer. Die Wendung, die das Ziel aller Vorsätze und das Vorhaben eines eigenen Lebens zusammenfasst, erinnert zugleich an die Grenze dessen, was man sich vornimmt und mit dem eigenen Leben vorhat.

Alles ist endlich und das eigene Ich macht davon keine Ausnahme! Ausnahmslos ist alles zu jeder Zeit endlich. Die Zeit des Lebens wird nicht nachträglich befristet. Von Anfang an steht fest, dass sie vergeht. Der Mensch kommt als Sterblicher zur Welt. Aber bis zu dem Zeitpunkt, an

dem er sie wieder verlassen muss, hat er mit sich und seinem Leben viel vor. Er will ein eigenes, selbstbestimmtes und freies Leben führen. Er will herausfinden, was eigentlich in ihm steckt und was er aus sich machen kann. Er will zeigen, was ihn auszeichnet. Mal will er sich von Seinesgleichen unterscheiden, und ein anderes Mal will er einer von ihnen sein. Das Vergangene lässt ihn oft nicht ruhen, und die Frage, was einmal aus ihm wird, versetzt ihn bisweilen in noch größere Unruhe.

Unruhige Menschen erkundigen sich häufig nach der Uhrzeit. Dabei interessiert sie nicht, wie spät es ist. Eher treibt sie die Sorge um, es könnte zu spät sein. Es geht ihnen um den richtigen Zeitpunkt für einen Ortswechsel. Sie fürchten, zu spät zu kommen und etwas zu verpassen. Manchmal tröstet es sie, wenn man ihnen sagt, sie seien gut in der Zeit.¹ In welcher Zeit? In dem kurzen Abschnitt zwischen Geburt und Tod?

Die folgenden Reflexionen gehören zur Gattung der Zeitdiagnose.² Dabei geht es nicht nur um die Frage nach guten oder schlechten Zeiten oder um die Unterscheidung, wofür die Zeit gerade gut oder schlecht ist. Das Augenmerk liegt vor allem auf den besonderen Zeitumständen, welche die Frage nach Identität und eigenem Leben mit Relevanz und Aktualität versehen. Theologische Zeitdiagnostik will herausfinden, was *in* und *zu* unserer Zeit *an* der Zeit ist und zugleich *über* diese Zeit hinausweist. Ihre Adressaten sollen wissen, wie weit es mit ihnen gekommen ist und was auf sie zukommt.

Theologische Zeitdiagnostik ist ein prekäres Unternehmen. Man sagt ihr häufig ein unkritisches Verhältnis zum Zeitgeist nach, der bekanntlich sprunghaft und launisch, unbeständig und unberechenbar ist. Entsprechend

kurzlebig und unzuverlässig müssen Auskünfte über den Geist der Zeit ausfallen. Allenfalls Momentaufnahmen einer sich permanent verändernden Gesellschaft scheinen möglich. Aber dieser Umstand ist es nicht, der an der Seriosität theologischer Zeitdiagnosen zweifeln lässt. Weitaus gravierender ist die Tatsache, dass hierbei doppelt Maß genommen werden muss: an den Zeichen der Zeit und am Evangelium. Denn die Theologie will einerseits nach jenen säkularen Zeichen fragen, welche die jeweilige Zeit setzt. Andererseits hat sie sich dem Anspruch des Evangeliums zu stellen, für die Deutung dieser Zeichen bedeutsam zu sein und in der Zeit eine eigene Zeichensetzung vorzunehmen. Folglich ist die Theologie dazu verpflichtet, etwas zu praktizieren, was in anderen Wissenschaften verpönt ist. Sie muss mit zweierlei Maß messen. Sie muss ermessen, welche Bedeutung die Zeichen der Zeit für die Auslegung des Evangeliums haben und welche Relevanz das Evangelium für die Deutung dieser Zeichen hat.³ Hierbei kommen Regeln des Zeichengebrauchs ins Spiel, die nicht deckungsgleich sind. Daraus resultieren wiederum unterschiedliche Lesarten und Deutungen, was an der Zeit ist und daraus noch werden kann.

Diese Differenzen zur Geltung zu bringen, wenn es um Fragen der Selbstfindung und Selbstbehauptung des Individuums geht, ist ein Ziel der folgenden Essays. Ihnen geht es nicht nur um eine Sichtung gegenwärtiger Bestrebungen, Individualität und Identität auch unter widrigen Umständen zu behaupten. Sie wollen außerdem zeigen, welche unterschiedlichen Strategien dabei eingesetzt werden und welche Alternativen dazu bestehen. Zu diesem Zweck wird in allen Studien eine säkulare Deutungslogik mit einer theologischen Deutungslogik konfrontiert. Bei

diesen Gegenüberstellungen kommen die spezifischen Maßeinheiten einer theologischen Zeitdiagnostik zur Geltung: Als maßgeblich für individuelle Freiheit gilt die Größe „Unverfügbarkeit“ und nicht das Leitbild der fortschreitenden Verfügung über ein Maximum unterschiedlicher Handlungsoptionen (Kapitel II). Als Prüfstein für die Entdeckung eines wahren Selbst stellt die Theologie das kritische Gegenüber von Mensch und Gott heraus und nicht ein Authentizitätskonstrukt, bei dem der Mensch nur auf den Weg der Selbsterkundung und Selbstaffirmation geschickt wird (Kapitel III). Bei der Erörterung des Grundsatzes, dass Identität nicht ohne die Markierung von Differenzen erhalten und gesichert werden kann, wird an den Alternativentwurf einer christlichen Anthropologie erinnert. Deren Ansatz operiert zwar auch mit einer Differenz – dem Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf. Aber er insistiert darauf, dass diese Differenz keine weiteren diskriminierenden Unterscheidungen generiert, sondern alle zwischenmenschlichen Differenzen relativiert. Es gibt keinen Unterschied zwischen Menschen, der nicht von der je größeren Gemeinsamkeit ihrer Mitgeschöpflichkeit umgriffen wird (Kapitel IV). Dieser Kernsatz des entscheidend und unterscheidend Christlichen eröffnet auch einen neuen Blick auf Konzeptionen einer sozialen Identität, die mit prekären Zugehörigkeitszuschreibungen operieren und dem Diskurs über Identität und Heimat neuen Auftrieb geben.⁴ In diesem Diskurs begegnen häufig Idealisierungen von identitätsstärkenden Beheimatungen. Das Verhältnis von Glaube und Heimat lässt sich jedoch nicht auf einen solchen einfachen Nenner bringen.⁵ Die für eine christliche Theologie relevanten biblischen Bezugs-

texte haben vorwiegend die Heimatlosen im Blick. Sie fremdeln mit der Vorstellung von religiöser Identität und religiöser Beheimatung, die Mitgliedsausweise frommer Vereinigungen abstempelt oder die Verwurzelung in folkloristischen Traditionen beschwört (Kapitel V). Ihr Blick ist in die Zukunft gerichtet. Was auf den Menschen zukommt und worauf er zugeht, ist hier bedeutsamer als das, woher er kommt.

Zeitdiagnosen erfüllen vor allem eine deiktische Funktion, d.h., sie wirken wie Fingerzeige, welche die Konzentration auf Entwicklungen lenken, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse nachhaltig prägen.⁶ Verbunden ist damit eine Fokussierung sozialwissenschaftlicher Forschung, aber auch eine Reduktion der Komplexität sozialer Wirklichkeit. Anspruch, Reichweite und Grenzen einer Zeitdiagnose sind daher danach zu beurteilen, inwieweit sie eine Aufmerksamkeitslenkung auf signifikante soziale Phänomene bewerkstelligen und sich dabei ihrer Präferenzen und Optionen bewusst sind. Eine weitere Doppelcodierung ist beim Thema „Identität und Heimat“ zu beachten: Die aktuellen Diskurse über Identität und Beheimatung weisen sowohl eine gesellschaftsanalytische als auch eine kulturkritische Komponente auf. Zugleich sind sie selbst ein Gegenstand der Analyse ihrer Anliegen und der Kritik ihrer Resultate.

Dass sich die Theologie um ihrer eigenen Sache willen an der Analyse gesellschaftlicher Vorgänge und an der Kritik ihrer Deutungen zu beteiligen hat, muss man ihr immer wieder neu in Erinnerung rufen.⁷ Daran erinnert zu werden und der damit verbundenen Aufforderung nachzukommen ist ihr lästig. Denn beim Stichwort „Kritik“ sieht sie sich nicht als Subjekt, sondern primär als Ziel-

scheibe unbequemer Fragen. Die Theologie hat sich seit geraumer Zeit widerwillig daran gewöhnt, dass sie und ihr Gegenstand – die Relevanz des christlichen Glaubens – in der säkularen Gesellschaft lediglich im Modus der Skepsis und des Argwohns thematisiert werden. Aus dieser Erfahrung erwächst die Versuchung, die eigene Sache stets mit dem Gestus der Verteidigung zu vertreten. Gelegentliche Offensiven einer theologischen Sozialkritik erfolgen meist mit einem apologetischen Hintergedanken: Es stünde besser um diese Gesellschaft, wenn sie christlichen Werten mehr Beachtung schenken würde. Das Christentum soll trotz aller Defizite seiner kirchlichen Sozialgestalt identifizierbar bleiben als eine kulturelle Kraft, die eine Gesellschaft zusammenhalten kann.

Dass Kritik nur selten versöhnlich ausfällt und im Regelfall Spaltungen verschärft, empfinden vor allem die Kritisierten. Daher wird an Christen vor allem von Seiten der häufig kritisierten politischen Eliten der Wunsch adressiert, dass sie ihre Gesellschaftskritik in sozialverträglicher Dosierung vorbringen. Flankenschutz erhält diese Empfehlung von zahlreichen Stimmen innerhalb und außerhalb der Kirche, die das Unternehmen der Gesellschafts- und Kulturkritik als das Betreiben von Agenturen des sozialen Unbehagens, des Neinsagens und Dagegen-seins am liebsten in die Insolvenz verabschieden.⁸ Unter solchen Umständen ist es für die Theologie verlockend, in „postkritischen“ Konstellationen nur noch darüber zu reden, was das Leben in dieser Zeit zustimmungsfähig macht oder was unstrittige religiöse Identifikations- und Beheimatungsangebote auszeichnet.

Es ist unbestreitbar, dass jeder Mensch zwar mit Kritik leben muss, aber kein Mensch nur von Kritik leben

kann. Und ebenso besteht kaum ein Zweifel, dass ein unablässiges Klagen über das, was im Argen liegt, schließlich nur den Argwohn befördert, dass nichts so gut ist, wie es scheint. Am Ende gibt es nur noch scheinbar Gutes und den Anschein des Guten. Jedoch macht es sich die Theologie zu leicht, wenn sie bei dem Versuch, die Zeichen der Zeit zu deuten, das Moment der Kritik vernachlässigt. Dies gilt vor allem bei den Themen „Identität“ und „Beheimatung“ – und nicht zuletzt, wenn sie ermitteln will, wie es um die Identität und um die Antreffbarkeit des christlichen Glaubens geht.

Um beides könnte es besser stehen, wenn die sozialkritische Relevanz des Evangeliums offensiver vertreten würde. Damit ist gerade nicht seine Instrumentalisierung für einen ebenso einseitigen wie larmoyanten Kulturpessimismus gemeint. Theologische Zeitdiagnosen leben von der Kunst des Unterscheidens und stehen im Dienst einer Aufmerksamkeitslenkung sowohl auf das zu wenig gewürdigte Gute als auch auf das häufig ausgeblendete Negative sozialer Veränderungen. Zeitdiagnosen schulen die Gabe der Beobachtung und stärken die Urteilskraft. Wenn die These zutrifft, dass man in der Gegenwart von Identität und Beheimatung nur reden kann, wenn man zugleich erfasst, was in diesen Diskursen nicht vorkommt, dann sollte die Theologie ihren Blick richten auf jene Leerstellen, die aus dem Abdrängen religiöser Belange in den Bereich vermeintlich geringer sozialer Bedeutung resultieren. Nicht minder ist von ihr zu erwarten, dass sie jene Zeitgenossen zur Selbstkritik ermutigt, die den christlichen Glauben individualistisch verkürzen oder religiöse Beheimatung traditionalistisch engführen. Beides führt zu Dissonanzen mit dem Evangelium.

Dass die Erörterung dieser Dissonanzen zu neuen Kontroversen führt, muss die Theologie nicht schrecken. Wem nicht widersprochen wird, der muss befürchten, niemanden angesprochen zu haben. Für die nachstehenden Versuche, beim Doppelthema Identität und Heimat eine säkulare Deutungslogik mit einer theologischen Deutungslogik zu konfrontieren, ist dies hoffentlich nicht der Fall. Theologische Zeitdiagnosen haben ihr Ziel nicht verfehlt, wenn sie Widerspruch auslösen. Denn was in dieser Zeit an der Zeit ist und daraus mit der Zeit werden kann, wird aus säkularer und christlicher Perspektive zweifellos unterschiedlich gedeutet. Außerdem ist jeder Versuch, die Zeichen der Zeit zu deuten, stets auch ein Akt der Zeichensetzung, der wiederum kontrovers diskutiert werden kann. Vielleicht verhelfen die folgenden Essays dazu, dass sich religiöse und säkulare Zeitgenossen auch darauf – endlich – einen eigenen Reim machen können.

II.

„Die Freiheit nehm' ich mir!“ Identität – Selbstbehauptung – Unverfügbarkeit

Wer eine Umfrage startet und erkunden will, was junge Menschen antreibt und worauf sie erpicht sind, kann seit 30 Jahren immer wieder dieselbe Auskunft hören: eigenes Geld, eigene Wohnung, eigenes Auto – vor allem aber: ein eigenes Leben.⁹ Geld, Wohnung, Auto – wer das hat, ist gut dran. In den eigenen vier Wänden kann man machen, was man will. Mit dem eigenen Auto kommt man überall hin. Was will man mehr, als genügend Geld zu haben, um überall machen zu können, was man will? Wem all das fehlt, der ist weit davon entfernt, auf ein erfülltes Leben blicken zu können.

Nur ein eigenes Leben kann ein gelungenes Leben sein. Darin sind sich übrigens alle Generationen einig. Bis in die letzte Phase ihres Daseins wollen sie selbstbestimmt leben. Ob, wann und wie im Krankenhaus, im Pflegeheim oder zu Hause im eigenen Bett gestorben wird, regelt die Patientenverfügung. Und was nach dem Tod mit dem eigenen Geld, der eigenen Wohnung und dem eigenen Auto gemacht werden soll, steht im Testament. Wer diese Verfügungen anfechten will, bekommt zu hören: „Es ist mein Leben – darüber bestimme ich bis zum Schluss. Und über den Schluss bestimme ich auch!“¹⁰

Selbstbehauptung und Selbstbestimmung sind Alias-Begriffe für Identität und Freiheit. Selbstbestimmung und

Selbstbehauptung nehmen auf der modernen Werteskala die vordersten Ränge ein. Aus gutem Grund: Ohne sie gibt es keine Möglichkeit, das je-meinige Eigensein mit seinen Eigenheiten und Besonderheiten zu leben. Ohne sie gibt es kein eigenes Leben und auch keinen eigenen Tod. Wo es um die ureigenen Angelegenheiten geht, will der moderne Mensch das Sagen haben. Zumindest will er gefragt werden. Ungefragt soll sich auch der Tod nicht bei ihm einstellen. Er soll sich hinten anstellen. Denn vor dem eigenen Tod ist das eigene Leben gefragt. Allerdings steht auch davor ein Fragezeichen. Denn es ist keineswegs ausgemacht, worauf es im Leben vor dem Tod ankommt. Erst recht stellt sich eine erhebliche Verlegenheit ein, wenn es gilt, in einem eigenen Leben das Eigene zu leben. Großgeschrieben wird nicht nur das Leben, sondern auch das Eigene. Aber was heißt es, ein eigener Mensch zu sein? Um welche Eigenheiten und Besonderheiten geht es dabei? Steht dahinter die Aufforderung zur Durchsetzung eigener Interessen und Bedürfnisse inklusive der Beanspruchung einer erheblichen Bein- und Ellbogenfreiheit? Und ist ein eigenes Leben auch schon ein gutes, ein gelingendes Leben?¹¹

Mit der Erfassung und Sicherung der Besonderheit eines eigenen Lebens sind zahlreiche Versprechen und Verheißungen, aber auch Versuchungen und Irrtümer verbunden, die im Folgenden zu sondieren sind. Dabei reicht der Spannungsbogen von zeitdiagnostischen Impressionen zum neuzeitlichen Autonomieideal über freiheitstheoretische Exkurse bis hin zu einem theologischen Plädoyer für Unabhängigkeit und existenzielle Selbstständigkeit im Modus der Unverfügbarkeit. Am Anfang steht jedoch die Erinnerung an das große Versprechen der Moderne, die

dafür nur ein Wort mit drei Buchstaben braucht: „Ich“. Die Moderne lässt das „Ich“ in Gesellschaft und Kultur dort Platz nehmen, wo es die Grammatik immer schon hingestellt hat: auf Rang eins.

Zwar kommen regelmäßig Skepsis, Zweifel und Bedenken auf, ob das Individuum diese Position auch verdient. Solche Vorbehalte werden aber ebenso regelmäßig wieder zerstreut. Dass es auch in Wirtschafts- und Finanzangelegenheiten auf die erste Person Singular ankommt, hat zuletzt die Postbank bekräftigt. Sechs Jahre lang hat sie mit dem Slogan geworben: „Unterm Strich zähl' ich!“ Natürlich stellt sich bereits hier die Frage, was es mit diesem Versprechen auf sich hat. Zähle ich nur, wenn ich zahlungskräftig bin? Welche Strategie muss ich wählen, um bei riskanten Geschäften nicht draufzuzahlen? Wie verhindere ich, dass mir ein Strich durch die Berechnung eines eigenen Lebens gezogen wird?

Fragen beantwortet man am besten mit Fakten. Nicht selten sind es jedoch gerade Fakten, die Fragen aufwerfen. Dreht sich in der Moderne wirklich alles um das Individuum?¹² Oder sind die alten Zwänge der Fremdbestimmung nur durch neue Nötigungen eines hochgradig individualisierten, auf sich allein gestellten Daseins abgelöst worden? Aber auch hier weiß die Moderne einen schnellen und guten Rat. Sie empfiehlt, sich mit genügend Alternativen einzudecken. Man ist umso mehr ein eigener Mensch, je mehr Alternativen man hat, etwas Eigenes zu unternehmen.

Aber führt diese Strategie immer zum Erfolg? Stimmt das Kalkül der Freiheit, das sich aus Optionen und Alternativen zusammensetzt? Auf den ersten Blick geht die Rechnung auf. Je mehr Optionen man hat, über umso mehr Alternativen kann man verfügen. Je größer

der Verfügungsspielraum ist, umso größer ist die eigene Freiheit. Allerdings kann es angezeigt sein, auch auf die Grenzen dieses Optionenwachstums zu achten und zu überprüfen, ob die Logik der Freiheit tatsächlich einer Logik des Wachstums von Verfügbarkeiten entspricht. Die späte Moderne ist nicht zuletzt geprägt von den Risiken und Gefahren, von den Rückschlägen und Einbußen eines auf Expansion und Unterwerfung bedachten Fortschrittsmodells. Die ökologische Krise hat gezeigt, dass die Nebenwirkungen und Spätfolgen expansiver Naturbeherrschung immense Kosten verursachen. Längst ist es angezeigt, einen anderen Kosten/Nutzen-Vergleich anzustellen und die Gegenrechnung aufzumachen: Das Projekt der Freiheitssicherung auf eine Verfügungslogik zu gründen steht in der Gefahr, selbst zum Opfer eines expansiven Verfügbarkeitsstrebens zu werden.

Als Alternative bietet sich an, die Grundbestimmung von Identität und Freiheit anhand der Kategorie „Unverfügbarkeit“ vorzunehmen. Dies entspricht einem genuin christlichen Freiheitsethos, das mit der Tatsache konfrontiert ist, in einer Multioptionsgesellschaft (P. Gross) eine noch immer angefragte, aber zunehmend fragliche und abwählbare Option zu sein. Zu den Versprechen der Moderne gehört eben auch, möglichst jede Option zur Disposition zu stellen.¹³

1. Das Versprechen der Moderne: Identität – Autonomie – Individualität

„Damit kann ich mich nicht identifizieren!“ – Dieser Satz formuliert ein Dementi, indem er das Setzen eines Gleich-

heitszeichens bestreitet: „Wenn ich das gesagt haben sollte, so habe ich es nicht so gemeint!“ – „Ich denke nicht, dass ich das so gemeint haben könnte!“ – „So denke ich nicht – so bin ich nicht!“ Wo es ums Identifizieren geht, sind Übereinstimmungen gefragt. Bei einer Personenkontrolle an einer Grenze ist mit Problemen zu rechnen, wenn das aktuelle Aussehen mit dem Passbild nicht übereinstimmt. Die Feststellung von Identitäten geht jedoch über die Ermittlung von Personalien hinaus. Personale Identität liegt erst dort vor, wo Übereinstimmung und Zustimmung gegeben sind. Es geht um die Übereinstimmung mit mir selbst und um meine Zustimmung zu mir selbst: „*Das bin ich, so bin ich – und das ist auch gut so!*“

Identität hat mit Zustimmung und Akzeptanz zu tun. Aber bei Identitätsvergewisserungen geht es nicht nur um die Bestätigung von Selbstübereinstimmung und Selbstakzeptanz. Die Selbstakzeptanz eines Menschen wird fraglich, wenn er in seinem Leben zu viel von dem entdeckt, das völlig inakzeptabel ist und zu dem er ohne Wenn und Aber „nein“ sagen muss. Wie kann man sich selbst noch annehmen, wenn man in einer unannehmbaren Welt existieren muss?

Diese Möglichkeit scheint am ehesten dann zu bestehen, wenn die Welt Optimierungschancen aufweist, d.h., wenn sich aus ihr noch etwas Besseres machen lässt, als sie es von sich aus ist. Hier setzt der Fortschrittsmythos der Moderne ein. Der Mensch kann aus dem, was die Natur oder die Evolution aus ihm und seiner Welt gemacht hat, noch etwas Besseres und Eigenes machen. Mittels Wissenschaft und Technik sind Weltverbesserungen möglich und mit ihnen lassen sich auch die Aussichten auf eine Akzeptanz des Daseins in dieser Welt verbessern.¹⁴ Man kann

es auch in einem endlichen Leben zu etwas bringen und etwas vom Leben haben. Man kann durchaus ein eigenes und zudem akzeptables Leben führen. Selbstakzeptanz ist möglich, wenn man sich zu eigen sein kann und wenn man über genügend Akzeptables verfügt, das man sein Eigen nennt.

Dafür – so steht es im Prospekt der Moderne – ist genau jetzt die richtige Zeit. Das Zeitalter der Aufklärung, der wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung, Daseinsicherung und Wohlstandsmehrung, der politischen Emanzipation, der Durchsetzung von Menschenrecht und Menschenwürde, der Verpflichtung zu Toleranz und Autonomie, ist auf dem besten Wege, dem Menschen ein besseres Leben zu ermöglichen. Ein besseres Leben muss auf jeden Fall ein freies Leben und ein eigenes Leben sein. Dabei sollte es jedem Menschen freigestellt bleiben, welche Eigenheiten er ausbilden möchte und woran er Eigentum erwerben will.

Allerdings sind viele Vorschläge, wozu man es im Leben bringen könnte, noch nicht zureichend für die Bestimmung des eigenen Lebens. Über Auto, Geld und Wohnung wollen alle anderen ja auch verfügen. Daher erweitert die Moderne die Perspektive des eigenen Lebens. Der moderne Mensch darf sich verstehen als Eigentümer eines Architekturbüros, dem er den Großauftrag seiner Biographieplanung erteilt und bei dessen Ausführung er zugleich als Generalunternehmer auftritt.¹⁵ Ein eigenes Leben führt man erst dann, wenn man in Personalunion als Bauherr, Architekt und Eigentümer eines „behausten“ Daseins auftreten kann.

Das Versprechen eines eigenen Lebens hat in den letzten 50 Jahren eine enorme Dynamik entwickelt. Wo es ernst

genommen wurde, hat es Gesellschaft und Kultur, aber auch das Leben des Einzelnen radikal verändert. In der zeitgenössischen Soziologie und Sozialpsychologie sind diese Veränderungen mit dem Containerbegriff „Individualisierung“ erfasst worden.¹⁶ Er steht für Umbrüche, die Zerfall und Neubeginn markieren und das Leben erst zum Gegenstand persönlicher Planungen machen.

- Eigenes Leben füllt die Leerstellen, die durch die Erosion und abnehmende Bindungswirkung traditioneller Sozialzusammenhänge entstehen. Wenn lebensweltliche Prägungen (z.B. Milieu, Konfession) verblassen und sich industriegesellschaftliche Muster sozialer Zugehörigkeit (Klasse, Schicht) abschwächen, wächst der Anteil individueller Selbstbestimmung. Eigenes Leben setzt voraus, dass man aus jeder Gemeinschaft, der man angehört, wieder austreten kann.
- Eigenes Leben wird möglich, wenn Biographien nicht mehr an Idealverläufen gemessen und von überkommenen Rollenzuschreibungen normiert werden. Wenn Abweichungen von solchen Vorgaben üblich werden, ist ein selbstbestimmtes Leben nicht mehr Ausnahme, sondern Normalfall.
- Eigenes Leben wird möglich, wenn Lebensform, Wertpräferenzen und Weltanschauung zu einer Angelegenheit der individuellen Wahl und Entscheidung werden. Kann ein gutes Leben im Plural entworfen werden, ist das Insistieren auf Individualität nicht Ausdruck eines moralischen Relativismus, sondern manifestiert den Spielraum, den die Moral des eigenen Lebens eröffnet.

Diese Tendenzen und Umstände begleiten einen Zuwachs an Entscheidungsmöglichkeiten und subjektiv wählbaren

Optionen. Allerdings gehen von diesen Zuwächsen auch neue Zumutungen und Zwänge aus. Das Individuum wird nun zum Entwurf und zur Inszenierung der eigenen Biographie genötigt. Die Aufgabe, dem Leben eine Form zu geben und diese Form mit Sinn zu füllen, ist eine „do it yourself“-Angelegenheit geworden.¹⁷

Daraus ergeben sich wiederum weitreichende Folgen für das Projekt der Identitätsfindung. „Sie geschah noch vor wenigen Generationen weitgehend durch An- und Einpassung an und in soziale, moralische und kulturelle Vorgaben. Identität ergab sich aus der Übereinstimmung mit einem fraglos vorgegebenen, relativ klar erkenn- und definierbaren äußeren Horizont. Identität bedeutete: sich von etwas her verstehen, jemand sein in einem bekannten und von allen geteilten soziokulturellen Kontext, zu dem unter anderem an prominenter Stelle die Religion gehörte. Die Identität der Großgruppe, der man angehörte, war eine Herkunftsidentität, die sich durch Tradition bestimmte. Diese Tradition stellte das Individuum religiös in einen Zusammenhang, der vom Schöpfungsmythos bis zur Zukunftsidentität durch Jenseitshoffnung reichte. Die religiöse Sozialisation war entsprechend ein Sich-Angleichen an traditionsverbürgte Wahrheit.“¹⁸

Die Emanzipations- und Individualisierungsschübe des 20. Jahrhunderts haben dazu geführt, dass Identität nicht mehr als eine sozio-kulturelle Vorgabe erscheint, sondern das Ergebnis eines vom Subjekt zu leistenden Neuarrangements von Identifizierungsangeboten darstellt. Auf den ersten Blick erscheint diese Umstellung als späte Einlösung eines Versprechens, das zu Beginn der Moderne gegeben wurde: Verwandlung sämtlicher Voraussetzungen menschlichen Daseins in Resultate bewussten

Wollens und Tuns. Versprochen wurde die Emanzipation von allen Autoritäten, Traditionen und Institutionen, von obrigkeitlich verordneten Formen der Existenz, die der kritischen Prüfung durch die autonome Vernunft nicht standhalten können. Fremdbestimmung wird ersetzt durch Selbstbestimmung. Der moderne Mensch will die Wahl haben – nicht nur in politischen Angelegenheiten. Er soll frei wählen können und aus sich machen dürfen, was er für sich als zu ihm passend ausgesucht hat.

Der tatsächliche Lauf der Welt hat jedoch nicht zur umfassenden Selbstermächtigung des Subjekts geführt. Die größer gewordenen individuellen Freiheiten sind keineswegs entkoppelt von gesellschaftlich bedingten Realisierungschancen. Ohne ein gesichertes Einkommen sind die neuen (Wahl-)Freiheiten nicht finanzierbar. Ohne den Erwerb qualifizierter Bildungsabschlüsse bleibt der Zugang zu gut bezahlten Jobs verschlossen. Und ohne eine frühzeitige Absicherung gegenüber dem Risiko der Berufsunfähigkeit wird das Fernziel der finanziellen Unabhängigkeit unerreichbar. Nur wenige Menschen geben dieses Ziel auf und folgen einem Lebensentwurf, der sie von den Ansprüchen und Leistungen sozialer Funktionssysteme abkoppelt. Wer sich nicht zu einem solchen Aussteigertum aufrufen kann, muss einsehen: Der in der Moderne errungenen individuellen Selbstverantwortlichkeit, Freiheit und Entscheidungskompetenz steht eine ebenso große Abhängigkeit von ökonomisch dominierten und politisch definierten Lebensbedingungen gegenüber. Das eigene Leben ist kein eigenes Leben im Sinne „eines freischwebenden, selbstbestimmten, allein dem Ich und seinen Vorlieben verpflichteten Lebens“¹⁹. Das eigene Leben hängt ab von einem gut dotierten Job und vom gesetz-

lichen Kündigungsschutz, der aber konjunkturbedingte Entlassungen erlaubt.

Nur auf den ersten Blick impliziert die Emanzipation des Individuums die Anerkennung eines Vorrangs des Subjekts vor dem Sozialen. Als systemrelevant für die Wirtschaft gelten während der Finanzkrise 2008 nicht Subjekte, sondern Institutionen. Nicht auf Arbeiter, Angestellte oder Auszubildende, nicht auf Selbstständige oder Sparer, nicht auf Kunden oder Konsumenten, sondern auf systemrelevante Großbanken kommt es an. Geraten diese in eine Schieflage, werden sie vom Staat gerettet. Den Abbau der dafür angehäuften Staatsschulden übernehmen die Steuerzahler. An ihnen halten sich Staat und Banken schadlos. Als Gegenleistung werden ihnen steuerbegünstigte Geldanlagen für die Altersvorsorge angeboten. Fortan decken sich wieder System- und Subjektrelevanz der Banken. Auf die Finanzmärkte hat dies jedoch keinen Einfluss. Sie entziehen sich weithin der politischen Regulation.²⁰

Individuelle Selbstverantwortung und eigenverantwortliches Verfügen über die eigene Existenz erscheinen zwar als Erweiterung subjektiver Möglichkeiten der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung. Aus der Perspektive der Gesellschaft erweisen sie sich jedoch zugleich als Rechtfertigung für die Auslagerung der Bewältigung strukturell bedingter Probleme in die Privatsphäre der Betroffenen. Dort werden jene Ressourcen geortet, über die ein Individuum verfügt, das widrigen Umständen zum Trotz sein Leben meistert. Als Begriffscontainer für die Fähigkeit, sich auf Hindernisse und Rückschläge im Lebenslauf einzustellen, sie abzuwehren bzw. zu verkraften, sich von ihren negativen Auswirkungen möglichst rasch zu

erholen und ihnen in Zukunft gewappnet zu sein, fungiert die Kategorie „Resilienz“.²¹ An der individuellen Kompetenz zum Krisenmanagement wird nun festgemacht, ob und in welchem Maß jemand mit Problemen fertig wird, die gesellschaftlich bedingt sind.

Hatte man bis vor einigen Jahren noch den beruflichen Burnout vielfach als Manifestation einer persönlichen Krise beschrieben, die jedoch „ihre Ursachen ebenso in den sozialen Lebensmodellen der Gegenwart hat wie ihre Lösungen gesellschaftliche Veränderungen erforderlich machen“²², so wird in zahlreichen Resilienzratgebern auf ein Präventionsprogramm gesetzt, das primär das Individuum in die Pflicht nimmt²³ und seine Umwelt von Verpflichtungen dispensiert. „Aus der Burnout-Klinik kehrt man nicht mit der Kündigung in der Hand zurück, sondern mit den Selbsttechniken nachhaltigen Ressourcenmanagements. Wo die Wachstumslogik des Finanzkapitalismus und das Trugbild unerschöpflicher ökonomischer Quellen in die Krise geraten sind, müssen die Subjekte in sich selbst nach neuen Quellen der Wertschöpfung suchen.“²⁴ Einem solchen Resilienzverständnis geht es weniger um eine umfassende Korrektur prekärer sozialer Strukturen und Verhältnisse als um die Anpassung und Wappnung der davon betroffenen Individuen gegenüber Krisendynamiken, die von diesen Strukturen ausgehen. Die in der Semantik des Resilienzbegriffs vorhandene Konnotation der Widerständigkeit, die auch das Moment des aktiven Widerstandes aufweist, wird hier unterschlagen. Es geht vielfach nur noch um die Frage, durch welche Eigenschaften sich Akteure auszeichnen, die in der Lage sein wollen, angesichts vermeintlich unabwendbarer Belastungen und Beeinträchtigungen über

die notwendigen „Nehmerqualitäten“ zu verfügen. Wodurch sie sich aber stattdessen zutrauen oder in die Lage versetzen können, derartige Stress- und Krisenphänomene zu verhindern und deren Ursachen zu bekämpfen, scheint immer weniger zu interessieren.²⁵ „Statt Belastungen abzubauen, erhöht man die Belastbarkeit.“²⁶

Resilienz rangiert in den Anforderungskatalogen leistungsbereiter und stresstoleranter Mitarbeiter an vorderer Stelle. Die Verantwortung für das Versagen in Krisen sowie für die Prävention von Überforderung wird immer stärker dem Individuum zugeschrieben, ohne dass entsprechende Rahmenbedingungen kritisch untersucht werden.²⁷ Maßnahmen zur Resilienzförderung werden primär als Reparaturtool zur Wiederherstellung der individuellen Funktionsfähigkeit eingesetzt. Um frühzeitig abzuschätzen, für welche Mitarbeiter oder Stellenbewerber sich ein solches zeit- und kostenaufwendiges Investment lohnt, kommen Resilienztests als Selektionstool zur Anwendung.²⁸

Zwar kann Resilienz durchaus zur Selbststabilisierung des Subjekts beitragen, aber aus einem Konzept, das ursprünglich den Gedanken der Förderung widerständiger individueller Selbstbehauptung in den Mittelpunkt stellt, ist vielfach eine Anleitung für die Aufstellung eines Anforderungskataloges erfolgreicher Selbstanpassung geworden. Ein resilientes Subjekt zeichnet sich jetzt dadurch aus, dass es sich mittels Beratung, Coaching und Therapie darauf einstellt, als „unternehmerisches Selbst“ (U. Bröckling) ökonomischen Imperativen zu folgen und ein systemaffirmatives Selbstverständnis zu entwickeln.²⁹

Immerhin hat diese Strategie den Vorteil, dass sie einem passiven Gefahrenfatalismus etwas entgegensetzen

weiß. Mutlosigkeit und Zumutung liegen dennoch dicht beieinander. „Das resiliente Selbst, das in diesen Praktiken adressiert wird, soll sein Leben als diskontinuierliche Abfolge von bedrohlichen Ereignissen und Bewältigungsversuchen begreifen und muss folglich darauf verzichten, die eigene Biografie als sinnhaftes zeitliches Kontinuum zu deuten. Stattdessen navigiert es durch die unüberschaubaren Gefährdungslandschaften der Gegenwart. Stets auf der Hut vor der nächsten Überraschung, versucht es nicht unterzugehen und übt seine Fähigkeit, sich an Herausforderungen anzupassen, die es noch gar nicht kennt.“³⁰

Längst meint Individualisierung nicht nur einen Emanzipationsschub, sondern vor allem einen Zurechnungsmodus biographischer Störfälle. Die Widrigkeiten und Enttäuschungen des Lebens werden in die individuelle Selbstverantwortung überstellt. Unerfüllter Partnerwunsch, schlechter Gesundheitszustand, geringer Rentenanspruch und drohende Altersarmut – an allem ist das Subjekt selbst schuld, denn es hätte sich frühzeitig beraten, aufklären lassen und vorsorgen können.³¹ Allein die Tatsache, dass alle wissen, dass es bei anderen Subjekten anders aussieht, lässt schicksalhafte Ereignisse als vom Subjekt vermeidbar erscheinen. Denn manch Anderer hat verstanden, dass ein ungewolltes Singledasein nicht Schicksal, sondern Indikation für die Inanspruchnahme eines auf Partnervermittlung spezialisierten Internetportals ist, dass man mit veränderten Ernährungsgewohnheiten positiv auf das Immunsystem einwirken kann, dass man sich vorsorglich einem Resilienztraining unterziehen und eine zusätzliche private Alterssicherung aufbauen sollte. Dass nicht jedem Menschen diese Möglichkeit tatsächlich offensteht, tut der Bereitschaft keinen Abbruch, in

der bloßen Zurechenbarkeit bereits eine Ausweitung individueller Wahlmöglichkeiten zu sehen.

Moderne Gesellschaften rühmen sich der breiten Palette von Wahlfreiheiten, mit denen ein Individuum mehr aus sich machen kann. Im Zentrum stehen zahlreiche Angebote zur Steigerung des Selbstseins. Auf diesem Wege lassen sich auch Sinnfragen entsorgen. Als sinnstiftend wird offeriert, was das individuelle Bedürfnis an Selbstakzeptanz und Selbstaffirmation erfüllt – nicht nur in der Privatsphäre oder in der Freizeit, sondern quer durch alle Lebensbereiche. „Die moderne Gesellschaft verspricht den Einzelnen nicht mehr ein anderes Leben oder ein seliges Jenseits, sondern lediglich das, was wir schon sind – mehr und besser.“³² Dem „homo optionis“ werden zahlreiche Wahlmöglichkeiten präsentiert, die ein eigenes Leben als ein möglichst intensiv geführtes und erlebtes Dasein in Aussicht stellen. Verknüpft werden Intensität und Authentizität des Selbstseins. Kommen diese Größen zusammen, stellt sich auch der Sinn des Daseins ein.

Das Authentizitätsideal eines eigenen Lebens zielt auf die Freiheit von vorgeformten Verhaltensmustern und besteht im Kern in der Vermittlung des Gefühls von Stimmigkeit, Einzigartigkeit und Echtheit. Wer oder was jemand in Wahrheit und Wirklichkeit ist, ergibt sich dabei nicht aus einem Vergleich mit anderen Menschen. Normativ ist vielmehr sein Selbstverhältnis.³³ Authentisch ist nicht, wer zeigt, dass er anders oder ein Anderer sein will und dabei Maß nimmt am Anderssein, sondern wer zu sich selbst, zu den eigenen Bedürfnissen, Interessen und Ängsten steht. Nachgefragt werden Ermöglichungen des Eigensinns. Hoch im Kurs stehen Angebote, die sowohl die Erfahrung des Selbstseins als auch die Erfüllung der

darauf gegründeten Erwartung des „Mit-sich-selbst-in-Einklang-Stehens“ verstärken. Optimierungen des Daseins tragen fortan den Charakter der Intensivierung des eigensinnigen Selbstseins.

Die hierfür benötigte Selbsterkenntnis liefern „Self-Tracker“. Fitnessarmbänder messen tagsüber Pulsfrequenz und Kalorienverbrauch, beobachten das nächtliche Schlafverhalten und melden bei jeder Aktivität die relevanten Körperdaten an ein Programm, das seinem Nutzer die Auskunft erteilt, wie es um ihn steht. „Selfknowledge through numbers“ – „Selbsterkenntnis durch Zahlen“ lautet das Motto dieser Anleitungen, wie ein Mensch sich selbst auf die Spur kommen und in der eigenen Spur bleiben kann. Zwar sind die Daten über Pulsschlag, Blutdruck, Kalorienzufuhr und -verbrauch lediglich relevant für eine Diagnose der körperlichen Verfassung. Aber sie bilden die Grundlage für Selbstoptimierungen, die auch Geist und Psyche erfassen sollen. Vor allem aber stellen sie in Aussicht, dass das Individuum durch das Wissen über Körperfunktionen seine Kontrolle über sich selbst steigern kann.³⁴ Die Kritik an der Vermessenheit eines solchen Vorhabens wird schnell ausgekontert. In des Wortes eigentlicher Bedeutung dienen die eingesetzten Instrumente und Verfahren der objektiven Selbstvermessung. Allerdings erhebt auch diese Technik nicht das Individuum zum alleinigen Souverän. Sie ist „untrennbar mit Normen und Normalwerten, mit wissenschaftlichen Klassifikationen und standardisierten Maßstäben sowie mit der Anrufung verbunden, für sich selbst, seine psychische und physische Gesundheit, seine Leistungsfähigkeit und sein Wohlbefinden zu sorgen sowie seine individuellen (körperlichen) Leistungen zu steigern.“³⁵

Am „self-tracking“ manifestiert sich erneut eine asymmetrische Aufteilung der Daseinsrisiken zwischen Individuum und Gesellschaft. Es ist darüber hinaus ein Symptom für veränderte Konstellationen der Selbst- und Identitätsvergewisserung. Moderne Gesellschaften können ihren Zusammenhalt nicht mehr finden in Form von Weltbildern und Sozialisationsmustern, die ihren Angehörigen zugleich eine soziale Identität vermitteln. Das biographische Ensemble aus Wertpräferenzen, Lebensstil, Rollenverhalten wird nicht mehr von der Gesellschaft dirigiert. Stattdessen stellt die Industrie nun Algorithmen zur Verfügung, die das Individuum zur persönlichen Datenerhebung zwecks Selbstoptimierung orchestriert. Allerdings sind diese Daten nur in Ausnahmefällen reine Privatsache. Wer im Rahmen eines Fitnessprogramms individuelle Joggingstrecken und -zeiten auswerten will, muss diese Daten auf eine Online-Plattform hochladen. Dort endet die persönliche Kontrolle. Was mit den Daten geschieht, die der Erhöhung der Selbstkontrolle und der Steigerung physischer wie mentaler Resilienz dienen sollen, ist vom Individuum nicht mehr kontrollierbar. Es bezahlt die kostenlos verfügbaren Programme mit seinen eigenen Daten. Vielleicht lohnt sich dieser Deal. Denn er stattet das Individuum mit weiteren Optionen aus, mehr von sich zu erfahren und mehr aus sich zu machen.

2. Freiheit im Plural:

Die Strategie der Optionensteigerung

In modernen Gesellschaften kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem selbstdefinierten Umgang mit

dem Leben erfahren werden, das auf diese Weise zum eigenen Leben wird. Ein Lebenslauf ist zwar immer noch ein Weg durchs Leben. Aber für den Lebensweg stehen unterschiedliche Routen zur Verfügung, die durch verschiedene soziale Welten und Szenen führen. Im Unterschied zum Straßenverkehr steht bei der Auswahl dieser Routen kein Navigationssystem zur Verfügung, das vorab auf Staus, Umwege und Spritverbrauch aufmerksam macht. Und im Unterschied zum Flugverkehr lässt sich auch kein Autopilot einschalten.

Wenn das Individuum selbst zum Routenplaner geworden ist und das Navigationsgerät seiner Biographie selbst zu programmieren hat, muss es frühzeitig wissen, wohin es will. Aus dieser Not kann man zumindest teilweise eine Tugend machen. Zwar bleibt die Zielbestimmung dem Individuum überlassen. Die Moderne stellt jedoch ein weitverzweigtes Straßen- und Wegenetz zur Verfügung, innerhalb dessen das Individuum viele eigene Wege gehen kann. Es herrscht Freizügigkeit.

Für den modernen Menschen ist erwiesen, dass es keine anderen Freiheiten gibt als jene, die man sich nimmt und ausübt.³⁶ Die übelsten Zwänge entstehen für ihn nicht aus dem Gebrauch der Freiheit, sondern aus dem Verzicht darauf. Denn ein solcher Verzicht lässt Leerstellen entstehen, die rasch von freiheitsfeindlichen Mächten und Gewalten eingenommen werden. Das Freiheitsversprechen der Moderne ist nicht deswegen in Gefahr, weil es die Nötigung zur Auswahl mit entsprechenden Spätfolgen und Nebenwirkungen gibt. Es ist vielmehr bedroht von einem „rollback“, der das Risiko der Freiheit wieder eintauschen möchte mit vermeintlichen Daseins-erleichterungen, die sich als Zuspruch von Geborgenheit,

Sicherheit und Zugehörigkeit tarnen.³⁷ Zur Praxis der Freiheit gehört zwar die Nötigung zur Auswahl und zum Risiko, die eventuell negativen Spätfolgen und Nebenwirkungen dieser Wahl nicht zu überblicken. Dennoch plädieren Freiheitspragmatiker dafür, das Freiheitsrad der Moderne nicht zurück-, sondern weiterzudrehen. Wie will man sonst in freier Übereinstimmung mit sich und dem eigenen Leben existieren, wenn man über das eigene Leben und die eigene Freiheit außer dem eigenen Willen wieder andere Mächte bestimmen lässt? In Wirklichkeit und in Wahrheit sind wir noch gar nicht frei genug, um schon genug von den gewonnenen Freiheiten zu haben und ihrer überdrüssig zu werden. Es geht um Alternativen zur behaupteten Alternativlosigkeit.

Alternativen hat man gemäß diesem Freiheitsverständnis nur, wenn mehrere Optionen verfügbar sind. Eigentlich kann man gar nicht genug verschiedene Optionen haben – und von ihrer Verschiedenheit nie genug kriegen. Darum ist das Maß der Freiheit die Vielzahl und Vielfalt möglicher Optionen. Befreiung verlangt nach Optionenmehrung. Jede/r kann aus eigener Erfahrung bestätigen: „Je mehr Optionen mir zur Verfügung stehen, um so größer ist der Spielraum meiner Freiheit!“ Die Logik der Freiheit ist identisch mit der Logik der freien Verfügung bzw. des Freigebens von Handlungsoptionen in die individuelle Verfügbarkeit.³⁸ Man muss immer auch anders können und etwas anderes können, als das zu tun, was man gerade tut. Der dazu passende kategorische Imperativ lautet: „Was immer du tust, Sorge dafür, dass du im Falle des Scheiterns mit etwas anderem neu anfangen oder weitermachen kannst!“ Es gibt keine andere Nötigung als die Verpflichtung, immer auch einen Plan B zu entwickeln.

Das Anders-Können ist ein Muss. Aber das ist ein ganz anderes Muss als das Nicht-anders-Können oder Nicht-anders-Dürfen. Es ist ein Muss, das Zwänge unterläuft und nicht auf neue Zwänge aus ist. Es ist ein zwangloses und ungezwungenes Müssen.

Folglich ist auch der Sinn des Daseins bedroht, wenn es keine Wahlmöglichkeiten mehr gibt bzw. wenn der Zweifel aufkommt, „dass es überhaupt noch sinnvolle Möglichkeiten zu leben gibt, die es sich lohnte zu wählen“³⁹. Eine Folge dieser Option für Optionenvielfalt ist die Bevorzugung unverbindlicher Bindungen. Hoch im Kurs stehen Angebote, zu deren Nutzung man sich fest vormerken lassen kann und die dennoch kostenfrei stornierbar sind. Einladungen zu Geburtstagsfeiern, Firmenjubiläen, Konzertbesuchen werden gerne angenommen und dennoch kurzfristig abgesagt, wenn sich plötzlich interessantere oder attraktivere Möglichkeiten des Zeitvertreibs auftun. Alle Zusagen werden nur unter Vorbehalt gegeben, denn in einer Multioptionsgesellschaft ist es immer möglich, dass sich noch eine bessere Möglichkeit bietet, die man nicht ungenutzt verstreichen lassen möchte. Frühzeitige Festlegungen werden vermieden, denn sie wecken die Angst, man könne etwas Interessantes versäumen oder verpassen, das sich andernorts ereignet. Frühbucherrabatte bei der Planung des Urlaubs sind nur reizvoll für Leute, die mangels besserer finanzieller Ausstattung ohnehin nicht nach Alternativen schießen können. Wer knapp bei Kasse ist und das Pech hat, dass an dem lange Zeit im Voraus gebuchten Ferienort schlechtes Wetter herrscht, muss vor Ort ausharren oder übellaunig nach Hause fahren.

Ein freiheitsliebender Zeitgenosse findet nichts dabei, alle Entscheidungen mit dem Vorbehalt der Revision zu

treffen. Seine Freiheit braucht ja nur Anhaltspunkte und keine Fixpunkte. Vorbehalte machen die Freiheit nicht instabil, sondern geben ihr Halt. Daher kann ein freier Mensch nur sein, wer stets über mehrere Optionen in Situationen des Wählens und Entscheidens verfügt und zudem die Anzahl dieser Optionen und Situationen erhöhen kann. Freiheitsbewahrend und freiheitsförderlich sind demnach soziale Strukturen, die solche Optionensteigerungen verfügbar machen. Frei ist, wer über alles Mögliche verfügen kann und mit allem Verfügbaren machen kann, was er oder sie will!

Allerdings ist dies ein Freiheitsarrangement, das sich auch in der Moderne nicht konfliktfrei und problemlos umsetzen lässt. Die Schuld an diesen Konflikten und Problemen geben die Verfechter dieses Freiheitskonzepts jenen Verbindlichkeiten und Zwängen, die aus einer Zeit stammen, in denen nicht jedes Subjekt mit sich und seiner Zeit machen konnte, was es wollte. Alle Jahre wieder kann man im Frühling und im Herbst erleben, wie ein Kampf um Zeitsouveränität als Freiheitskampf ausgetragen wird: Wenn ein „stiller Feiertag“ – wie etwa Allerheiligen oder Karfreitag – naht, entdecken die Vertreter von Atheistenverbänden ihre Tanzlust. Zugleich aber stellen sie fest, dass ihnen an diesen Tagen der Aufschub tänzerischer Lustbefriedigung zugemutet wird – und zwar per Gesetz. Das Gesetz verbietet ihnen an diesem Tag, dass sie machen können, was sie wollen. Dieses Gesetz soll nun mit allerlei Protestaktionen wenn nicht gleich gekippt, so doch ad absurdum geführt werden. Besonders beliebt ist die „Kopfhörerdisko“ im Flashmob-Format. Vor der Fassade christlicher Kirchen bewegen sich Tänzer zu unhörbarer Musik und veranstalten eine Pantomimendemo gegen

das an diesem Tag geltende Verbot öffentlicher Tanzveranstaltungen.⁴⁰

Publizistischen Flankenschutz holen sich die stummen Tänzer über gleichgesinnte Intellektuelle im Feuilleton. Von ihnen wird oft großes Geschütz aufgebaut, um eines der letzten Kirchenprivilegien in einem säkularen Rechtsstaat zu erledigen. Die Bandbreite des Mündungsfeuers reicht von der Forderung einer endlich fälligen vollständigen Trennung von Staat und Kirche bis hin zur Feststellung einer Erpressung des nichtchristlichen Bevölkerungsanteils durch eine Gottesdienstbesucherminderheit. Häufig zu hören ist auch der Vorwurf eines verfassungswidrigen Eingriffs in die Privatsphäre, der nicht mehr zulässt, dass man/frau an diesem Tag machen kann, was gerade Spaß macht. Erzwungener Spaßverzicht kommt dem illegitimen Entzug eines Freiheitsrechtes gleich. Für manche Kritiker ist das Tanzverbot zudem ein Ausdruck religiöser Intoleranz. Denn es nötigt nicht nur säkularen Bürgern, sondern auch den Angehörigen anderer Religionen die Rücksichtnahme auf einen christlichen Feiertag auf. Ergo: ein doppelter Verstoß gegen den grundgesetzlich verankerten Gleichheitsgrundsatz! Welchen Reim sich diese Kritiker selbst auf den Toleranzgedanken machen, konnte man im April 2015 in der Kolumne „Feier frei“ von Heinrich Schmitz in „The European“ nachlesen:

„Natürlich sollen die Christen an Karfreitag alle schön ungestört traurig sein dürfen, weil sie des Leidens Christi gedenken. Aber was hindert sie denn daran, wenn in den geschlossenen Räumen einer Kneipe Andersgläubige ein Fest feiern? Oder wenn andere in den schalldichten Räumen einer Diskothek abtanzen wollen? Es will doch keiner am Kölner Dom Party machen. Und was geht das

den Staat an? (...) Grundgedanke des Grundgesetzes ist die persönliche Freiheit des Einzelnen. Jedes Einzelnen, ganz gleich ob er religiös oder nichtreligiös ist. In diese Freiheit darf nur aus bestimmten Gründen eingegriffen werden. Welche Gründe das hier nun konkret sein sollen, ist mir schleierhaft. Kann ein strenggläubiger Christ nicht angemessen traurig sein, weil er weiß, dass sein Nachbar tanzen geht? Davon bekommt er ja gar nichts mit. Ist also schon das Bewusstsein, dass andere möglicherweise Spaß haben könnten, während man selber in Sack und Asche gehen möchte, ein schützenswertes Rechtsgut? Mich kümmert sonst schon nicht, ob andere tanzen, warum sollte mich das an einem Tag im Jahr kümmern? (...) Es ist eben nicht Aufgabe des Staates, dem Einzelnen vorzuschreiben, wann er traurig zu sein hat bzw. so zu tun hat, als wäre er traurig. Der Staat hat den Bürger in Ruhe zu lassen. Die wirklich Gläubigen werden auch ohne ein Tanzverbot nicht zu Jubelfeiern aufbrechen und diejenigen, die das Tanzverbot vehement verteidigen, geht es wohl in Wirklichkeit darum, zu zeigen, wer in diesem unseren Lande immer noch das Sagen hat.⁴¹

Dieses Plädoyer ist auf den ersten Blick unwiderstehlich. Denn es nimmt Maß an den Maßeinheiten der späten Moderne: Freiheit – Diversität – Toleranz. Ebenso arbeitet es mit maßgeblichen Signalwörtern der Macht- und Obrigkeitskritik, deren nicht bloß rhetorische Bedeutung auch religiöse Individuen anerkennen müssen. Eigentlich ist die Sache klar: Eine wirklich freiheitlich-demokratische Grundordnung muss Freiheitsrechte sichern und deren Einschränkung beschränken. Aus diesem Grund hat das Bundesverfassungsgericht im Oktober 2016 einen Beschluss verkündet, wonach die „Befreiungsfestigkeit“ des

besonderen Stilleschutzes am Karfreitag mit der Weltanschauungsfreiheit und der Versammlungsfreiheit nicht vereinbar ist (1 BvR 458/10). Im Klartext: Der Karfreitag ist als „stiller Feiertag“ gesetzlich geschützt, aber es ist statthaft, die damit verbundenen Auflagen im Einzelfall aufzuheben, wenn ein Beschwerdeführer dadurch eine Verletzung seiner Weltanschauungs- und Versammlungsfreiheit erfährt.

Ist also der Versuch einer Gegendarstellung aussichtslos? Wenn die Sache klar ist und die Rollen derart klar verteilt sind zwischen den Verteidigern von Freiheitsrechten und den Verteidigern religiöser Privilegien, deren Ausübung in einer säkularen Gesellschaft mit einer Nötigung säkularer Zeitgenossen verbunden ist, dürfte der Streit einen wenig überraschenden Ausgang zugunsten der Freiheit nehmen. Hat man nicht von Anfang an verloren, wenn man die Prämissen der Feiertagskritiker in Frage stellen muss, will man ihnen etwas entgegenhalten? Hier hilft auch nicht der Verweis darauf, dass stille Feiertage Bestandteil einer religiösen Identität sind.

Gleichwohl sind einige Gegenfragen zur Parole „Feier frei!“ angezeigt und angebracht. Weder Spaß haben noch Trauer tragen sind Rechtsgüter, die unmittelbar unter staatlichen Schutz gehören. Ebenso wenig gibt es ein Recht, nicht mit dem Unglück und Unheil behelligt zu werden, das täglich in dieser Welt vor aller Augen geschieht. Im Gegenteil! Der Staat hat sogar einen „Volks-trauertag“ institutionalisiert, an dem der Opfer von Krieg und Gewaltherrschaft gedacht wird. Dieser Tag erinnert an das, was um der sozialen und geschichtlichen Identität dieses Landes willen nicht vergessen werden darf. Zwar schreibt der Staat seinen Bürgern nicht vor, sie müssten an diesem Tag traurig sein oder so tun, als ob sie es wären.

Aber jene Menschen, die das Schicksal der Toten nicht kalt lässt, müssen die Möglichkeit haben, dies zu zeigen. Dies zeigen zu können ist ein Muss – aber nicht, dass und wie sie es zeigen.

Hinter einem stillen Feiertag steht nicht nur die Einladung zum stillen Gedenken, sondern auch die Aufforderung, sich jener Brutalität in der Welt zu erinnern, die einem jeden Menschen die Sprache verschlägt. Es gilt, Augen und Ohren zu öffnen für ein Elend, das zum Himmel schreit. Wenigstens an einem Tag im Jahr soll der Versuchung Einhalt geboten werden, diese Misere menschlichen Daseins zu verdrängen.

Was also bleibend die soziale Akzeptanz eines stillen Feiertages zu sichern vermag, ist der Umstand, dass seine Zeitanzeige etwas zur Sprache bringt, das alle Menschen verbinden könnte. Der allen zugemutete Verzicht, machen zu können, was man will, ist ein symbolischer Akt der Solidarität mit jenen Menschen, denen gewaltsam jede Handlungs- und Bewegungsfreiheit genommen wird. Offensichtlich ist eine solche Zumutung unvereinbar mit jener Freiheitslogik, die verlangt, dass alles zu jeder Zeit für alle zur freien Verfügung steht, so dass auch die Zeit und alles, was mit oder in ihr geschehen soll, zur Verfügungsmasse der Freiheit zählt. Aber was wird aus dieser Freiheit, wenn sie nur der Logik der freien Verfügung folgt?

3. Unverzichtbar?

Die Logik der Unverfügbarkeit

Wer für die Logik der freien Verfügung plädiert, will sich diese Freiheit nicht nehmen lassen und will nicht dulden,

dass ein anderer über diese Freiheit verfügt. Ein solcher Eingriff in die eigene Freiheit wird nicht nur als freiheits-, sondern auch als identitätsbedrohend empfunden. „Das kann mir keiner mehr nehmen!“ – dieser Satz ist zu hören von Sportlern, die gerade Weltmeister geworden sind oder einen Olympiasieg errungen haben. Olympiasieger – das bleibt man ein Leben lang. Das ist fortan identitätsbestimmend. Die Goldmedaille kann schlimmstenfalls gestohlen werden, aber nicht der Sieg. „Darauf lasse ich nichts kommen!“ – das sagen Menschen, die etwas „hoch- und-heilig-halten“.

In all diesen Fällen geht es um Unbedingtheit und Unverfügbarkeit, die sprachlich allerdings sehr unauffällig artikuliert wird. Immerhin sind es erste Indizien, die darauf hindeuten, dass in die Logik der Freiheit wie auch in die Logik der Identitätsbestimmung nicht nur das Moment der freien Verfügung, sondern auch das Moment der Unverfügbarkeit eingeschrieben ist. Freiheit meint mehr als nur das unbeschränkte Verfügungkönnen über unbeschränkte Optionen des Wollens und Tuns. Frei ist nicht bereits, wer über ein breites Spektrum von Verfügungsmöglichkeiten verfügt, sondern wer dem optionalen Zugriff und der freien Verfügung anderer Menschen, Mächte und Gewalten mit der Absicht der Erfüllung eigener Zwecksetzungen entzogen ist. Freiheitsbewahrend und -förderlich sind Beziehungen, die sich durch Zweckfreiheit auszeichnen und den Versuch abwehren, mit ihnen könne jemand machen, was er wolle!

Allerdings ist auf den ersten Blick nur schwer erkennbar, wie die Freiheitslogik der Unverfügbarkeit mit der nicht minder plausiblen Logik der freien Verfügung vereinbar ist.⁴² Sollen sie sich nicht gegenseitig ausschließen,

ist es unumgänglich, für konkurrierende Freiheitslogiken eine freiheitsbewahrende Perspektive zu finden. Eine solche Perspektive kann der Versuch einer relationalen, mehrstelligen Bestimmung von Freiheit erschließen: Verfügen können und unverfügbar sein ist nicht zureichend bestimmbar durch die Relationen „frei sein von ...“ und „frei sein zu ...“, sondern braucht als dritte Relation das „frei sein gegenüber ...“. Denn Dasein bedeutet für den Menschen stets ein „Gegenübersein“. Es bezieht sich auf das, was

- ihm entgegentritt in der Welt der Gegenstände bzw. in der Außenwelt der Fall sein kann,
- sich auftut in der ihm privilegiert zugänglichen psychischen Innenwelt,
- in der personalen Mitwelt begegnet und zur Interaktion fähig ist,
- im Lauf der Zeit widerfährt und selbst zeitlich datierbar ist, d.h. Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besitzt.⁴³

Man muss nicht eine naturalistische Bestreitung oder eine deterministische Verriegelung der Freiheitsthematik vornehmen, um skeptisch zu fragen: In welchem Umfang ist der Mensch frei, wenn er sich als vielfach bedingtes Individuum nur im gleichzeitigen Bezogensein auf natural-sachhafte, personal-soziale Andersheit im Horizont befristeter Zeit behaupten und verwirklichen kann? Wie weit reicht das Freiheitsvermögen des Menschen, wenn sein Radius und seine Optionenwahl begrenzt werden von seinem jeweiligen Gegenüber?

Gegenüber dem Bereich des Sachhaften bleibt menschliche Freiheit und das, was sie vermag, auf die Möglich-

keiten des gegenständlichen Ausdrucks beschränkt (wie ein Künstler mit einem Stück Marmor nur insoweit machen kann, was er will, wie es der Werkstoff zulässt). Die Freiheit gegenüber einem Objekt und die Macht über einen Gegenstand mögen so weit gehen, dass der Gegenstand „macht“, was der Mächtige will. Ein Gegenstand wird aber niemals wollen (können), was jemand von ihm oder mit ihm will. Erst in der Sphäre des Personalen und gegenüber Personen sind Freiheitsvollzüge möglich, die über den Bereich des sachhaften Bewirkens und Erzwingens hinausgehen. Dass der Mensch mehr vermag und z.B. einen anderen so überzeugen (statt: erpressen) kann, dass dieser etwas aus freien Stücken tut, geht ihm erst in der Begegnung mit einem personalen Anderen auf, den er mit guten Gründen dazu motivieren kann, sich seinem Wollen anzuschließen. Erst dann kommt es dazu, dass ein Mensch aus freien Stücken tut, was sein Gegenüber will. In diesem Fall will die zweite Person auch das, was die erste Person will.

Die Freiheit des Menschen, ihr Vermögen und ihr Wirkungsgrad sind somit umso größer, je weniger ihr Gegenüber nach Art einer Sache und je mehr nach Art einer Person gedacht werden kann und je zwangloser die Mittel sind, die jeweils angewandt werden, um auf diese Person einzuwirken. Von guten Gründen, mit der eine Person eine andere überzeugen will, geht ein solch „zwangloser Zwang“ aus, weil das letzte unerzwingbare und unverfügbare Wort der Zustimmung von der angesprochenen Person ausgesprochen werden muss. Zu einem solchen letzten, eigenen und freien Wort wird der Mensch aber nicht von einem Gegenüber ermächtigt, das selbst nur etwas Sachhaft-Naturales ist oder in die-

ser Sphäre antreffbar ist. Es muss zumindest personalen Rang und Status haben.

Ein personales Gegenüber ist jedoch vielfach bedingt und unterliegt den Limitationen der Zeitlichkeit und Endlichkeit. Es kann daher nur bedingt am Geschehen von Freiheit mitwirken. Stellt man die Frage, wo/wann die Freiheit am größten ist und am weitesten reicht, kommt dafür zwar nur eine Wirklichkeit in Betracht, gegenüber der man sich selbst als Person, d.h. als ansprechbar und mit der Befugnis zum eigenen letzten Wort ausgestattet wahrnehmen kann. Sollte es aber eine unbedingte Freiheit bzw. Freiheit in der Dimension der Unbedingtheit und Unverfügbarkeit geben können, müsste sich der Mensch im Gegenüber zu dieser Wirklichkeit derart wahrnehmen können, dass dabei auch noch die Begrenzungen interpersonalen Freiheitsvollzüge transzendiert werden.

Was kommt als ein denkbare Gegenüber eines Menschen in Frage, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und das zugleich die Freiheit des Menschen wahr, anerkennt oder weckt? Und wie gewinnt der Mensch ein Verhältnis zu diesem Gegenüber? In religiösen Antworten auf diese Frage erfolgt meist die Berufung auf Transzendenzerfahrungen, die als „Gotteserfahrungen“ charakterisiert werden. Nicht selten wird dabei eine Klärung der Charakteristika solcher Erfahrungen ausgelassen und die Frage umgangen, inwiefern das Wort „Gott“ den Fluchtpunkt dieser Erfahrungen bestimmen kann. Beiden Klärungen kommt man näher, wenn auf das spezifische Format von Transzendenzerfahrungen geachtet wird. In Betracht kommen nur Widerfahrnisse, die zeigen, dass der Mensch als Endlicher und Bedingter Erfahrungen im Modus der Unbedingtheit machen kann.

Werden diese Erfahrungen als „Gottesehrfahrungen“ deklariert, so müssen sie selbst einen Unbedingtheits- und Unverfügbarkeitscharakter aufweisen und den Menschen als resonanzfähig bzw. ansprechbar für eine Wirklichkeit erweisen, die ihrerseits unüberbietbar und unverfügbar ist.

Unbedingtheitserfahrungen sind nur dann unüberbietbar, wenn das den Menschen treffende Widerfahrnis ihm nicht nur seine Bedingtheit und Endlichkeit deutlich macht, sondern ihm zugleich eine Beziehung zu einer anderen Wirklichkeit offenbart, der gegenüber er sich als unüberbietbar frei und unbedingt angegangen wahrnehmen kann.⁴⁴ Sofern sich Gottesehrfahrungen kriteriologisch durch Unbedingtheit, Unüberbietbarkeit und Unverfügbarkeit auszeichnen, wäre Gott jene Wirklichkeit, als deren Gegenüber sich der Mensch als Person, d.h. in seiner Freiheit, Unvertretbarkeit und Beziehungsfähigkeit angesprochen und „gemeint“, realisieren kann. Dies ist nur möglich, wenn dieser Wirklichkeit sowie der Beziehung zu dieser Wirklichkeit ihrerseits Freiheit und Unbedingtheit zukommen, d.h. wenn an ihre Unbedingtheit der Maßstab der Freiheit angelegt werden kann (denn andernfalls wäre das Unbedingte identisch mit dem Unausweichlichen) und ihr in diesem Sinne Unverfügbarkeit zukommt.

Die Dimension der Zweckfreiheit und Unverzweckbarkeit ist nicht nur die Sinndimension der Würde des Menschen,⁴⁵ sondern auch seiner Freiheit. Wenn die Freiheitslogik der Optionensteigerung sich nicht von der Logik der Unverfügbarkeit bzw. Zweckfreiheit ein Maß ihrer Ausübung setzen lässt, wird am Ende ein Leitbild der Moderne – der freiheitsliebende „homo optionis“ – selbst zur Disposition gestellt. Den meisten Zeitgenossen gilt „Frei-

heit“ jedoch als Synonym für „Ungebundenheit“. Ist aber die Freiheit wirklich frei, wenn sie nur in einer negativ bestimmten Positivbestimmung aufscheint („frei von ...“)? Solche Freiheit besteht immer nur in Relation zu einem Bereich, von dem sie sich absetzt. Frei ist der Mensch dann jeweils im Maße der Emanzipation von solchen Größen. Dieses Maß ist aber kein Freiheitsmaß, sondern eine Entfernungsangabe. Wenn die existentielle Grundsituation des Menschen aber nur durch Beziehungsangaben beschreibbar ist, greift eine Freiheitsbestimmung zu kurz, die das Maß der Freiheit nach dem Grad der Distanzierung von elementaren Weltbezügen bestimmen will.

Wenn Freiheit ein existentielles Moment menschlichen Daseins und nicht bloß eine Koordinate seines Handelns sein soll, dann muss sie relational verfasst sein und diese Relationen zugleich transzendieren auf einen „infinitesimalen“ Fluchtpunkt. Der Mensch könnte sich einem Endlichen gegenüber nicht frei verhalten, wenn er nicht immer schon frei wäre gegenüber einem unendlichen Gegenüber und wenn nicht in diese Beziehung seine Beziehung zum Endlichen eingelassen wäre. Sonst bestünde seine Freiheit immer nur in den Graden, die ihm Natur, Welt, Staat und Mitmenschen zubilligen. Ohne Wenn und Aber frei ist der Mensch nur dann, wenn sich ein nicht endlicher Anderer zu ihm als ein selbst unbedingt freies Gegenüber verhält. Die Freiheit dieses Gegenübers verlangt, dass es nicht im Selbstverhältnis des Menschen aufgeht. Die Freiheit des Gegenübers besteht darin, dass es allen Verhältnissen und Beziehungen vorausliegt und sie als Freiheitsverhältnisse konstituiert. Ein solches freies Gegenüber hat der Mensch zu einem freien Leben nötig, als freies kann dieses Andere dem Menschen aber

nicht notwendig gegenüberstehen (es stünde ihm dann zur Verfügung). In diesem Sinn ist Gott als das freie Gegenüber des Menschen für den Menschen „mehr“ als notwendig, und das ist wiederum gut so, d.h. ein wohltuender Unterschied zu allem sonstigen Lebensnotwendigen.

Diese Thesen gehören keineswegs zu einer grauen Theorie, für deren praktische Umsetzung man schwarz sehen muss. Es ist durchaus möglich, für diese Freiheitslogik der Unverfügbarkeit in unserer Zeit einen symbolischen Ausdruck zu finden, der anschlussfähig ist für möglichst viele (säkulare) Lebensführungsoptionen. Innerhalb einer Gesellschaft, in der alles zur Disposition gestellt werden kann und in der man alles zu Markte tragen kann, scheint dies zwar eine zunächst aussichtslose Vorstellung zu sein. Alles hat hier seinen Preis – und wenn er nur hoch genug ist, wird auch bis dato Unverkäufliches an den Mann oder an die Frau gebracht. Allerdings gibt es auch Beispiele, welche eine wirksame Grenzziehung dieser Vermarktungslogik belegen: In Fragen des Denkmalschutzes ist es gelungen, für die Logik der Unverfügbarkeit einen gesellschaftlichen Konsens zu erzielen. Es gibt Gebäude, mit denen keiner mehr machen kann, was er will, weil sie wichtig sind für die geschichtliche Identität einer Stadt und für die soziale Identität ihrer Bürger.⁴⁶ Am „Tag des offenen Denkmals“ können sie daher von allen betreten werden. Der Denkmalschutz folgt einer Logik der Unverfügbarkeit, die zu sozialen Verbindlichkeiten, aber auch zu einer spezifischen Form der Freigabe führt. Alle haben etwas davon, wenn keiner mit diesem Gebäude in seinem Besitz machen kann, was er will. Wenn man mit Besitz machen kann, was man will, hat nur der jeweilige Besitzer etwas davon.

Es ist nicht damit zu rechnen, dass die Analogie mit dem Denkmalschutz bereits ausreicht, um aus den stummen Tänzern vor dem Kölner Dom nun Befürworter eines Bestandes von „stillen“ Feiertagen zu machen – auch dann nicht, wenn es dabei um vor ökonomischer Verzweckung befreite Zeit geht, mit der man gleichwohl nicht machen kann, was man will. Ebenso wenig kann von Christen erwartet werden, dass sie sich für soziale „Auszeiten“ einsetzen, deren Ausgestaltung nicht mehr betrifft, was alle Menschen angeht, sondern der individuellen Beliebigkeit überlassen wird. So einfach ist die Logik der freien Verfügbarkeit mit der Logik identitätsstiftender Unverfügbarkeit nicht in Einklang zu bringen.⁴⁷

Was auf den ersten Blick nur schwer vereinbar ist, muss sich aber nicht gegenseitig ausschließen. Vielmehr ergibt sich die Notwendigkeit, für konkurrierende Freiheitslogiken ein freiheitsbewahrendes Arrangement zu finden. Am ehesten kann ein solches Arrangement mit der Logik der Toleranz gefunden werden, die allen Seiten etwas Verbindliches abringt: Man muss nicht billigen, *was* jemand tut oder *worauf* jemand verzichtet. Es kommt darauf an, ob man die Bedingungen und Voraussetzungen billigen kann, *unter* denen jemand etwas tut oder unterlässt. Daran entscheidet sich die Modernitäts-, Pluralitäts- und Säkularitätskompatibilität einer Religion ebenso wie die Pluralitäts-, Liberalitäts- und Toleranzkompatibilität säkularer Lebensentwürfe.⁴⁸ Im Fall der „stillen“ Feiertage müssten also für alle Beteiligten, für Kritiker wie für Befürworter, zumutbare Bedingungen für eine Praxis jener Freiheit gefunden werden, die jeweils die Gegenseite einklagt. Voraussetzung ist, dass man dem jeweils anderen Freiheitskonzept seine Berechtigung nicht völlig abspricht.

Ob es dann am Ende beim rigorosen Tanzverbot bleibt, muss von Kirchenvertretern nicht als unverhandelbar betrachtet werden. Und wenn ihre Kritiker sowohl der Freiheitslogik der Unverfügbarkeit als auch einem kulturellen Eingedenken fremden, unschuldigen Leidens etwas abgewinnen können, werden sie die Einrichtung eines „zeit-symbolischen“ Ausdrucks für dieses Gedenken ebenfalls nicht für indiskutabel halten. Vielleicht machen die Kritiker sogar selbst einen guten Vorschlag. Dass sie über eine große Portion sozialer Phantasie verfügen, haben sie ja mit ihrem Protest gegen das Tanzverbot unter Beweis gestellt. Vielleicht sehen sie am Ende doch ein, dass der Schrei der Leidenden und Misshandelten am ehesten gehört und erhört wird, wenn man selbst einmal still wird. Danach können sie ja wieder ihre Freiheitstänze aufführen oder – wenn sie nicht nur die Sorge um die Freiheit, sondern auch um den Frieden in der Welt bewegt – sich einem „Ostermarsch“ anschließen. Auch dies steht ihnen frei.

III.

Das wahre Selbst – oder: Eigentlich bin ich ganz anders!

Namen zeigen nicht nur an, wie eine Person heißt, sondern machen auch darauf aufmerksam, zu wem sie gehört. Der Nachname verweist auf die Ursprungsfamilie eines Menschen und „markiert nach einer Heirat gegebenenfalls die Zugehörigkeit bzw. Gründung eines neuen Sozialverbundes, der wiederum die Herkunft der nächsten Generation bestimmen wird“⁴⁹. Während der Familienname das Gemeinsame und Verbindende nennt, macht der Vorname jemanden innerhalb seiner Familie unterscheidbar und ansprechbar. Der Nachname allein macht noch keinen Menschen identifizierbar. Erst wenn jemand zusammen mit seinem Vornamen gerufen wird, ist klar, wer gemeint ist und wer antworten soll. „Eigenartigerweise verwenden wir selbst, abgesehen von einer kurzen Phase, in der das Kind sich selbst als Ich im Gegenüber zur Welt (zum Nicht-Ich) zu entdecken beginnt, unseren Vornamen nur in kommunikativen Erstsituationen, etwa in einer Vorstellungsrunde, oder in formalisierten schriftlichen Zusammenhängen, in denen wir gewissermaßen von außen auf uns zeigen. Unseren Vornamen führen wir nicht selbst im Mund, sondern der uns vertraute Andere, wenn er uns anspricht oder mit anderen über uns spricht. In der ersten Person Singular ist der Rufname nicht aussagbar. Denn er ist keine Selbstaussage, sondern eine Adresse.“⁵⁰

In modernen Gesellschaften mit einer ausgedehnten Bürokratie gibt es zahlreiche Anlässe für den Einsatz von Formularen, in denen Adressangaben verlangt werden. Vor- und Nachname genügen hier nicht zur Identifikation einer Person. Die Auskunftspflicht erstreckt sich je nach Anlass vom Geburtsdatum über die Wohnanschrift bis hin zur Steuernummer. In unsicheren Zeiten nehmen Ausmaß und Anzahl solcher Daten- und Personenkontrollen rasant zu. Immer häufiger will man wissen, mit wem man es zu tun hat. Beim Kauf eines Flugtickets oder bei der Buchung einer Bahnfahrkarte via Internet erhalten Reisewillige zwar ein personalisiertes Ticket, müssen aber beim Boarding am Flughafen oder bei der Fahrscheinkontrolle im Zug ein weiteres Dokument vorweisen, mit dem sich die Identität von Ticketbesitzer und Passagier überprüfen lässt. Wenn wir gefragt werden, wer wir sind, genügt es längst nicht mehr, dass wir unseren Vor- und Nachnamen nennen. Wir müssen einen Ausweis vorzeigen, der die Überprüfung der Übereinstimmung von Name und Namensträger erlaubt. Nicht umsonst heißt dieses Dokument „identity card“. Haben wir ihn gerade nicht dabei, genügt oft ein anderes Dokument der Sorte „Lichtbildausweis“. Darauf muss sich ein Bild von uns befinden, das zeigt, wie wir bei rechtem Lichte betrachtet aussehen. Einen Menschen identifizieren heißt: Übereinstimmungen feststellen mit jenem Bild, das er in einem Ausweis von sich abgibt, nachdem unter möglichst neutralen und standardisierten Bedingungen ein Foto von ihm gemacht wurde.

Man kann einen Menschen aber auch anhand des Eindrucks, den er einmal bei seinen Mitmenschen hinterlassen hat, wiedererkennen. Er hat sich in das Gedächtnis eingepägt durch einen besonderen Auftritt, eine typische

Geste, eine markante Aussage. Aber da die Erinnerung trügen kann, halten sich Identitätsermittler lieber an untrügliche Eindrücke – etwa in Gestalt eines Fingerabdrucks. Damit beginnen in der Regel erkenntnisdienliche Maßnahmen. In den Fingerspitzen sitzt nicht nur unser Gefühl, sondern auch das, was uns einmalig macht. Woran soll man besser die Identität eines Menschen festmachen können als an dem, was ihn einmalig macht? Als erkenntnisdienliche Alternative zum Fingerabdruck empfiehlt sich allenfalls die DNA-Probe. Sie liefert den genetischen Einmaligkeitsabdruck.

Ziehen wir aus diesen ersten assoziativen Notizen eine Zwischensumme zum Thema „Identität“, so ergibt sich: Identität hat offensichtlich mit Erkenntnis zu tun. Und diese Erkenntnis basiert auf Eindrücken, auf sinnlich wahrnehmbaren Hinterlassenschaften. Unter dieser Rücksicht haben Identitätsfeststellungen auch eine ästhetische Note. Es geht um Ästhetik im Dienste des Erkennens.⁵¹ Und da Erkenntnis auf Wahrheit aus ist, geht es letztlich um die wahre Identität eines Menschen. Und genau hier beginnen die Fragen und Probleme, um die es in den folgenden Überlegungen gehen soll: Was ist meine wahre Identität? Wer/was bin ich eigentlich in Wahrheit und in Wirklichkeit? Bin ich wirklich, wer ich eigentlich sein könnte? Und wie komme ich dahinter, wie erkenne ich und finde ich heraus, was mein wahres Ich ist oder ausmacht?

Zweifellos sind diese Fragen „eine Nummer zu groß“, um auf wenigen Seiten beantwortet werden zu können. Was angesichts begrenzter Schreib- und Lesekapazität allenfalls realistisch ist, dürfte der Hinweis auf Möglichkeiten und Wege sein, wie man zu Antworten kommen könnte. Mit dieser Absicht werden im Folgenden einige

zeitdiagnostische Streiflichter auf unsere Gegenwartsgesellschaft geworfen. Es geht um Einblicke in säkulare und religiöse Szenen, in denen Menschen unterwegs sind, die nach ihrem wahren Ich suchen.⁵² In ästhetischer Hinsicht geht es dabei um Bilder: Selbstbilder, Fremdbilder, Menschenbilder – vielleicht handelt es sich auch um Fahnungsfotos oder Phantombilder des „ecce homo“.⁵³ Denn Identität ist in modernen Gesellschaften ebenso gefragt wie fraglich. Ähnlich prekär ist der Status von Wahrheit und wahrheitsgetreuen Abbildungen. Wie verlässlich und zuverlässig geben Bilder Auskunft über einen Menschen, wenn man bedenkt, dass sie nie nur etwas oder jemanden zeigen? Sie zeigen immer auch, wie man jemanden zeigen und wie man jemanden sehen kann.

Mit Bildern wollen Menschen zeigen, wie sie gesehen werden wollen. Aber wenn sie diese Bilder betrachten, kommen ihnen auch immer wieder Zweifel. Bin ich wirklich gut getroffen? Sehe ich wirklich so aus? Wird hier tatsächlich mein wahres Ich sichtbar? Bei allen Anstrengungen, die viele Menschen unternehmen, um auf ihre Umwelt einen guten Eindruck zu machen, gut dazustehen und gekonnt ihre öffentlichen Auftritte zu absolvieren, überkommt sie doch immer auch die Sorge, ob dabei alles stimmt – und ob mit ihnen alles stimmt. Hat alles seine Richtigkeit und stimmen Sein und (Er)Schein(ung) überein? Oder klafft eine Lücke zwischen Wirklichkeit und Wahrheit? Was fehlt dem wirklichen Ich, um ein wahres Ich zu sein?

Immer wieder werden diese Fragen auch in religiöse Kontexte gerückt. Hier erhofft man sich Auskunft darüber, was bei der Bestimmung des wirklich Wahren noch fehlt und passt. Nach dem passenden Fehlenden im Le-

ben Ausschau zu halten definiert die religiöse Sinnsuche. Und wenn es sich beim „wahren Ich“ ebenfalls um etwas fehlendes Passendes handelt, dann liegt es erst recht nahe, nach den identitätsstiftenden Bezügen von Religion und Glaube zu fragen.

1. Identität und Ästhetik: Vom Ansehen der Person

Geht es um die Wahrheit und um nichts als die Wahrheit, spielt das Ansehen einer Person keine Rolle. Aber es gibt Situationen, in denen es gerade um den Zusammenhang von Ansehen und Wahrheit geht. „Lass’ dich erst mal anschauen!“ – Wer nach längerer Abwesenheit vor der elterlichen Haustür steht, muss damit rechnen, dass nach der ersten Umarmung das mütterliche Gegenüber wieder auf Distanz geht. „Wie geht’s dir? Du hast abgenommen!“ – Fragen und Feststellungen dieser Art dienen der Feststellung, wie es wirklich und wahrhaftig um das eigene Kind geht. Wirklichkeit und Wahrheit werden daher in Augenschein genommen.

Über das Wirkliche und Wahre kann man vorstoßen zum Eigentlichen. Was ist es, das eigentlich die Identität eines Menschen ausmacht? Sind es tatsächlich Aussehen und Ansehen? Oder hat das Eigentliche eher mit dem verborgenen Ureigenen, dem Unverwechselbaren und Einmaligen einer Person zu tun? Findet man das Eigentliche heraus, führt der Weg über das Eigentümliche des Subjekts ins eigene Leben. Zu einem eigenen Leben gehört dann auch, was ein Ich sein Eigen nennen kann. Das können materielle und immaterielle Besitztümer sein. Sie können

mein Ein und Alles sein. Denn mein „Ein und Alles“ ist das, was mich ausmacht, woran mein Herz hängt, worauf ich nichts kommen lasse, worauf ich nie und nimmer verzichte, kurzum: womit ich mich identifiziere.

Das Possessivpronomen „mein“ ist verräterisch. Es ist ein besitzanzeigendes Fürwort. Es zeigt an, wofür das Wort Identität steht. Zu meiner Identität gehört all das, worüber ich verfügen kann. Und dazu gehört auch, dass ich über mich selbst verfügen kann. Ohne Selbstverfügung, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung fehlt das Entscheidende, um von einem eigenen Leben reden zu können. Darum geht's doch letztlich und eigentlich. Es ist mein Leben, dem ich meinen Stempel aufdrücken will. Aber dieses Leben muss mit anderen geteilt werden, denen es nicht anders geht. Sie sind so eigensinnig wie ich auch und wollen nicht zurückstehen, wenn es um ihr eigenes Leben geht. Von Zeit zu Zeit lassen sie es mich spüren. Selbstverfügung und Selbstbestimmung führen zu nichts ohne Selbstbehauptung. Von Zeit zu Zeit muss man das nicht nur behaupten, man muss es auch zeigen. „Zeig's mir!“ – das ist ein kategorischer Imperativ, der ein ästhetischer Imperativ ist, der wiederum im Dienste der Selbstdurchsetzung steht.

„Na, euch werd' ich's zeigen!“ – Offensichtlich muss man mit einem ästhetischen Rempler auf sich aufmerksam machen, sich in den Vordergrund schieben und gegenüber Konkurrenten durchsetzen, will man etwas vom (eigenen) Leben haben. Man muss die Ellbogen ausfahren. Die Sorge um das eigene Leben führt unverkennbar zu einem Verdrängungswettbewerb. Vom Leibe halten muss man sich die anderen und ihre Übergriffe, wenn es um das Eigene geht. Das Eigene und die Sorge darum verlangen

die Markierung einer Differenz. Sich zu eigen zu sein und etwas sein Eigen nennen bedeutet: etwas sein und/oder haben (wollen), was man den anderen bestreitet, was ihnen nicht gehört und ihnen nicht zukommt.

Sein und Haben genügen nicht. Man muss es auch zeigen können. Viele Zeitgenossen laden auf der eigenen Homepage oder auf den Plattformen sozialer Netzwerke wie Facebook oder Instagram permanent Existenzbeweise hoch. Hier werden Bildergalerien und Videoarchive angelegt, welche belegen, dass die Abgebildeten etwas erlebt und vorzuweisen haben, was sich sehen lassen kann. Das Material soll zugleich Rückschlüsse auf den jeweiligen Bildgeber und (Selbst-)Darsteller möglich machen: „Seht her – das bin ich!“ Hier wird Vorzeigbares aus dem eigenen Leben präsentiert und gezeigt, wie man gesehen werden möchte – meist ohne zu bedenken, wie sehr dabei gesellschaftliche Darstellungserwartungen bedient werden (wollen). Jemand sein heißt heute: sich sehen lassen können. Zumindest muss man über Ansehnliches verfügen, das die Mitmenschen in Augenschein nehmen und „ liken“ können. Identität, Selbstsein ist auch in einer hochgradig individualisierten Gesellschaft immer noch etwas, das nicht nur behauptet, sondern auch bestätigt werden muss – und zwar von anderen und von außen.

Wer das Spiel mit Castingeffekten beherrscht und den Inszenierungscharakter der medialen Selbstdarstellung durchschaut hat, kann die Möglichkeiten des Internets für reichlich gegensätzliche Absichten und Anliegen nutzen. Es bietet zum einen die Gelegenheit zu einer Authentizitätsshow.⁵⁴ Wer unzählige „Selfies“ von sich selbst veröffentlicht und mit ihnen Whatsapp- oder Twitternachrichten anreichert, macht sichtbar: „Das da bin wirklich

ich und ich bin auch wirklich da! Was ich zeige, bin ich und ich bin, was ich zeige! Ich lasse meine ‚friends‘ und ‚follower‘ ungefiltert teilhaben an meinem Alltag.“⁵⁵ Hier scheint sich dank medialer Unterstützung die Möglichkeit einer ästhetischen Existenzvergewisserung zu ergeben: „Ich werde gesehen, also bin ich. Um zu sehen, dass ich bin, muss ich zeigen, dass ich (von) überall bzw. von allen gesehen werden kann.“⁵⁶ Um zu sehen, wie angesehen ein Subjekt ist, muss es die Zahl der follower, friends und likes steigern. Lassen sich keine Steigerungen mehr erzielen, muss nicht nur ein neues Profilbild her, sondern am besten ein neues Profil. Im Extremfall muss sich das Subjekt neu erfinden.

In der späten Moderne ist das Projekt der Identitätsfindung ein Unternehmen, das nicht mehr mit dem Ende der Adoleszenz zum Abschluss kommt. Veränderte Lebensumstände und verschiedene Lebensphasen nötigen zu ständigen Neuanpassungen. Bisweilen werden solche Korrekturmöglichkeiten bereits in die Konstitution einer phasenspezifischen Identität eingebaut. Moderne Ehen sind a priori scheidbar. In manchen Arbeitsverträgen wird Jobrotation vereinbart. Künstler können bei einem Stilwechsel ein ungeliebtes Image ablegen und sich ein neues Publikum erschließen. Das Internet eröffnet ebenfalls die Chance der mehrfachen Selbst- und Neuerfindung. Es erlaubt, sich diverse Alias-Identitäten zuzulegen und anonym oder unter Pseudonym unterwegs zu sein. Nach der Devise „Eigentlich bin ich ganz anders!“ kann man online jene Seiten der eigenen Persönlichkeit zeigen oder ausleben, die man offline eher verbergen möchte. Im Schutz der Anonymität kann man sich von einer ganz anderen Seite zeigen – und das muss keineswegs die beste

Seite eines Menschen sein. Sich mehrere Identitäten aufzubauen, ist eine erprobte Strategie, um sich das Copyright auf das eigene Leben zu sichern. Auf diesem Weg nimmt auch der Authentizitätsdruck ab, der von der Erwartung ausgeht, dass nur echt ist, was jemand mit den eigenen Händen zustande bringt und wofür jemand mit der eigenen Person einsteht. Im Internet bietet sich die Chance der selbstbestimmten Selbstverstellung.

Der Zwang zur permanenten Übereinstimmung von Wort und Tat, Selbst und Sache lädt eben auch dazu ein, lediglich vorzutäuschen, es verhalte sich in Wahrheit so, wie es in der medialen Wirklichkeit aussieht. Die scheinbar freiwillige Selbstverpflichtung zur Echtheitszertifizierung des Tuns und Zeigens in den sozialen Netzwerken will längst nicht jeder Zeitgenosse unterschreiben, denn dahinter wird eine neue Form der Fremdbestimmung vermutet. Das Leben, das unter diesem Zwang geführt wird, ist zwar noch ein eigenes Leben, aber es ist nicht mehr selbstbestimmt. Da bleibt als Ausweg nur der Einbau eines Filters, der auf Facebook nicht mehr allen alles zeigt.⁵⁷

Wenn ein Mensch zeigen will, worauf es ihm ankommt, muss er dafür kein Album anlegen und es online stellen. Ein in den letzten Jahren sich verstärkender ästhetischer Trend will, dass Menschen auf der tätowierten Haut zeigen, was ihnen im Leben unter die Haut gegangen ist. Hier wird deutlich: Zur Identität eines Menschen gehört, was er nicht mehr loswerden kann – oder nicht mehr loswerden will.⁵⁸ „Tätowierungen sind zugleich in und unter der Haut, im Gesicht, an einzelnen Körperstellen oder am ganzen Körper. In einer schmerzhaften Operation in die Haut gestochen, galten sie bis zur Erfindung der modernen Lasertechnologie als unauslöschlich und kennzeich-

neten ihre Träger über den Tod hinaus. Es gab und gibt sie in ornamentaler und figuraler Form, poly- und monochrom, bild-, schrift- oder zahlenförmig, nicht selten in der Kombination der Kulturtechniken Bild, Schrift und Zahl. Es handelt sich um lebende und atmende Markierungen, die sich bei jeder Haut-, Muskel- und Körperbewegung mitbewegen und mit fortschreitendem Alter ihres Trägers selbst verändern.“⁵⁹ Vor allem unterstreicht die zunehmende Verbreitung von Tattoos, dass in der späten Moderne Selbst- und Fremdidifikationen vorwiegend über ästhetische Attribute laufen. Das Design ist zumindest ebenso bedeutsam wie das Dasein – auch wenn dafür der Preis der ästhetischen Selbststigmatisierung gezahlt werden muss.

Die Bilder auf der eigenen Haut sind Leitbilder eines Individuums, die nicht mehr von einer Leitkultur stammen, die allgemeinverbindlich ist. Wer ein eigenes Leben führen will, wird es um dieser Eigenheit willen weithin als unangemessen empfinden, auf ein verallgemeinerbares Leitbild des Menschseins verpflichtet zu werden oder Vorbildern nachzueifern. Das führt zur allseits befürchteten Gleichmacherei. Alle befürworten dagegen Unterschiede, die kenntlich machen, dass sie einzig(artig) sind.

2. Identität und Lebenskunst:

Vom eigenen Wollen, Können und Tun

Den vielerorts eingestellten Gleichstellungsbeauftragten gehen an manchen Orten die Auftraggeber und Abnehmer aus. Viele Menschen interessieren nicht Gleichstellungskriterien, sondern Alleinstellungsmerkmale. Sie miss-

trauen I. Kants kategorischem Imperativ, der von ihnen zu tun verlangt, was vernünftigerweise jedem Menschen zumutbar ist.⁶⁰ Seine Erfüllung führt allein dazu, dass man nur tut, was alle sollen. Gesucht werden die Freiheit und die Erlaubnis, etwas zu realisieren, was keiner sonst vermag. Erst wenn man realisiert, was kein anderer auch oder in derselben Weise kann, führt man wirklich ein eigenes Leben. „Markant ausgeprägt ist dies in der neuen, der hochqualifizierten Mittelklasse, also in jenem sozialen Produkt von Bildungsexpansion und Postindustrialisierung, das zum Leitmilieu der Spätmoderne geworden ist. An alles in der Lebensführung legt man hier den Maßstab der Besonderung an: wie man wohnt, was man isst, wohin und wie man reist, wie man den eigenen Körper oder den Freundeskreis gestaltet. Im Modus der Singularisierung wird das Leben nicht einfach gelebt, es wird kuratiert. Das spätmoderne Subjekt performed sein (dem Anspruch nach) besonderes Selbst vor den Anderen, die zum Publikum werden. Nur wenn es authentisch wirkt, ist es attraktiv. Die allgegenwärtigen sozialen Medien mit ihren Profilen sind eine der zentralen Arenen dieser Arbeit an der Besonderheit. Das Subjekt bewegt sich hier auf einem umfassenden sozialen Attraktivitätsmarkt, auf dem ein Kampf um Sichtbarkeit ausgetragen wird, die nur das ungewöhnlich Erscheinende verspricht. Die Spätmoderne erweist sich so als eine Kultur des Authentischen, die zugleich eine Kultur des Attraktiven ist.“⁶¹

Zu einem attraktiven und authentischen Leben gehört aber auch, einen eigenen Willen zu haben und nach diesem Willen das eigene Leben zu führen.⁶² Gleichwohl führt dieser Zusammenhang von Autonomie und eigenem Leben sogleich in neue Verlegenheiten: Wie findet

man heraus, was man eigentlich und selbst will? Wonach soll man sich richten, um Maßstäbe der Selbstbestimmung zu gewinnen? Nur am Wollen, d.h. man sollte nichts tun, wenn man es nicht will? Folgt daraus, dass man nur tut, was man will und weil man es will? Ist der freie Wille die alleinige Quelle von Handlungsmotiven? Woran soll ein derart eigenwilliges, selbstbewusstes und freies Subjekt sonst noch Maß nehmen bei der Umsetzung eines selbstbestimmten Lebens? Sollte sich der Wille mit der Vernunft paaren, so dass ein vernünftiges Wollen entsteht? Aber kommt man beim Aufbau und bei der Umsetzung eines eigenen Willens allein mit der Vernunft aus? Kommt der Vernunft vielleicht nur ein Mitbestimmungsrecht (oder ein Vetorecht?) im Ensemble weiterer Faktoren und Antriebskräfte menschlichen Wollens und Tuns zu? Vielleicht ist man ja nur ein halber Mensch, wenn man sich allein auf die Vernunft verlässt.

Ein Mensch hat wenig von der Selbstbestimmung seines Daseins, wenn dabei Wichtiges ausgelassen wird oder unberücksichtigt bleibt.⁶³ Ganz Mensch und ein ganzer Mensch zu sein verlangt darum, auch das im Menschen wahrzunehmen, was diesseits und jenseits von Wille und Vernunft seinen Platz hat: Ängste, Sehnsüchte, Bedürfnisse, Sorgen, Hoffnungen. Man wird aber gewiss kein eigener Mensch, wenn man die Bestimmung des eigenen Tuns und Lassens jeweils von seinen Stimmungen abhängig macht. Und ebenso wenig kann dies gelingen, wenn alles Selbstsein aufgesogen wird von Rollen und Funktionen, die dem Menschen von der Gesellschaft zugeteilt werden. Darum weist die Frage nach einem eigenen Leben, von dem bisher nur klar ist, dass es ein freies und ganzheitliches Leben sein soll, in eine neue Richtung, bei der in

ästhetischer Hinsicht neben dem Wahrnehmungsaspekt dem Gestaltungsmoment eine besondere Bedeutung zukommt: Wie kriegt man es gekonnt hin, ein eigenes Leben zu führen? Über welche Könnerschaft und Stilsicherheit muss man hierbei verfügen? Woran zeigt sich, dass diese Fertigkeiten erworben wurden?⁶⁴

Gefragt wird nach einem spezifischen Vermögen, das verhindert, dass man entweder Spielball gesellschaftlicher Zwänge und Moden wird oder an den Fäden der eigenen wechselnden Vorlieben und Abneigungen hängt. Wie groß diese Nachfrage ist, belegt die Vielzahl von Ratgebern zur Lebensführung, welche die Gestaltung einer Biographie wie die Steuerung eines Unternehmens, die Modellierung eines Designobjekts oder als Angelegenheit psychologischer Innenarchitektur verstehen.⁶⁵ Sie bieten zahlreiche Tools zur Selbsterforschung und Selbstoptimierung an, damit eine Ich-AG die größte Rendite einfahren kann. Ebenso beliebt sind Trainingscamps mit ehemaligen Spitzen- und Extremsportlern, bei denen Techniken der Selbstüberwindung erlernt werden können. Weniger körperbetont geht es in Seminaren zur „ars vivendi“ zu, die mit Vorschlägen zur lebensverbessernden Daseinsverschönerung aufwarten. Wellness und Fitness für Geist und Psyche haben andere Veranstalter im Angebot, die sich aus dem Copyshop der Geistesgeschichte bedienen und in ihren Workshops das „best of“ antiker Weisheitslehren und postmoderner Lebenskunst aufleben lassen. Von den Ratsuchenden werden diese Fundstücke dann in therapeutisch-ästhetische Anleitungen zur Daseinserleichterung oder zur Steigerung ihres Resilienzvermögens bei Schicksalsschlägen weiterverarbeitet.⁶⁶

Ziel all dieser Anstrengungen ist es, eigenes Wollen, Können und Tun in Einklang zu bringen und dabei den eigenen Kopf nicht nur durchzusetzen, sondern ihn auch einzusetzen beim Bemühen, sogar unter ungünstigen Bedingungen das Bestmögliche aus dem eigenen Leben zu machen. Häufig wird bei der Identifizierung des eigenen Lebens dazu geraten, in letzter Instanz nicht auf Äußerlichkeiten zu setzen, sondern in sich selbst hineinzuhören. Wenn das selbstgemachte Schöne und Gute, mit dem man sich umgibt, nicht ausreicht, um sich selbst schon gut zu finden, stimmt vielleicht die Blickrichtung nicht. Dieser Hinweis erfolgt spätestens dann, wenn die Strategie der Verschönerungsverbesserung des Lebens nicht mehr weiterhilft und entsprechende Maßnahmen im Bereich des Make-up, des Facelifting und der Fassadengestaltung erfolglos bleiben. Alle von außen kommenden Empfehlungen richten wenig aus, wenn sie keine Resonanz im Inneren eines Menschen auslösen. Wenn Identität im Erleben einer Selbstübereinstimmung wahrnehmbar werden soll, dann verlangt dies die Konsonanz des faktischen mit dem eigentlichen, des wirklichen mit dem wahren Selbst. Da diese Übereinstimmung nicht immer gegeben ist, bedarf es der Nachhilfe. Guter Rat ist allerdings teuer – und Nachhilfeunterricht in der Regel auch. Und es braucht immer eine gewisse Zeit bis zur Erkenntnis, dass man Nachhilfe braucht.

3. Identität und Religion: Spiritualität der Selbstbeteiligung

Befragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt mit einer ebenso rasch mobilisierbaren

wie flexibel einsetzbaren Arbeitskraft. Gefördert wird das versetzungs- und umzugsbereite Individuum. An ihm erfüllen sich die Karriereversprechen einer auf Flexibilität und Mobilität setzenden Gesellschaft.⁶⁷ Erfolgsprämien gibt es für Einstellungen, die bei Handlungsreisenden zu beobachten sind: Man ist stets auf der Durchreise, macht kurz irgendwo Station und sucht schnell einen Abschluss, der Provisionen einbringt. Ansonsten gilt: Nichts muss von Dauer sein und nichts gilt auf Dauer. Aus festen Verträgen kann man sich freikaufen. Fußballprofis vereinbaren bei Vertragsabschluss in einer Ausstiegsklausel bereits die Ablösesumme für einen vorzeitigen Wechsel zu einem neuen Verein. Verhandlungssache ist die Höhe einer Ablösesumme auch dann, wenn für den Fall einer Scheidung ein Ehevertrag aufgestellt wird und Fragen des Vermögens- oder Versorgungsausgleichs für den verlassenen Ehepartner geregelt werden.

In nahezu allen Lebenslagen greift die monetäre Regelung einer Deregulierung von Verbindlichkeiten. Aber sie versagt bei der Sicherung einer personalen Identität. Für ihre Beeinträchtigung gibt es keine finanzielle Kompensation. Die Beschädigung der Ich-Identität beim Verlust des Jobs oder des Partners ist nicht versicherbar. Sie ist das letzte Daseinsrisiko, für das eine fortschrittliche Gesellschaft keine Haftung übernimmt. Sie zählt zu den Restrisiken des Fortschritts überhaupt. Wenn Fortschritt ein Synonym für Flexibilität und das Versprechen einer ungehinderten Vorwärtsbewegung ist, dann kennt er keinen Halt und kein Halten. Seine negativen Folgelasten werden überwiegend den betroffenen Individuen aufgebürdet. Oft genug sind sie damit überfordert. Offensichtlich kann sich niemand selbst im

Griff haben, wenn ihm keine Haltegriffe zur Verfügung stehen.

In dieser Situation kommt die religiöse Kategorie „Ergriffenheit“ zu neuem Ansehen. Sie stellt in Aussicht, dass im Ausgreifen nach dem, was den Menschen packt und ergreift, wieder Halt und Stabilität gefunden werden können. Allerdings ist zu klären, wovon man ergriffen sein will. Kaum jemand möchte, dass ein anderes Subjekt das eigene Selbst im Griff hat. Auch in religiösen Angelegenheiten bleibt das Ideal der Authentizität bestimmend. Auch hier kommt es darauf an, etwas eigenhändig zustande zu bringen. Und ebenso gilt es zu vermeiden, dass man etwas „aus zweiter Hand“ übernimmt.⁶⁸ Offenkundig kommt nur eine solche Ergriffenheit in Betracht, die dazu führt, dass sich ein Subjekt wieder (besser) selbst in den Griff bekommt. Darum muss auch in religiösen Kontexten darauf geachtet werden, dass die Größen Identität, Authentizität und Selbstbehauptung eine feste Verbindung eingehen.

Religion ist dort gefragt, wo sie zur Sicherung biographischer Kontinuität trotz zahlreicher Brüche und Fragmente auf Seiten des Individuums beiträgt. Religion steht in einem Resonanzverhältnis zu dem Wunsch, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz zu sich selbst stehen zu können.⁶⁹ Von ihr erwartet man Hilfe bei der Suche „nach den Bedingungen der Möglichkeit für eine lebensgeschichtliche und situationsübergreifende Gleichheit in der Wahrnehmung der eigenen Person und für eine innere Einheitlichkeit trotz äußerer Wandlungen“⁷⁰. Im Zentrum steht die Suche nach dem „missing link“ zwischen Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung. Deren Leitfragen lauten: Was fehlt mir,

um ein vollständiges Bild von mir selbst zu gewinnen? Wie lässt sich der Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Selbst verkürzen? Was kann ich selbst zur Verkürzung dieses Abstandes beitragen? Was und wer hilft mir, Hemmnisse und Hindernisse auf dem Weg zum wahren Ich auszuräumen?

Die alten Sinn- und Identitätsfragen („Was macht mein Selbstsein aus? Was kann ich aus mir machen? Wofür lohnt es sich, das eigene Leben zu investieren?“) werden zwar noch immer, aber in veränderter Form gestellt. Neu ist, dass es nun um eine Selbstverwirklichung geht, bei der nicht die für jeden Menschen (gattungstypischen) Anlagen zu entfalten sind. Vielmehr sollen die für den einzelnen Menschen (individual)spezifischen Begabungen und Chancen entdeckt werden. Da Selbstverwirklichung ohne Selbsterkenntnis nicht erreichbar ist, stehen Anleitungen zur Selbstdiagnostik hoch im Kurs. Besonders attraktiv erscheinen Diagnosetools wie das „Enneagramm“, die psychologische Zugänge und spirituelle Traditionen legieren.⁷¹ Man greift hier nicht zum Beichtspiegel, um zu erkennen, welche Handlungen und Unterlassungen für das Selbstsein typisch sind. Lieber blickt man in den Spiegel der Seele und fragt sich: Was in mir lässt mich das eine tun und das andere unterlassen? Wer bin ich, dass ich zulasse, was ich nicht will, und dass ich verhindere, was ich anstrebe?

Ziel dieser Erkenntnis des faktischen Ich ist die Verwirklichung des eigentlichen Ich durch es selbst – bei gelegentlicher Assistenz durch Fortgeschrittene. Nachgefragt werden Angebote von Sinnagenturen und Identitätscoaches, die das ‚self-empowerment‘ ihrer Klienten respektieren und zum Bestandteil ihrer Sinnofferten

erheben. Sie haben Erfolg, wenn sie dem Wunsch nach Selbstübereinstimmung entgegenkommen und die Verwirklichung dieses Wunsches mit einem hohen Anteil der Selbstbeteiligung ihrer Kunden ausstatten. Die kirchliche Verkündigung eines Gottes, der den Menschen bedingungslos so annimmt, wie der Mensch ist, löst hingegen vielfach Gleichgültigkeit aus. Sein können, wie man ist, kann man auch ohne diese Botschaft und ohne eigenes Zutun. Folglich ist diese Botschaft verzichtbar und überflüssig. Wenn Christen bekräftigen, dass von Gott eine unüberbietbare Bekräftigung ausgeht, dass der Mensch sein darf, wie er ist, schließen etliche Zeitgenossen daraus, dass auch diese Bekräftigung ihres eigenen Zutuns nicht bedarf. Was ohne eigenes Zutun besteht, darum muss man sich nicht kümmern. Dass dem Menschen „sola gratia“, allein aus Gnade und ohne den Nachweis einer Anspruchsberechtigung, etwas zuteil wird, an dessen Zustandekommen er nicht wirkursächlich mitbeteiligt war, wird keineswegs als willkommene Entlastung vom Leistungsprinzip gedeutet.

Längst hat man eine andere Logik verinnerlicht: Je höher der Eigenbeitrag ist, umso intensiver fällt die Erfahrung des authentischen Selbstseins aus. Dieser Eigenbeitrag kann durchaus in Raten geleistet werden. Der Wunsch, einen auf verschiedene Etappen aufgeteilten spirituellen Selbstversuch zu unternehmen und durch eigenes Tun eine Selbst- und Gotteserkenntnis zu erlangen, sorgt nicht zuletzt für einen anhaltenden Pilgerboom. Beim Pilgern fasziniert die Koinzidenz von Ausgangsbedingung und Endresultat. Am Anfang und am Ziel eines jeden Pilgerweges steht das Ich auf eigenen Füßen.⁷²

3.1. Anspruch und Erwartung:

Eigenes Leben – eigener Glaube

Signifikant für die Verknüpfung von Authentizitätsstreben und erhoffter Intensivierung des Selbstseins sind säkulare Zuordnungen von Nähe und Distanz, Freiheit und Verbindlichkeit, die im religiösen Kontext nachgestellt werden. Kompatibel mit einem hochgradig individualisierten, subjektzentrierten und auf Selbstaffirmation ausgerichteten religiösen Interesse sind bestimmungsoffene und biographienahe religiöse Sinnentwürfe. Religiöse Institutionen sind daher gefragt, ob sie das Deutungsmonopol über ihre Symbole und den Inhalt ihres Credo beibehalten wollen oder die Entscheidung über die Relevanz von Glaubensinhalten der Deutungskompetenz jener Gläubigen überlassen können, die ihre Lebens- und Glaubensgeschichte selbst schreiben wollen. Zu einem eigenen Leben passt eben nur ein eigener Glaube.⁷³

Viele spirituell Aufgeschlossene suchen nach religiösen Direktkontakten, bei denen ihnen etwas über sich selbst offenbar wird. Ihnen geht es weniger um Offenbarungstexte, deren ursprüngliche Adressaten sie nie waren und über deren Deutung allein die Schriftgelehrten einer religiösen Institution befinden dürfen. Es geht ihnen nicht um Text-, sondern um Daseinsinterpretation. Und über die existentielle Relevanz dieser Deutungen wollen sie selbst befinden. Daher geben sie wenig auf die Autorität religiöser Organisationen und auf die Expertise ihrer Beamten, sondern halten sich selbst für erfahrungs- und deutungskompetent. Sie setzen bei der Suche nach religiösen Gewissheiten im Dienste der Selbstvergewisserung dort an, wo sie unstrittig und unabweisbar für sich selbst

Zuständigkeit reklamieren können: bei ihren Befindlichkeiten und Gefühlen. Was ihnen fehlt, wissen sie selbst am besten. Was zu ihnen passt, wollen sie auch selbst herausfinden.

Fast alle Sinn- und Selbstsucher wenden hierbei das Versprechen der Moderne, mit ihr sei die Zeit gekommen, in der jeder Mann und jede Frau endlich ein eigener Mensch sein könne, auch auf ihre religiösen Interessen an.⁷⁴ Sie verstehen sich als Subjekt von Einsichten, nicht als Objekt ihrer Vermittlung. An einem kirchlich zertifizierten Verfahren zur Feststellung verbindlicher Glaubenswahrheiten und -sätze zeigen sie nur wenig Interesse. Das „forum internum“ ihres eigenen Erlebens ist ihnen längst zum Bürgen für Authentizität und Verbindlichkeit geworden. Es macht sie unabhängig von der spirituellen Rezeptpflicht, auf der religiöse Institutionen bestehen.

Eine solche subjektzentrierte Form religiöser Sinn- und Selbstvergewisserung hält eine institutionelle Zugehörigkeit für zweitrangig.⁷⁵ Denn die biographieintegrierte Funktion religiöser Praktiken ist wichtiger als ein möglicher sozialintegrativer Nebeneffekt. Eine religiöse Beheimatung zielt nicht darauf ab, ein Individuum in eine Gemeinschaft einzugliedern, in deren Dienst es Gott zu Diensten ist. Die Nachfrage nach Riten und Ritualen, die von religiösen Institutionen vollzogen werden, richtet sich primär auf Formen, die im Institutionellen dem Individuum die Erfahrung der Selbstaffirmation ermöglichen.⁷⁶ Die Hauptsorge vieler Menschen ist nicht, wie sie einem Gott gerecht werden können, auf dass er ihnen gnädig sei. Ihr Interesse besteht vielmehr darin, herauszufinden, was in und von einer Religion ihren Fragen und Sehnsüchten gerecht wird. Was hilft ihnen, sich selbst annehmen zu

können unter Lebensumständen, die zu oft unannehmbar sind?

Religiöse Sinnversprechen finden Gehör, wenn sie mit Akzeptanz-, Authentizitäts- und Intensitätsverheißungen aufwarten können. Denn was dem säkularen Menschen fehlt und was er erwartet, ist eine religiöse Hilfestellung, mehr er selbst zu sein. Ihm geht es nicht primär um Umkehr, Bekehrung oder Hinkehr zum Göttlichen. Er will sein, was er schon ist – allerdings intensiver, klarer, stimmiger, eindeutiger. Für Erlösung und Vollendung steht nun auch im religiösen Kontext der Seufzer „Endlich ich!“

Diese Beschreibung trifft auch auf viele Zeitgenossen zu, denen es nicht um die Intensivierung ihres säkularen Daseins, sondern um eine explizit religiöse Lebenspraxis geht. Sie ist sogar anwendbar auf traditionalistische Kirchenzirkel, in denen zunächst kein ausgeprägter religiöser Individualismus zu vermuten ist. Auch hier folgt man der Verknüpfung von Identität, Authentizität und Intensität – allerdings mit der Besonderheit, dass das Moment der Intensität an moralischer Rigorosität, dogmatischer Rigidität und liturgischer Exklusivität festgemacht wird. Die Stärke der religiösen Ich-Identität bemisst sich hier nach dem Maß moralischer Strenge, dogmatischer Härte und ritueller Observanz, das im religiösen Kontext beschworen wird und an dessen Inszenierung das Individuum mitwirken kann.⁷⁷

3.2. *Risiken und Nebenwirkungen:*

Umwege und Irrwege religiöser Identitätssuche

Religiöse wie säkulare Identitätsfindung und -vergewisserung haben sich in den letzten 60 Jahren nachhaltig

verändert. Sie sind nicht mehr herkunfts- und traditionsgeleitet. Sie folgen keiner Regieanweisung, die sich von der Wiege bis zur Bahre an festen Rollen orientiert. Sie haben umgestellt auf Optionenvielfalt, Auswahl und Entscheidung. Prozess und Ergebnis solcher Identitätssuche sind ebenso fluide wie fragil. Religiöse Fundamentalismen verdanken sich ebenfalls diesem Umstand, wenngleich sie ihm widerstreiten wollen.⁷⁸ Von bemerkenswerter Stabilität ist hingegen das Ideal der Authentizität. Vielleicht verdankt es seine Attraktivität seiner inhaltlichen Unbestimmtheit. „Im verbreiteten Imperativ, authentisch zu sein, sich also in Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen, sind ja gerade keine inhaltlichen Vorgaben für die Art und Weise der Lebensführung enthalten. Entscheidend ist nicht, welchem Lebensentwurf man folgt, sondern dass es der eigene ist, dem man nachzukommen sucht.“⁷⁹

In diesem Kontext finden auch solche Angebote erhebliche Resonanz, die Sinnerfahrungen nicht an die Bedingung knüpfen, erst müsse der Sinnsucher sich radikal ändern oder etwas in seinem Leben entscheidend verändern, um seinem Ziel näher zu kommen. Vielmehr stellen sie in Aussicht, dass sie ohne solche Korrekturen vermitteln, wonach sich der Sinnsucher in seinem Innersten immer schon gesehnt hat. Sie bieten Entlastung, wo Moralisten eine Verdoppelung der Anstrengung oder Diätatgeber eine Verdreifachung des Verzichts verlangen. Sie wissen: Der Imperativ „Du musst dein Leben ändern!“ geht ins Leere, weil sich das Leben ohnehin stets und ständig ändert – und zwar ohne eigenes Zutun.⁸⁰ Veränderungsnotwendigkeiten steigern nicht die Innovationsbereitschaft, sondern erzeugen Vertrautheitsbedarf. Am meisten gesucht werden Vertrautheit mit sich selbst und Selbstver-

trauen. Wenigstens in seinem innersten Kern soll und will der Mensch sich selbst treu bleiben können. Wenn er neue Wege gehen soll, dann sollen es Wege sein, auf denen er diesem Kern näher kommt.

Die Suche nach dem wahren Selbst, das sich vom faktischen Ich unterscheidet, verläuft allerdings nicht ohne Risiko. Man kann sich auf den Wegen in die Tiefe der eigenen Persönlichkeit auch verirren. Wer als „Seelentaucher“ sein inneres Ausland entdecken will, wird nicht nur ungehobene Schätze entdecken, sondern auch auf das Endlager seines psychischen Unrats stoßen. Wie der Selbstüberstieg ins Erhabene nur zu oft im metaphysischen Niemandsland endet, so kann man beim Abtauchen in die eigene Innenwelt auch leer ausgehen. Beim Auftauchen muss sich mancher eingestehen: „Da war gar nichts. Vielleicht finde ich mich eher dort, wo ich von der Vorstellung loskomme, ich müsste nur zu *mir* kommen, um ganz bei mir zu sein.“

Das Daseinsparadox, das eigentlich zu bewältigen ist, besteht darin, dass jeder Mensch für sich zwar ein eigener Mensch ist, aber um ganz Mensch zu sein, mit mehr etwas anfangen muss als nur mit sich selbst. Bleibt es dabei, dass er sich selbst in sich selbst sucht, bleibt es bei der Ich-Immanenz seines Selbstseins. „Das Ich ertrinkt im Selbst. Ein stabiles Ich entsteht dagegen erst angesichts des Anderen.“⁸¹ Eine Ego-Mystik erspart zwar die mühsame Auseinandersetzung mit den und dem Anderen. Aber sie führt auch dazu, dass einem Menschen die bereichernde Begegnung mit dem Anderen in sich selbst und mit sich selbst im Anderen vorenthalten bleibt. Es könnte sein, dass man ausgerechnet auf diesem Weg sich selbst auf die Spur kommen kann.

Vielleicht ist das Evangelium, das auf die Einheit von Selbstbezug, Gottesverhältnis und Interpersonalität setzt und somit die Logik des „Bei-sich-selbst-Seins“ durchbricht, näher an der Bewältigung existenzieller Nöte und Identitätsprobleme, die viele Zeitgenossen plagten. Wenn die christliche Überzeugung zutrifft, dass es keine größere Offenheit für Gott gibt als die Offenheit für den Mitmenschen, dann führt die Zuwendung zum Anderen zur Entdeckung von identitätsstiftenden Gemeinsamkeiten und wohltuenden Unterschieden, d.h. zur Vermittlung der doppelten Gnade, ein eigener Mensch zu sein und dabei nicht zu vereinsamen. Verlangt wird jedoch ein Blickwechsel, der jede Selbstbespiegelung aufhebt. „Entscheidend ist dabei die Einsicht, dass ‚Identität‘, ‚Selbstverwirklichung‘ oder ‚Autonomie‘ sich nicht in bloßen Prozessen der Selbstbezüglichkeit entwickeln können, sondern nur in Auseinandersetzung mit ‚bedeutungsvollen Anderen‘ ... Wer sich selbst zum letzten Maßstab seiner Handlungen macht, findet nichts Größeres, an dem er sich aufrichten kann und den ‚aufrechten Gang‘ lernen könnte. Wer den Anspruch aufrecht erhält, sein Leben als personalisierenden Prozess zu führen, dem wird Selbstreferenz als ich-transzendierende Leistung ... zugemutet.“⁸²

3.3. Nicht ganz bei sich:

Die Logik der Selbsttranszendenz

Während das säkulare Ideal der individuellen Authentizität ein Höchstmaß an Selbstübereinstimmung propagiert, kann der christliche Glaube individuelle Identität nicht ohne Selbstüberschreitung denken. Er geht davon aus, dass ein Mensch nicht zu sich selbst findet, wenn er immer

nur ganz bei sich sein will. Mit dieser Prämisse löst er jedoch selten Zustimmung aus. Häufig stößt er auf Unverständnis. Wird hier eine Doktrin der Selbstverleugnung angebahnt? Geht es einmal mehr um das Pathos einer Hingabe (an den Nächsten, an Gott), die in die Selbstaufgabe dessen mündet, der alles gibt?⁸³ Soll am Ende gar die Selbstzwecklichkeit menschlichen Daseins bestritten werden, wenn als Daseinszweck der Dienst am Nächsten ausgegeben wird?

So wenig eine religiös kaschierte (Selbst-)Verzweckung des Menschen noch verantwortbar ist, so wenig überzeugt die These von der Erfüllung des Menschseins im Absehen von allen selbst gesetzten Zwecken. Sagt man einem Menschen, er müsse alles daransetzen, sich selbst zu gewinnen oder von sich selbst loszukommen, so wird beides nicht gelingen. Im ersten Fall wird er allenfalls *etwas* gewinnen, d.h. einen Zugewinn an Besitz oder Ansehen verbuchen. Im zweiten Fall wird er sich bei jedem Versuch der Selbstdistanzierung immer mitnehmen und dabei haben. Bereits die intentionale Struktur dieses Vollzuges verhindert das erhoffte Resultat. Eine völlige Selbstverleugnung verneint zwar, dass es dabei dem Subjekt um sich selbst geht. Der Vollzug der Verneinung aber bejaht sich selbst und dabei das Subjekt, das ihn vollzieht.

Beides zugleich – Selbsttranszendenz und Selbstgewinn – glückt dem Menschen erst, wenn es seinem Ich nicht mehr nur um sich selbst geht. Wenn es zutrifft, dass der Mensch ein Beziehungswesen und nur insofern am Leben ist, dass er ein Verhältnis hat zu dem, was mit ihm ist und ihn umgibt, dann kann er bei sich sein in dem Maße, wie er seine Identität in den Bezügen findet, in denen er zu dem steht, was mit ihm ist und ihn umgibt. Anders

formuliert: Ohne ein Über-sich-hinaus-Sein gibt es für den Menschen kein Bei-sich-Sein. Im Über-sich-hinaus-Sein ereignet sich das Bei-sich-Sein. Selbsttranszendenz meint somit weder Selbstaufgabe noch Aufopferung des Selbst, sondern ist zu denken als Sich-Öffnen für Andere(s). Erfüllt wird diese Offenheit jedoch weder allein vom Ich noch ohne dessen Zutun. Ebenso wenig kann es das Andere als solches sein, wodurch der Wunsch nach dem Selbstseinkönnen des Subjekts jenseits von Selbstverzicht und Selbstverleugnung zur Erfüllung kommt. Vielmehr ist es die Koinzidenz von Suchen und Gefundenwerden, mit der das Ringen um ein authentisches Selbstsein an sein gutes Ende kommt. Gefunden wird ein Forscher von „seinem“ Thema, ein Künstler von „seinem“ Material, dem er sich in seinem Tun selbstvergessen widmet und dabei ganz er selbst ist.

Was mit dem Hinweis auf Beispiele aus dem Raum der Ästhetik plausibel erscheint, lässt sich ungleich schwerer im Raum des Religiösen verdeutlichen. „Nicht ganz bei sich“ erscheint im besten Fall als zutreffende Beschreibung für Ekstatiker und Mystiker. Bei allen anderen religiösen „Praktikanten“ wirkt diese Feststellung aber wie die Diagnose eines Defizits. Vermutet wird sogleich eine vorübergehende Vernunftschwäche oder Bewusstseins-trübung. Der Gedanke, dass es eine spezifische Form der menschlichen Geistesabwesenheit geben könnte, in der sich die Anwesenheit des Geistes Gottes ereignet, vermag diese Vermutung kaum zu entkräften. Er scheint eher der theologischen Verschleierung eines intellektuellen Schwächeanfalls zu dienen.

Gleichwohl ist im Christentum mit der Wertschätzung des „Nicht-ganz-bei-sich-Seins“ keine Minderung des

Selbstseins gemeint. Vielmehr geht es um jene Form der Selbstüberschreitung, die mich zu einem Anderen führt, der ein Mensch ist wie ich. Bin ich bei ihm, bin ich bei meinesgleichen und doch nicht ganz und allein bei mir selbst. Mehr noch: Die Öffnung für den Anderen ist Eröffnung eines Entgegenkommens. Einer wendet sich einem Anderen zu, um dabei zu erfahren, dass sich beiden Gott zuwendet. Es geht um ein Selbstsein-im-Miteinandersein, das Selbigkeit und Verschiedenheit wahrt. Wer in der Zuwendung zum Anderen bei seinesgleichen und zugleich nicht ganz bei sich ist, erkennt: Der andere Mensch ist wie ich. Aber in der Zuwendung Gottes zu beiden geht ebenso auf: Gott ist nicht wie ich, sondern anders. Wenn er anders ist, ist er eher wie der Andere, d.h., Gott entspricht nicht meiner Selbigkeit oder Je-Meinigkeit, sondern eher der Andersheit des Anderen. Aber auch für den Anderen gilt: Gott ist nicht wie dessen „ich“ und entspricht nicht dessen Selbigkeit oder dessen „Je-Meinigkeit“. Gott steht dem Anderen so gegenüber, wie der Andere mir gegenüber steht. Und zugleich steht er mir anders gegenüber als ich meinem menschlichen Gegenüber. Dieses andere Gegenübersein ist ein anderes Woher der Affirmation meines Selbstseins. Da seine Andersheit das „Woher“ einer unüberbietbaren Zuwendung ist, die zugleich zur Selbstüberschreitung aufruft, muss gerade sie ermöglichen, dass Ich und der Andere in unserem wechselseitigen (intersubjektiven) Gegenübersein und im (einzelnen wie gemeinsamen) Gegenübersein zu Gott ganz Mensch sein können.⁸⁴ Dann ist Gott jenes unverfügbare Gegenüber, als dessen Gegenüber ich und der Andere sowohl je für sich als auch wir gemeinsam unser Selbstsein und dessen gegenseitige Unverfügbarkeit entdecken und wahren können.

Das „wahre“ (und dem Anderen unverfügbare) Ich, das nach der Möglichkeit der Selbstaffirmation sucht, ist dann – wie das Ereignis der Affirmation selbst – nicht neben oder außerhalb des Gegenüberseins zum Anderen zu finden. Allein im Gegenübersein stellt es sich heraus. Im Unterschied dazu führt eine Ego-Mystik nur zu einer Anleitung, wie man eine Zwiebel häutet. Am Ende wundert man sich, dass man keinen Kern findet ...

IV.

Alle gleich – alle eins! Identität durch Differenz?

Wer nicht übersehen werden will, muss auffallen. Wer nicht verwechselt werden will, muss sich unterscheiden. Wer zweifelsfrei identifiziert werden möchte, muss sich durch besonders auffällige Unterschiede auszeichnen. Das gilt für Personen ebenso wie für Organisationen und Institutionen. „Macht Unterschiede! Unterscheidet euch!“ – dies scheint das Gebot der Stunde zu sein. „Setzt deutliche und unübersehbare Zeichen eurer Verschiedenheit von anderen! Denn das kommt eurer Identität zugute!“ Die Bestimmung religiöser Identität macht davon in doppelter Hinsicht keine Ausnahme. Die Markierung einer Religionszugehörigkeit kann zum einen ein Differenzmerkmal individueller Identität sein. Dies setzt allerdings zum anderen voraus, dass die Identitätsbestimmung des Religiösen ihrerseits auf Differenzmarker setzt. Immer häufiger wird darum identitätsbesorgten Christen signalisiert: Es ist höchste Zeit, dass Christen wieder als Christen wahrnehmbar werden und dabei ihr Verschiedensein von Nicht-Christen deutlich machen. Es ist höchste Zeit, dass soziale Einrichtungen und Schulen in kirchlicher Trägerschaft zeigen, wodurch sie sich auszeichnen. Sie verdienen dann die Note „ausgezeichnet“, wenn sie unübersehbare Zeichen ihres Andersseins setzen. Denn mit zwei Problemen haben das Christliche und das Katholische derzeit am

meisten zu kämpfen – mit seiner Wahrnehmbarkeit und mit seiner Identifizierbarkeit.

Die Überwindung dieser Probleme scheint möglich, wenn man dem Imperativ der Unverwechselbarkeit folgt. An der Kirchenbasis wie an der Spitze der Hierarchie gewinnt die Überzeugung mehr und mehr Anhänger, dass die Zeit des Relativierens von Unterschieden vorbei ist. Es muss endlich das Relativieren relativiert werden.⁸⁵ Denn niemand muss sich wundern, dass das soziale Umfeld mit Gleichgültigkeit reagiert, wenn man selbst nicht den Eindruck bekämpft, alles gut Gemeinte sei heute in moralischen oder religiösen Angelegenheiten gleich gültig und gleichermaßen berechtigt. Das fängt bereits in der Schule an. Es reicht nicht aus, zu einer Klasse im Religionsunterricht zu sagen: Es ist egal, was ihr macht, wenn ihr es nur reinen Herzens und guten Gewissens tut! Eine solche Gleichung geht nicht auf. Vor allem aber zahlt sie sich nicht aus. Sie fördert Gleichgültigkeit und Indifferenz. Denn die von Augustinus ausgegebene Devise „Liebe und dann tu, was du willst!“ lässt zu viel offen und unklar. Und sie macht das genuin Christliche in religiösen und moralischen Belangen unkenntlich und verwechselbar. Wer das verhindern will, muss im selben Atemzug von Identität und Differenz reden und sich für beides stark machen.

In vielen kirchlichen Führungsetagen haben Unternehmensberater die dazu passende Strategieempfehlung hinterlegt. Es ist angezeigt, die Identität des Katholischen durch die Markierung seines Andersseins zu sichern. Denn im Kontext eines sozialen, moralischen und religiösen Pluralismus, in einer Situation des Wettbewerbs um Aufmerksamkeit, kann man sich nur durch

die Abweichung vom Mainstream behaupten. Christen müssen die grassierende Gleichgültigkeit gegenüber der Botschaft des Evangeliums dadurch bekämpfen, dass sie wieder verhaltensauffällig werden. Und am ehesten fällt man dadurch auf, dass man sich unterscheidet – und das auch zeigt. Und zwar ausnahmslos – sowohl gegenüber einer säkularen Öffentlichkeit als auch gegenüber anderen Konfessionen und Religionen. Ökumene? Ja, aber bitte ohne Verlust konfessioneller Profile! Versöhnte Verschiedenheit von Katholiken und Protestanten?⁸⁶ Gewiss, wenn die Versöhnung das Verschiedensein nicht zudeckt! Dialog der Religionen? Ja, aber bitte ohne Verzicht auf das unterscheidend Christliche!⁸⁷ Soziales Engagement? Ja sicher, aber macht auch deutlich, wofür ihr allein und keiner sonst steht – nur so gewinnt ihr Konturen!⁸⁸

Allein durch die Markierung von Differenzen lassen sich Originalität und Unverwechselbarkeit sichern. Dieser These ist auf den ersten Blick nur schwer zu widersprechen. In der Regel ist es unumgänglich, um der Identifikation zweier Größen willen einen Unterschied zwischen ihnen auszumachen. Erst danach kommen Gemeinsamkeiten zur Sprache. Es macht jedoch auf Dauer einen Unterschied, ob man bei einer Verhältnisbestimmung, die der Identifizierung dienen soll, mit einer Beziehung beider Größen beginnt oder ob die Benennung einer Verschiedenheit am Anfang steht. Ist es entscheidend christlich, das Verhältnis zu anderen über Unterschiede zu definieren? Ist hier das Unterscheiden überhaupt geeignet, treffsicher das Entscheidende zu erfassen? Um es an einem trivialen Beispiel zu erläutern: Wenn sich Katholiken von Protestanten durch den Gebrauch von Weihwasser und die Feier von Namenstagen *unterscheiden*, so *entscheidet* sich daran

gleichwohl nicht, was es heißt, katholisch zu sein. Und erst recht ist damit nicht das genuin Christliche erfasst.

Angesichts der Versuchung einer falschen Prioritäten-
setzung soll ohne Umschweife nicht nur die Leitfrage,
sondern auch die Leitthese zur Bestimmung christlicher
Identität an den Anfang der folgenden Überlegungen ge-
stellt werden: Entscheidend für (katholische) Christen
ist nicht, dass sie den Unterschied zu anderen Akteuren,
Gemeinschaften und Religionen in unserer Gesellschaft
herausstellen. Entscheidend christlich ist vielmehr, für das
einzustehen, was alle Menschen verbindet, was sie eint und
einander gleich macht. Das ist zugleich das Katholische am
Christentum. Das verbindend Christliche besteht nicht in
der Schnittmenge, die ein neutraler Beobachter beim Ab-
gleich christlicher Glaubensinhalte mit anderen Religio-
nen und Weltanschauungen ermitteln kann. Es erschöpft
sich auch nicht in dem Bestand von Werten und Normen,
die sich in einem gemeinsamen Menschheitsethos finden
lassen. Es benennt vielmehr das, was aus genuin christli-
cher Sicht alle Menschen eint und einander ebenbürtig
macht. Dieser Blick(winkel) unterscheidet sich erheblich
von den Perspektiven anderer Religionen und Welt-
anschauungen und führt gleichwohl zur Wahrnehmung
einer unüberbietbaren Gemeinsamkeit aller Menschen.⁸⁹

Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus
ist, macht das, was heute alle tun, um sich zu profilieren.
Und wer das macht, was alle anderen auch tun, hat schon
aufgehört, sich von allen anderen zu unterscheiden. Wenn
sich alle auf dieselbe Weise unterscheiden, sind sie alle auf
dieselbe Weise anders – und damit einander fast schon
zum Verwechseln ähnlich. Der Konformismus des An-
dersseins macht sich breit. Wer hingegen nur sich selbst

gleichen will, muss sich dennoch ständig mit Anderen vergleichen. Dieser Vergleich dient der Feststellung von Unterschieden, die als Identitäts- und Authentizitätsmarker dienen. Da aber jeder anders sein will als Andere, wollen alle das Gleiche. Das Ideal der Authentizität macht sich somit nur scheinbar von Vergleichszwängen unabhängig.⁹⁰ In Wahrheit lebt es von der Logik des Vergleichens und bringt einen gesellschaftlichen Anpassungsdruck an diese Logik in Stellung.⁹¹

Um diese Leitthese plausibel zu machen, sind mehrere Anläufe notwendig. Den Einstieg machen Beobachtungen zur prekären Logik des Unterscheidens und zur Anfälligkeit dieser Logik für ihren ideologischen Missbrauch. Danach wird versucht, das entscheidend Christliche (und Katholische) vom unterscheidend Christlichen zu unterscheiden und mit dem Säkularen in Beziehung zu setzen: Wie stilisiert man das entscheidend Christliche am besten – im Säkularen oder gegenüber dem Säkularen? Wie kann man den Unterschied zwischen religiöser und säkularer Sphäre so stilisieren, dass es beiden Größen „guttut“?

1. Vom „Satz der Identität“ – oder:

Die verfängliche Logik des Unterscheidens

Wer Philosophie studiert, muss einen Kurs im Fach „Logik“ absolvieren und kommt dabei nicht an einer Beschäftigung mit den Grundprinzipien und Elementarsätzen logischen Denkens vorbei. Zu diesen Grundsätzen, mit denen man anfangen muss, um im Denken voranzukommen, wird der „Satz der Identität“ gezählt, von dem es gleichwohl zwei unterschiedliche Varianten gibt:⁹²

- Ein Gegenstand A ist genau dann mit sich identisch, wenn er über die Zeit hinweg konstant dieselben für sein Dasein und Selbstsein, d.h. sein Was- und So-Sein, wesentlichen Eigenschaften aufweist und daran als er selbst (wieder)erkannt werden kann.
- Ein Gegenstand A ist genau dann mit einem Gegenstand B identisch, wenn sich zwischen A und B kein Unterschied finden lässt, d.h., wenn alle Eigenschaften, die A zukommen, auch B zukommen und umgekehrt.

Wendet man die letzte Version im Alltag an, kommt man mit dem „Satz der Identität“ nicht weit, wenn man mit ihm etwas identifizieren soll. Er taugt bestenfalls zur Definition und Identifikation eineiiger Zwillinge. Alles andere in unserer Welt braucht zu seiner Identifikation die Unterscheidung. Nur wenn A nicht in allen Eigenschaften – etwa hinsichtlich seiner Größe, seines Gewichtes etc. – mit B übereinstimmt, ist A als A identifizierbar.

Wer Unterscheidungen vornimmt, lässt sich allerdings auf eine heikle Praxis ein. Denn jede Feststellung von Unterschieden zieht weitere Unterscheidungen nach sich. Wer zwischen „groß“ und „klein“ unterscheidet, darf dabei nicht Halt machen. Es folgt sogleich die Fortsetzung, die Unterscheidungen steigert: „größer“ und „kleiner“ – „am größten“ und „am kleinsten“. Es gibt nicht nur Große und Kleine, sondern auch die größeren Großen und die kleineren Kleinen, die ganz Großen und die ganz Kleinen. Hier wird nicht nur unterschieden, sondern auch sortiert und bewertet, aussortiert und abgewertet.

Wer mit Unterschieden beginnt und daran die eigene Identität festmacht, tut sich außerdem bald schwer, Gemeinsamkeiten mit anderen zu entdecken. Man kann

immer nur angeben, was die anderen nicht sind, d.h. nicht so groß, nicht so begütert, nicht so angesehen wie man selbst. Zweifellos dürfen in komplexen Gesellschaften Unterschiede nicht einfach übergangen werden. Sie können durchaus identitätsstiftend sein. Denn an ihnen lassen sich Selbstsein und Eigensein festmachen. Originalität und Freiheit eines Menschen haben mit seiner wohlthuenden Verschiedenheit von Anderen zu tun. („Gott sei Dank bin ich nicht du – und auch nicht so wie du!“)

Das heißt aber nicht, dass Unterschiede primär wohlthuend und stets identitätsstiftend sind. Es kommt zunächst darauf an, wer sie vornimmt. Im Vorteil sind dabei Personen und Gruppen, welche die Definitionshoheit haben. Prekär wird es für jene, die sich von anderen sagen lassen müssen, worin sie ihnen nicht gleich sind und warum sie mit ihnen nicht gleichauf sein können. Wer nicht das ist (oder sein soll/darf), was die anderen auch sind, kann darin einen Grund sehen, dass ihm/ihr Gleichstellung und Gleichberechtigung vorenthalten werden.⁹³ Die Alltagserfahrung zeigt: Eine Betonung von Unterschieden zieht oft Unterscheidungen nach sich, die zu Asymmetrien führen. Unterschiede wirken sich aus in Ungleichgewichten. Wie viele Asymmetrien und Ungleichgewichte hält ein Mensch aus, wenn es um seine Freiheit geht?

Dass auch zwischen freien Menschen erhebliche Unterschiede bestehen, wird niemand bestreiten. Aber es kommt darauf an, diese Unterschiede an die richtige Stelle zu setzen. Falsch platziert, ziehen sie fatale Unterscheidungen nach sich. Denn zur Logik des Unterscheidens gehört auch das Abtrennen und Sich-Absetzen. Das Verschiedene und Andere ist dabei dasjenige, was der/die Andere mit dem Eigenen nicht teilt und damit nicht gemein hat. „Du bist

nicht wie ich. Dir fehlt etwas, um so zu sein wie ich!“ – Wer diese Logik extrem ausreizt, will niemandem unterlegen, sondern gegenüber allen in allem anders sein. Für das Anderssein braucht es Unterschiede. Gefragt sind Unterschiede, die Differenzen mit Defiziten und Bestreitungen mit Vorzügen paaren: „Ich stehe besser da, weil ich anders dastehe. Um besser dastehen zu können, muss ich auf Unterschiede hinweisen, durch die du schlechter dastehst!“ Wer derart mit Unterschieden hantiert, arbeitet jenen zu, die daraus Exklusionen und Diskriminierungen machen. Wer in und durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, verfängt sich sehr bald in den Fallstricken einer Ideologie. Denn Ideologien bestehen zum großen Teil aus der Absicht, ihre Anhänger durch Diskriminierungen, d.h. durch die Bestimmung von vermeintlichen Defiziten anderer, besser dastehen zu lassen.⁹⁴

2. Zwischen Exklusion und Inklusion: Diskriminierende und wohltuende Unterschiede

Seit geraumer Zeit wird auf verschiedenen gesellschaftlichen Feldern intensiv gerungen um einen angemessenen Umgang mit Differenzen, an denen sowohl die eigene Identität als auch die Identität des Anderen festgemacht wird. Am deutlichsten wird dies in den Debatten um Flucht, Migration und Integration.⁹⁵ Flüchtlinge und Asylanten sind mit wenig Gepäck unterwegs. Ihre Besitztümer, die sich nicht zu Geld machen lassen, müssen sie zurücklassen. Oft können sie kaum mehr als das nackte Leben retten. Aber auch dann sind sie nicht völlig mittellos. Sie verfügen noch über ein Hab und Gut, für das sie

weder Koffer noch Rucksack benötigen. Zu diesen Habseligkeiten zählt nicht, was sie mit Händen tragen können, sondern was sie in ihrem Leben trägt. Was sie in ihr Aufnahmeland mitbringen, ist all das, was man ihnen nicht nehmen kann: biographische Prägungen und ethnische Zugehörigkeiten, moralische Überzeugungen und religiöse Bekenntnisse. Vielfach sind damit auch die Merkmale ihrer Identität verbunden – und ihre Fluchtgründe. In ihrem Herkunftsland machen sie die Erfahrung, dass man ihnen bestreitet, woran sie ihre Identität festmachen. Ein Unterschied in der ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit, die ihre Identität (mit)bestimmt, wird für sie lebensgefährlich. Aber er kann sich als lebensrettend bei der Einreise nach Deutschland erweisen, wenn er als hinreichender Asylgrund anerkannt wird.

Damit beginnt eine Reihe von Exklusion/Inklusion-Paradoxien. Um im Aufnahmeland dauerhaft Schutz zu finden, müssen Verfolgte auf Unterschiede aufmerksam machen, die im Herkunftsland identitätsstiftend und lebensgefährdend waren. Um aber im Aufnahmeland auf Dauer bleiben zu können, müssen sie sich darauf einstellen, dass ihre identitätsstiftenden Unterschiede fortan nur begrenzt Beachtung finden. Von nun an wird von ihnen erwartet, dass sie sich an einem Ethos der Menschenwürde orientieren, das jeden Unterschied zwischen Menschen im Horizont einer je größeren Gleichheit und Gemeinsamkeit aller Menschen relativiert. Flüchtlinge und Asylanten werden damit konfrontiert, dass derselbe identitätsstiftende Unterschied, der im Herkunftsland zur Exklusion und Desintegration führte, im Aufnahmeland zwar anerkannt und respektiert wird. Aber auf Dauer wird er als ein Integrationshemmnis wahrgenommen, wenn er

nicht vereinbar ist mit dem Gedanken der Gleichstellung und Gleichbehandlung anderer Menschen, die andere identitätsstiftende Unterschiede vorzuweisen haben.

Denn die Einsicht, dass in der Logik des Unterscheidens auch die Versuchung zur Diskriminierung steckt, hat in der Moderne zur Ausbildung eines Ethos der Gleichheit aller Menschen geführt. Dessen Geltung müssen alle Bürger/innen ebenso im Blick haben wie ihre individuellen Grund- und Freiheitsrechte.⁹⁶ Ist unter dieser Rücksicht denkbar, dass die fortwährende Anerkennung des Verschiedenseins als identitätswahrende Maßnahme gegenüber Flüchtlingen auf Dauer ihre Integration in die sie aufnehmende Gesellschaft verhindert?

Vor diesem Hintergrund ergeben sich zahlreiche Fragen, die aktuell den philosophischen Diskurs um die Aufnahme von Flüchtlingen, Asylanten und Migrant*innen bestimmen:⁹⁷ Wie lassen sich kontraproduktive Effekte einer identitätssensiblen Integrationspolitik verhindern? Inwieweit ist es möglich, dass Einheimische und Zugezogene an identitätsbestimmenden Unterschieden festhalten und zugleich Merkmale von Gleichheit und Gemeinsamkeit entdecken?

Unverkennbar weisen diese Fragen auch weit über die Herausforderungen der Integrationspolitik hinaus. Sie zielen auf den Kern einer auf Gerechtigkeit und Freiheit basierenden Ordnung menschlichen Miteinanders – und auf deren Bedrohung: Lassen sich hier Exklusion/Inklusion-Paradoxien vermeiden? Ist das Umgehen der Ideologiefalle bei der Bestimmung von (sozial anerkannter) Identität nur möglich um den Preis der Gleichmacherei, d.h. der unterschiedslosen Einebnung aller Unterschiede? Sind dann alle Menschen gleich, wenn alles ignoriert

oder subtrahiert wird, was sie voneinander unterscheidet? Wann wird Gleichbehandlung ungerecht?⁹⁸

2.1. Wer ist das Volk? – oder: Identität durch Exklusion

In den letzten Jahren haben populistische Bewegungen enormen Zulauf verzeichnen können.⁹⁹ Ebenso beträchtlich wie besorgniserregend ist ihr Zuwachs am rechten Rand des politischen Spektrums. Eine solche „Randerscheinung“ stellt eine Gruppierung dar, die sich die Wahrung sozialer und kultureller Identität auf die Fahne geschrieben hat. Seit 2007 macht in Frankreich, seit 2014 in Österreich und Deutschland die sog. „Identitäre Bewegung“ von sich reden, deren rechtsextreme Gesinnung unverhohlen auf ihrer Homepage (<http://www.identitaere-bewegung.de>) propagiert wird. Ihre Mitglieder verstehen sich als „patriotische Kraft, die sich aktiv und erfolgreich für Heimat, Freiheit und Tradition einsetzt. Ihr geht es darum, die lokalen, regionalen, nationalen und europäischen Identitäten, Kulturen und Traditionen zu erhalten und gegen die seit Jahren stattfindende Masseneinwanderung und Islamisierung sowie den moralischen Verfall unserer Demokratie und unserer Gesellschaft zu kämpfen. In klarer Abgrenzung zur und Überwindung der Alten Rechten (Nationalisten, Rassisten, Neonazis etc.) stützt sich die IB dabei auf das Konzept des Ethnopluralismus: die Anerkennung und Achtung einer jeden Ethnie und Kultur und ihrer Souveränität auf ihrem geschichtlich gewachsenen Gebiet. Dies gilt für uns für die Völker und Stämme in Asien oder im Amazonasgebiet ebenso wie für die Völker Afrikas oder Europas.

Wir lehnen den westlich-liberalen Universalismus mit seiner Globalisierung genauso ab wie andere religiöse oder politische Utopien, die dem Rest der Welt (notfalls mit Gewalt) ihr Lebenskonzept aufzwingen und so aus Profitgier oder falsch verstandener Moral ethnokulturelle Traditionslinien zerstören. Unsere Forderungen sind so einfach wie naheliegend: Wir fordern, dass die eigentliche Vielfalt der Welt, nämlich die der Völker und Kulturen, erhalten bleibt. Aus diesem Grund lehnen wir die derzeit nach Europa hin stattfindende Masseneinwanderung entschieden ab. Als Symptom dieser Masseneinwanderung sehen wir uns momentan in wachsendem Ausmaß nicht nur von unseren Eliten, sondern auch von einer zunehmenden Gewaltbereitschaft radikaler Muslime bedroht.“¹⁰⁰

Die abstrusen politischen Thesen und Aktionen der „Identitären“ beschäftigen inzwischen den Verfassungsschutz. Was ihr Aufkommen begünstigt und woher sie ihre Sympathisanten rekrutieren, ist zum Gegenstand soziologischer und politologischer Studien geworden.¹⁰¹ Für Ideologiekritiker ist nicht zuletzt das hier vertretene Konzept von „Identität“ und „Identitätsbewahrung“ aufschlussreich: Identität wird vererbt, nicht erworben. Identität steht für eine Besonderheit; sie ist nicht aus dem Allgemeinen und Verallgemeinerbaren ableitbar. Identität ist abrufbar aus lokalen, regionalen und europäischen Traditionen, die zueinander im Verhältnis konzentrischer Kreise stehen. Gegen eine von außen kommende Störung dieser Kreise sind Abwehrmaßnahmen zu ergreifen. Den Bezugsrahmen einer Identitätsbestimmung bilden die Koordinaten Volk, Raum, Heimat, Geschichte. Was aus diesem Rahmen fällt, kann nicht Kriterium für Zugehörigkeit sein. Kurzum: Identität gründet in Grenzzie-

hungen. Sie bedarf des Schutzes ihrer Außengrenzen. Die Identität der Anderen ergibt sich aus Abgrenzungen. Was deren Identität ausmacht, ergibt sich aus dem, was sie in Bezug auf das Besondere der eigenen Bezugsgruppe nicht aufzuweisen haben. Identität meint einen Selbstbezug, der allenfalls eines ‚exklusiven‘ Außenbezuges bedarf. Identität kann bedroht sein – von außen durch Aggression und Überfremdung, aber auch von innen, wenn Tür und Tor geöffnet werden für das Fremde und die Fremden.

Hier manifestiert sich ein vor-modernes Identitätskonzept. Identität ist eine Vorgabe, etwas Vorgegebenes, das überliefert und übernommen wird. Identität ist Ausdruck eines Herkommens und Abstammens. Identitätsvergewisserung und -sicherung orientieren sich an dem Indisponiblen dieser Vorgaben. Kern jeder Identität muss etwas sein, das für ein Individuum nicht zur Disposition steht und von einem Kollektiv nicht zur Disposition gestellt wird. Wer diese Identität wahren will, muss daher eine spezifische Form der Zurückhaltung beherrschen. Diese besondere Selbstbeherrschung verhindert die Herrschaft der Anderen über das eigene Selbst. Der Verlust der Kontrolle über die eigene Identität wäre der größtmögliche Schadensfall. Nur maximale Selbstkontrolle sichert maximale Unabhängigkeit. Selbstkontrolle aber verlangt die Kontrolle der Anderen, denn sie dürfen nicht zu Übergriffen auf die eigene Identität und Freiheit verleitet werden. Kontrolle heißt in diesem Fall nicht Unterwerfung, sondern in Schach halten, auf Distanz halten. Um Kontrolle über die Anderen auszuüben, muss man sie nicht niederwerfen. Viel effizienter ist es, sie auszuweisen und fernzuhalten. Man muss nicht in ihr Territorium einmarschieren. Es genügen Grenzkon-

trollen und Maßnahmen der Abschreckung: Ausländer unerwünscht!

Unter dem Slogan „Defend Europe“ hat die Identitäre Bewegung im Sommer 2017 das Schiff „C-Star“ gechartert und es auf eine politische Kreuzfahrt im Mittelmeer geschickt. Ziel der Aktion ist es, die libysche Küstenwache auf Flüchtlingsboote aufmerksam zu machen und sie aufzufordern, die Flüchtlinge in einen nordafrikanischen Hafen zurückzubringen. Dabei beabsichtigen die Identitären, auch Beweise zu finden für eine Zusammenarbeit von NGOs mit Schlepperbanden. Ihnen werfen sie vor: Sie schleusen „unter dem Deckmantel humanitärer Rettungsaktionen hunderttausende illegale Migrant*innen nach Europa und schrecken auch nicht davor zurück, dafür mit kriminellen Menschenhändlern zusammenzuarbeiten“¹⁰². Allerdings muss diese Aktion nach wenigen Wochen abgebrochen werden. Technische Probleme beeinträchtigen die Manövrierfähigkeit des Schiffes. Außerdem kommt ans Licht, dass bei einem Zwischenstopp auf Zypern zehn Crewmitglieder vorübergehend in Gewahrsam genommen wurden. Da sie für ihren Aufenthalt an Bord Geld zahlen müssen, was für „Volunteers“ keineswegs üblich ist, gerät der Kapitän selbst in den Verdacht der Schlepperei. Dieser Verdacht erhält weitere Nahrung, als fünf Männer der Crew nach ihrer Ankunft in Famagusta Asyl beantragten.¹⁰³ Ein als große PR-Aktion geplanter Einsatz gerät für die Identitäre Bewegung zum PR-Desaster: Identitäre als Schlepper von Asylsuchenden?! Offensichtlich ist hier die Umsetzung des Konzepts der „identitären Selbstkontrolle“ im Vorfeld der Kampagne nicht ausreichend kontrolliert worden.

2.2. *Kein wer ohne ein was? – oder: Übersex und gender*

Auf einem ganz anderen Feld politischer und gesellschaftlicher Kontroversen spielt die Berufung auf indisponible identitätsstiftende Merkmale ebenfalls eine bedeutende Rolle. Es geht um die *Gender-Debatte*, genauer: um die Tragweite der Unterscheidung von „sex“ und „gender“. Zur Diskussion steht, in welcher Beziehung die voneinander zu unterscheidenden Größen „biologisches Geschlecht“ und sozio-kulturell geprägte „Geschlechterrolle“ stehen.¹⁰⁴ Ins Kreuzfeuer geraten ist die geraume Zeit für unstrittig gehaltene Grundthese: Kein „wer“ ohne ein „was“! Bevor ich „jemand“ bin, muss ich „etwas“ sein – und dieses „etwas“ steht nicht zur Disposition.¹⁰⁵ Bereits bei der Ausstellung einer Geburtsurkunde scheint sich diese These zu bestätigen. Bevor ein Kind seinen Namen erhält, müssen sich seine Eltern sicher sein, welchem biologischen Geschlecht es zuzuordnen ist: ein Junge oder ein Mädchen. Diese (biologische) Alternative ist alternativlos. Man kann nur eins von beiden sein und dabei bleibt es auch ein Leben lang. Das binär codierte biologische Geschlecht ist aber nicht nur die Vorgabe für die kulturelle Praxis der Namensgebung, sondern setzt auch Normen für die – wiederum kulturell geformte – Sexualpraxis und Sexualerziehung.

Gegen diese Thesen wird zum einen geltend gemacht, dass der binäre biologische Code „männlich/weiblich“ gerade aus biologischen Gründen oft nicht hinreichend ist, um eine eindeutige Geschlechtszuordnung zu ermöglichen.¹⁰⁶ Zum anderen wird die Voraussetzung einer Ableitbarkeit sexualethischer Normen aus der biologischen

Grundausrüstung des Menschen problematisiert. Aus rein deskriptiven Aussagen über die biologische „Natur“ des Menschen lassen sich keine normativen Aussagen über den Umgang mit dieser „Natur“ ableiten. Wer dies versucht, praktiziert einen formallogisch fehlerhaften Übergang von deskriptiven Prämissen zu normativen Konklusionen vor („Sein-Sollen-Fehlschluss“).¹⁰⁷ Außerdem ist „Natur“ ein Kulturbegriff, d.h., es gibt keine „ursprüngliche“ oder „natürliche“ Natur, die nicht ihrerseits auch Produkt einer kulturell bedingten Wahrnehmung ist.¹⁰⁸ Objektivität und Normativität des Natürlichen sind Gegenstand und Ergebnis sozio-kulturell geprägter Wahrnehmungen und Deutungen. Unter dieser Rücksicht ist die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ ein deskriptives Interpretament menschlicher Selbstwahrnehmung; sie liefert noch nicht den hinreichenden Grund für eine normativ vorgetragene Umgangsform mit dem Gegenstand der Deutung.

Die Debatte um diese Thesen hat in jüngster Zeit hysterische Züge angenommen – nicht zuletzt in kirchlichen Kreisen.¹⁰⁹ Zu erklären ist diese Hysterie nur durch den Umstand, dass es dabei um mehr geht als um die unspektakuläre Unterscheidung zwischen der genetischen Grundausrüstung des Menschen, die auch sein biologisches Geschlecht bestimmt, und dem sozio-kulturell geprägten Verhältnis zum biologischen Geschlecht. Die Tatsache, dass es ein genetisch bestimmtes biologisches Geschlecht des Menschen gibt, wird aber von der Genderforschung ebenso wenig in Abrede gestellt, wie sie die Tatsache für evident hält, dass es eine sozio-kulturelle Einbettung und Überformung des biologischen Geschlechtes gibt. Diese sozio-kulturelle Dimension zu erforschen ist Gegenstand der *Gender Studies*. Sie rekonstruieren, wie und als

was die Geschlechterdifferenz kontextspezifisch gedeutet wird, für wen sie in welcher Weise relevant wird und zu wessen Nutzen oder Nachteil diese kontextspezifischen Deutungen ausfallen. Ihr leitendes Interesse ist die Analyse und Überwindung geschlechtsspezifischer Diskriminierungen.

Kritiker der Genderforschung befürchten, dass die zunächst wertneutrale Feststellung von Nutzen und Nachteilen keine wertneutralen Folgen hat, sondern zu normativen Forderungen führt, die am Ende auf eine Bestreitung der eigentlich nicht zur Disposition stehenden Unterscheidung von Sex und Gender führen. Sie sehen dabei eine Ideologie am Werk, die nicht wahrhaben will, was wirklich ist, sondern verwirklichen will, was sie für wahr hält. Genau das erfolgt in ihren Augen mit der Ideologie des „Genderismus“. Der „Genderismus“ wird deswegen für gefährlich gehalten, weil er eine politische Agenda hat, deren Umsetzung angeblich schon weit fortgeschritten ist. Zu dieser Agenda gehört a) eine Strategie zur Relativierung der Heterosexualität als Normal- und Idealfall menschlicher Geschlechtlichkeit, b) eine Strategie zur Aufwertung homosexueller Lebensgemeinschaften bis hin zu adoptionsrechtlichen Reformen bzw. zur Etablierung einer „Ehe für alle“, c) eine Strategie zur Etablierung einer Sexualpädagogik der Vielfalt bzw. zu einem Diversity-Mainstreaming, das bereits bei Kindern im Alter von acht Jahren beginnen soll und ihnen die gesamte Bandbreite sexueller Orientierung als gleichberechtigte und frei wählbare Ausdrucksweisen menschlichen Empfindens und Begehrens und seiner Erfüllung vorstellt.¹¹⁰

An dieser Stelle soll nicht die Berechtigung dieser Vorwürfe oder ihrer Bestreitung erörtert werden.¹¹¹ Von In-

teresse ist vielmehr, wie bei den „Genderismus“-Kritikern das Thema „Identität durch Differenz“ vorkommt. Dass es Identität nicht ohne Differenz und Verschiedenheit gibt, scheint zunächst Verfechter und Verächter von Gender-Studies zu einen. Beide gehen davon aus, dass die Unterscheidung von Sex und Gender nicht kontingent ist und daran nicht zu rütteln ist. Nicht zu rütteln ist auch daran, dass es im Bereich Sex mindestens zwei biologische Geschlechter und im Bereich Gender zahlreiche als typisch männlich oder typisch weiblich deklarierte Eigenschafts-, Verhaltens- und Rollenmuster gibt. Auf beiden Seiten ist auch unstrittig, dass Diskriminierungen, die mit Verhaltens- und Rollenmustern verbunden sind, nicht hingenommen werden dürfen.

Allerdings operieren die „Anti-Genderisten“ auch mit der These, dass es identitätsstiftende Unterschiede gibt, deren kulturelle Relativierung ebenso wenig hinzunehmen ist. Sie berufen sich dabei auf eine Prämisse, die eingangs bereits erwähnt wurde: Wenn Identität identisch ist mit Unverwechselbarkeit, dann sind Besonderheiten und Alleinstellungsmerkmale zu ermitteln, d.h., Person A muss ich etwas zuschreiben oder zubilligen, was Person B nicht hat. Ignoriere ich solche besonderen Merkmale, werde ich einer Person nicht gerecht. Deswegen muss ich auch Unterschiede machen zwischen Hetero- und Homosexualität, da es sich hierbei jeweils um identitätsstiftende Merkmale handelt.

Die Kritiker der „Anti-Genderisten“ kontern mit dem Hinweis, dass gerade in der Logik des Unterscheidens die Gefahr der Diskriminierung und der Exklusion liegt: Person B unterscheidet sich von Person A durch das, was sie nicht mit ihr teilt. Die Identität von Person B ist dem-

nach eine Defizit-Identität, denn sie ist das Resultat einer Auflistung von Fehlanzeigen: B ist, was sie nicht mit A gemein hat. Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten werden von vornherein ausgeblendet. Wenn aber Gemeinsamkeiten hinter Verschiedenheiten zurücktreten, treten Ungleichheiten hervor. Und in der Betonung von Ungleichheit liegt die Versuchung zur Diskriminierung. Darum lautet die Gegenposition: Wir können ein größtmögliches Maß an Gleichheit (und Gleichberechtigung) nur durch das weitestgehende Bestreiten und Beseitigen von Unterschieden herstellen. Diskriminierungen lassen sich nur vermeiden, wenn der Fluchtpunkt von Identitätsmarkern die Fixierung von Gemeinsamkeiten ist und wenn wir Identifizierungen bei diesen Gemeinsamkeiten ansetzen: Person A ist ein Mensch – und Person B ist auch (nur) ein Mensch!

Natürlich geben sich die „Anti-Genderisten“ an dieser Stelle noch nicht geschlagen. Sie machen darauf aufmerksam, dass die eben angewandte Gleichheits- und Gleichsetzungslogik gerade nicht ausreicht, um der individuellen Identität eines Menschen gerecht zu werden. Die Bestimmung, was ich mit anderen gemeinsam habe, führt nie zur Erkenntnis meiner Besonderheit, meiner Originalität, meiner Unverwechselbarkeit. Aber gerade darin liegt doch meine Identität! Größtmögliche Gerechtigkeit ist nicht allein durch den Abbau von Unterschieden, deren Tilgung oder Bestreitung zu erzielen. Man kann doch der Abwertung der Frau nicht durch die Leugnung ihres Verschiedenseins vom Mann entgegenwirken! Nein, der Unterschied zwischen Mann und Frau, der mit der Differenz ihres biologischen Geschlechtes gegeben ist, ist ein Unterschied, der weitere Unterscheidungen nach

sich zieht und nach sich ziehen muss – auch auf dem Feld der Sexualpädagogik. Man wird den Schülerinnen und Schülern hier gerade nicht gerecht, wenn man biologische Unterschiede ignoriert. Denn sie haben Folgen für den kulturellen Umgang mit ihnen.¹¹² Darum muss man auch bei der Deutung und Bewertung dieser Umgangsformen Unterschiede machen.

Wenig differenziert zeigt sich hingegen der Umgang der „Anti-Genderisten“ mit diesen Umgangsformen. Es ist wenig sinnvoll, an dieser Stelle in eine Diskussionsdiskussion über die undifferenzierte Kritik am Gender-Mainstreaming einzutreten. Zweifellos gibt es etliche Beispiele für skurrile Übertreibungen in Theorie und Praxis der Gender Studies.¹¹³ Aber sie sind keineswegs repräsentativ für eine seriöse Genderforschung und werden von ihr selbst kritisiert. Für diskussionswürdig ist ohnehin nur die Problemanzeige der „Anti-Genderisten“ zu halten, nicht aber ihre Beschwörung eines ideologischen „Gender-Wahns“, der nicht selten selbst wahnhaftige Züge annimmt. Die gleichwohl bedenkenswerte Problemanzeige verweist auf den prekären Zusammenhang von Gleichheit, Gerechtigkeit und Identität. In der Tat sind wir in vielen Bereichen des Lebens und der Gesellschaft auf die Wahrung von Unterschieden angewiesen. Werden sie ignoriert, bringt dies erst recht Ungerechtigkeiten hervor.¹¹⁴ So würde im Bereich des Sports niemand auf den Gedanken kommen, beim Judo, Boxen und Ringen die Aufteilung in Gewichtsklassen aufzugeben oder Männer gegen Frauen antreten zu lassen. Das wäre grob unfair.

Allerdings überzeugt dieser Hinweis nur so lange, wie man unterschiedslos Unterschiede einebnet. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, zwischen diskrimi-

nierenden und identitätsstiftenden, zwischen unfairen und gerechtfertigten Unterscheidungen zu unterscheiden. Es stellt sich daher die Frage, ob man bei der Realisierung von Gerechtigkeit nicht doppelt Maß nehmen muss: zum einen an größtmöglichen Gemeinsamkeiten und zum anderen an unbestreitbaren Unterschieden. Lässt sich Gerechtigkeit verwirklichen, wenn man überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden macht?

Was reichlich akademisch klingt, verweist auf das noch offene Ende einer Geschichte, die der Sport schreibt und die einen Schatten nicht nur auf sein Regelwerk wirft. Es geht um Caster Semenya, Jahrgang 1991. Sie ist 1,78 Meter groß, wiegt 73 Kilo und seit dem 21.08.2016 ist sie Olympiasiegerin im 800 m-Lauf der Frauen. Ihrer ersten Verfolgerin nimmt sie bei den Olympischen Spielen in Rio de Janeiro 1,24 Sekunden ab und erzielt eine Jahresbestzeit: 1,55:28 Minuten. *Wer* sie ist – darüber ist sich die Sportwelt einig. Aber darüber, ob Caster Semenya eine Frau ist, wird seit 2009 diskutiert.¹¹⁵ Bei der Leichtathletik-WM in Berlin deklassiert Semenya die Konkurrenz und erreicht in 1:55,45 Minuten das Ziel des 800 m-Finales. Allerdings laufen Argwohn und Misstrauen längst mit. Denn bereits Caster Semenyas äußeres Erscheinungsbild lässt Fragen aufkommen. Statur, Muskulatur, Körperbehaarung – all das sieht nicht „typisch weiblich“ aus. Eine eigene Kommission, bestehend aus Gynäkologen, Internisten, Endokrinologen, Geschlechter-Experten und Psychologen, wird eingesetzt, um die Frage ihrer „Geschlechtszugehörigkeit“ zu klären. In den Medien erzeugt diese Untersuchung eine ähnlich hohe Aufmerksamkeit wie ihre sportlichen Erfolge.¹¹⁶ Nach elf

Monaten Untersuchung wird entschieden: Semenya darf die Goldmedaille aus Berlin behalten. Die genauen Ergebnisse des Geschlechtertests will die IAAF (International Association of Athletics Federations) aber bis heute nicht veröffentlichen. „Es ist klar, dass sie eine Frau ist, aber vielleicht nicht zu 100 Prozent“, erklärt Pierre Weiss, der damalige Generalsekretär der IAAF. Im Jahr 2011 werden Testosterontests eingeführt, die bestimmte Obergrenzen für die Zulassung zu Frauenwettbewerben vorsehen. Caster Semenya unterzieht sich einer Hormontherapie, um ihre überhöhten Werte auf das erlaubte Limit zu drücken. Im Jahr 2015 wird diese Regelung vom Internationalen Sportgerichtshof (CAS) gekippt, weil die IAAF nicht nachweisen kann, dass das Hormon Testosteron als Indikator ausreicht, um jemanden als Mann (Standardwerte: 8–35 Nanomol Testosteron pro Liter) oder Frau (Standardwerte: 0,2–3 Nanomol pro Liter) zu klassifizieren.

Caster Semenya gilt als „intersexuell“, d.h., sie kann nicht eindeutig dem männlichen oder dem weiblichen biologischen Geschlecht zugeordnet werden. Sie hat im Körper versteckte Hoden, aber weder Eierstöcke noch Gebärmutter. Auf ihrer Geburtsurkunde steht jedoch in der Rubrik „Geschlecht“ das Wort „weiblich“. Caster Semenya ist als Mädchen aufgewachsen und hat nach eigenem Bekunden nie etwas anderes sein wollen. Nach ihrem Empfinden steckt sie nicht in einem falschen Körper. „Gendermäßig“ ist ihr Fall klar. Sie ist eine Frau. Sexuell fühlt sie sich zu Frauen hingezogen. Seit 2015 ist sie verheiratet.

Im 800m-Finale der Leichtathletik-WM 2017 in London läuft Caster Semenya einen persönlichen Rekord (1:55,17 Minuten) und rangiert damit in den Top Ten der

„ewigen“ Bestenliste. Die Überlegenheit, mit der sie sich ihren dritten WM-Titel sichert, hat jedoch die Debatte um ihre angeblich hohen Testosteronwerte wieder verschärft. Diese Werte sollen ihr einen Vorteil im Wettbewerb mit ihren Geschlechtsgenossinnen beschern, der bisher nur mittels Doping zu erreichen war. Als Beleg verweisen ihre Kritiker auf Semenyas Bestzeit. Sie reiht sich ein in die Rekorde der 1970er und 1980er Jahre, der Hochzeit des unkontrollierten Dopings.

Kommen wir zurück zur Frage nach Gleichheit, Fairness und Identität. Was ist in diesem Fall unfair? Ist es gegenüber ihren Konkurrentinnen unfair, Caster Semenya bei den Frauen mitlaufen zu lassen? Ist es gegenüber Caster Semenya unfair, sie bei den Frauen nicht starten zu lassen? Woran soll man bei diesen Fragen Maß nehmen – an Sex oder an Gender? Woran hängt Caster Semenyas Identität – an Sex oder an Gender? An welchen Unterschieden soll man sich orientieren, wenn es gerecht zugehen soll – etwa an unterschiedlichen Testosteronwerten? Sollten dann Männer mit niedrigen Werten bei den 800 m-Läufen der Frauen starten dürfen?

Zweifellos handelt es sich hier in mehrfacher Hinsicht um einen Grenzfall. Aber er unterstreicht die Relevanz der Frage, ob es Gerechtigkeit geben kann, wenn man nicht zugleich Maß nimmt an größtmöglichen Gemeinsamkeiten und an unbestreitbaren Unterschieden. Gerechtigkeit ist wohl am wenigsten herstellbar, wenn überhaupt kein Unterschied mehr zwischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden gemacht wird.

3. Das entscheidend Christliche: Was alle Unterschiede relativiert

Die zuletzt gestellten Fragen gehören in das Feld einer Ethik des Sports. Sie stehen auf den ersten Blick zwar in einem Zusammenhang zur Problematik, ob es ein eindeutiges „Wer“ ohne ein ebenso eindeutiges „Was“ geben kann. Aber sie lassen offensichtlich keinen Zusammenhang mehr erkennen mit der Ausgangsfrage nach dem Maßgeblichen für die Bestimmung von personaler Identität und für die Behauptung der Identität von Christen in einem säkularen Umfeld. Dennoch besteht hier nicht die Gefahr, dass das eigentliche Thema verfehlt wird. Denn das Thema hinter dem eingangs genannten Thema ist die Frage, woran man Maß nehmen soll, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu erkennen und ihnen gerecht zu werden. Die gleiche Aufgabe stellt sich, wenn das typisch Christliche bestimmt werden soll. Nimmt man Maß an Unterschieden, dann führt dies zum unterscheidend Christlichen. Aber hat man dann schon erfasst, was das entscheidend Christliche ausmacht?

Ähnlich schwierig gestaltet sich die Frage nach Identität und Gerechtigkeit, wenn man die Logik des Unterscheidens anwendet. Kommt dabei in den Blick, worauf es entscheidend ankommt, oder steht man bereits mit einem Bein in der Ideologiefalle? Zur Erinnerung: Wer unterscheidet, muss auch ausscheiden. Wer sich abgrenzt, muss auch ausgrenzen. Was man für sich selbst beansprucht, muss man anderen absprechen. Allerdings trifft auch zu: Wer sich für alles öffnet, verliert seine Konturen, wird verwechselbar, löst Achselzucken aus. Wer sich wiederum nur auf sich selbst bezieht, um seine Identität zu wahren, wird

am Ende beziehungsunfähig. Wer aber keine Unterschiede ausmachen kann, kann auch keine Besonderheit entdecken – weder bei sich selbst noch bei den anderen. Wer weder Unterschiede noch Gemeinsamkeiten erkennen kann bei sich selbst und bei anderen, wird weder sich selbst noch den anderen gerecht. Es ist also auch nicht fair, eine Gleichmacherei zu betreiben, wo es identitätsstiftende Unterschiede gibt.

Offensichtlich geraten wir in ein Dilemma. Entweder praktizieren wir die Logik des Unterscheidens und stolpern in die Ideologiefalle. Oder wir relativieren Unterschiede und können nicht mehr kenntlich machen, woran jemand zweifelsfrei erkennbar ist, d.h., wir haben ein Identifizierungsproblem. Wenn es aber um die Bestimmung christlicher Identität geht, kann dieses Dilemma durchaus vermieden werden. Denn Christen sind am ehesten daran zu erkennen, dass sie das entscheidend Christliche als dasjenige identifizieren, das alle Menschen verbindet, eint und sie einander gleich macht. Christen sind auch daran zu erkennen, dass sie dabei an einem Unterschied Maß nehmen. Es gibt in der Tat einen Unterschied, der sich als Orientierungspunkt für die Feststellung von Gemeinsamkeiten anbietet. Es gibt einen Unterschied, der nicht weitere Unterschiede nach sich zieht, die zu Diskriminierungen führen. Es gibt einen identitätsstiftenden Unterschied, der zu Bestimmung von Gemeinsamkeiten, aber nicht in die Gleichmacherei führt.

Für Christen beginnt alles mit der Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Es ist der größtmögliche denkbare Unterschied. Denn man kann von Schöpfer und Geschöpf keine Gemeinsamkeit aussagen, die nicht von einer je größeren Verschiedenheit überboten und relativiert

wird.¹¹⁷ Aber zugleich begründet der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch, die Gleichheit und Ebenbürtigkeit aller Geschöpfe. Es ist die größtmöglich denkbare Gemeinsamkeit, die von Menschen ausgesagt werden kann. Zwischen allen Menschen kann keine Verschiedenheit ausgesagt werden, die nicht umgriffen wird von einer je größeren Gemeinsamkeit.

Für diese je größere Gemeinsamkeit steht die Rede von der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen (Gen 1,27), die durch nichts überboten oder relativiert werden kann.¹¹⁸ Für diese je größere Gemeinsamkeit steht auch die Rede vom universalen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4). Dass jeder Mensch Adressat einer unüberbietbaren Zuwendung Gottes ist, kann durch nichts gesteigert oder gemindert werden. Was für die Zuwendung Gottes zum Menschen gilt, ist auch über das Verhältnis des Menschen zu Gott zu sagen. Es gibt keine intensivere oder bessere Beziehung zu Gott neben oder außerhalb der Beziehung zum Mitmenschen (vgl. 1 Joh 4,20). Keine Beziehung zu Gott im Modus der Zuwendung zu Gott kann an die Stelle einer Zuwendung zum Mitmenschen treten. Vielmehr bedingen sich beide.

Wenn es also eine Antwort geben soll auf die Frage, was entscheidend christlich ist und worin die Identität des Christlichen besteht, könnte sie lauten: Für das Christentum konstitutiv ist die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf. Für das Christentum ebenso konstitutiv ist die Wahrnehmung einer unüberbietbaren Gemeinsamkeit aller Menschen, die aus dem Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf hervorgeht. Die geschöpfliche Ebenbürtigkeit aller Menschen begründet Gleichheit, Wert und Würde jeder mensch-

lichen Person. Womit das Christentum steht und fällt, ist die Orientierung an Person und Botschaft Jesu, welche besagt: Es gibt keine größere Offenheit für Gott als die Offenheit für den Mitmenschen.¹¹⁹

Diese Sätze hören sich an wie der übliche Theologengargon. Aber sie haben es in sich. In ihnen steckt eine Partitur des Christseins. Eine Partitur will nicht bloß gelesen werden, sie will aufgeführt werden. Wer die Partitur des Christentums aufführt, wird verhaltensauffällig. Christen haben zu bezeugen, dass jeder Unterschied zwischen Menschen umgriffen ist von einer je größeren Gemeinsamkeit. Christen profilieren sich mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen! Auf diese Weise setzen sie in dieser Zeit auch ein Zeichen des wohltuenden Andersseins.¹²⁰ Denn wer tut das sonst noch? Es ist diese Orientierung an alle Menschen Verbindenden, welches das entscheidend Christliche im sozialen und politischen Kontext ausmacht. Diese Orientierung hat Folgen – von der Flüchtlings- und Asylproblematik bis hin zum Thema „Inklusion in der Schule“. Und in der Genderfrage möge sich die Kirche an eine Aussage erinnern, die sie sich auf dem II. Vatikanischen Konzil selbst ins Stammbuch geschrieben hat (LG Nr. 32): „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus‘ (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11).“

Die Orientierung an dem, was alle Menschen verbindet, macht die sozialen und politischen Initiativen von Christen unterscheidbar von sozialen und religiösen Bewegungen, die nur partikulare Eigeninteressen vertreten

oder sich der Lobbyarbeit hingeben. Erst wenn sich die Kirche von diesen Handlungsmustern unterscheidet, ist sie „katholisch“. Erst dann geht sie aufs Ganze, hat alle und alles im Blick. In diesem Sinne ist das Katholische kein Bestimmungsmerkmal einer konfessionellen Identität, sondern ursprüngliches und unveränderliches Kennzeichen des genuin Christlichen. Aufs Ganze gehen heißt aber nicht: das Extreme pflegen, das Grenzwertige als zentral behaupten oder zur Norm machen.

Dies gilt auch für die Klärung ihrer inneren Angelegenheiten: Wie widerspruchsfrei ist die kirchliche Lehre, wenn sie Mann und Frau in der Schöpfungsordnung als Ebenbild Gottes beschreibt, dabei die Ebenbürtigkeit beider Geschlechter betont, aber in der „Heilsordnung“ bzw. in der Repräsentation des göttlichen „Heilswerkes“ dem männlichen Geschlecht den Vorrang gibt? Ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht eine Auszeichnung von Mann und Frau, die durch nichts überboten oder relativiert werden kann? Gilt nicht auch hier der Grundsatz, dass die Gnadenordnung nichts aufhebt oder zerstört, sondern vollendet, was in der Schöpfungsordnung grundgelegt ist („*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*“)?¹²¹ Und sollte dann, wenn es in der kirchlichen Liturgie darum geht, jenes Verhältnis von Schöpfungs- und Gnadenordnung sinnfällig darzustellen, den Frauen nicht eine Bedeutung zugemessen werden, die über die Funktion der Lektorin und Kommunionhelferin hinausgeht? Wenn Mann und Frau durch das Heilswirken Christi in gleicher Weise erlöst sind, so dass sie „alle einer“ sind in Christus (vgl. Gal 3,28), sollte es dann undenkbar sein, dass auch Frauen „in persona Christi“ liturgisch agieren können?

Gegen die liturgische Einlösung der Gleichstellung von Mann und Frau wird von manchen Theologen auf einen angeblich in der „Schöpfungsordnung“ angelegten Unterschied von Mann und Frau hingewiesen, der nicht übergangen werden dürfe.¹²² Von der Kirche dürfe daher nicht erwartet werden, an jenen gesellschaftlichen Vorstellungen Maß zu nehmen, die zu einer Nivellierung des Unterschiedes von Mann und Frau führen.

Entscheidend für die Kirche in der Welt ist in der Tat, an einem anderen Maßstab Maß zu nehmen und nicht eine ideologische Gleichmacherei zu praktizieren, wo es identitätsstiftende Unterschiede zu beachten gilt. Nur so setzt sie in dieser Zeit selbst ein Zeichen, das nicht von dieser Welt ist. Dieses Zeichen verweist darauf, dass es einen Unterschied gibt, aus dem eine unüberbietbare und nicht relativierbare Gemeinsamkeit erwächst. Die Kirche hat zu bezeugen, dass die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf die Gleichheit und Ebenbürtigkeit seiner Geschöpfe begründet – vor allem jener, denen die „Gottebenbildlichkeit“ zukommt. Darum ist jeder (horizontale) Unterschied zwischen Menschen – auch von Mann und Frau – umgriffen von einer je größeren Gemeinsamkeit. Es ist just dieser Umstand, der alle Unterscheidungen relativiert, die aus human- oder sozialwissenschaftlicher Perspektive für die Bestimmung der Geschlechterdifferenz angeführt werden. Er überbietet ebenso alle Gemeinsamkeiten, die in einer gendertheoretischen Perspektive ermittelt werden.

Noch einmal: Wer all seine identitätsstabilisierenden Bemühungen auf die Bestimmung von (horizontalen) Unterschieden stützt, kopiert eine Strategie, die Unternehmensberater zur Profilschärfung empfehlen. Und wer das nachmacht, was alle anderen vormachen, ist ein

Imitat und kein Original. Am Ende dieser profilbildenden Maßnahme gibt es zahllose nachgeahmte Originale. Wer in dieser Situation ein Imitat als Original verkaufen will, macht sich lächerlich. Die Komikertruppe „Monty Python“ hat im Jahr 1979 eine Persiflage auf Jesusfilme im Hollywoodformat ins Kino gebracht. Erzählt wird die Geschichte des naiv-unauffälligen und bisweilen verzweifelt-überforderten Brian, der zur selben Zeit wie Jesus von Nazareth geboren wird und durch allerlei Missverständnisse und Verwechslungen gegen seinen Willen in die Rolle des Messias gedrängt wird. Als seine Anhänger partout nicht von ihm als Anführer ablassen wollen, wendet er sich an sein Gefolge und macht ihm klar: „You don't need to follow me! You don't need to follow anybody! You've got to think for yourselves. You're all individuals.“ Die Menge antwortet ihm: „Yes, we're all individuals.“ Brian legt noch einmal nach: „You're all different.“ Die Menge erwidert: „Yes, we're all different!“

Das unterschiedslose Gleichstellen von Individuen hebt ihre Individualität auf – und das unterschiedslose Markieren von Unterschieden ebenfalls. Auf Dauer ist es zudem nicht mehr sonderlich originell, allezeit, allerseits und allerorten zu hören: „We are all different!“ Es handelt sich hierbei um das Kollektiv der Differenzimitate und Originalitätsnachahmer. Von imitierten Originalen und nachgeahmten Unterscheidungen gibt es auch in unserer Gesellschaft genug. Was sie zu verkaufen haben, sind Second-hand-Identitäten. Dabei handelt es sich noch nicht einmal um sonderlich originelle Imitate. Hier ist an die Adresse der Christen der händeringende Appell zu richten: Bitte nicht nachmachen!

V.

„Da gehör ich hin!“ – oder: Identität und Heimat

Es gehört zu den Gemeinplätzen von Prominenteninterviews, dass der Befragte – mittlerweile schon in die Jahre gekommen – erleichtert bekennt, endlich angekommen zu sein. Gemeint ist damit kein Ort, sondern eine Beziehung. Nach etlichen gescheiterten Versuchen hat er doch noch einen Menschen gefunden, der ihn vorurteilsfrei mit seinen Eigenheiten akzeptiert und dem er uneingeschränkt vertrauen kann. Endlich kann der Prominente, der wegen seines unsteten Lebenswandels und häufigen Partnerwechsels immer wieder die Boulevardpresse beschäftigt hat, eine ganz andere Schlagzeile produzieren. Endlich kann er sagen, wohin es ihn all die Jahre gezogen hat. Er weiß nun, wohin er gehört und zu wem er gehören will, was sein Leben rundet und was sein spätes Glück ausmacht.

Bemerkenswert an diesem Bekenntnis ist die Verknüpfung von eigenem Leben und Beheimatung. Beides stellt sich erst im Lauf der Zeit ein – nicht selten nach heftigen Irrungen und Wirrungen. Die Erkenntnis, wo man daheim ist, ergibt sich nicht als Antwort auf die Frage nach Herkunft und Abstammung. Die Sache ist zu kompliziert, als dass man sie mit dem Blick auf die Geburtsurkunde erledigen könnte. Nicht weniger kompliziert ist es, wenn diese Sache zur Sprache kommt und ein passendes Wort gesucht wird für den Zusammenfall

von Geborgenheit und Gemeinschaft, Vertrautheit und Zuwendung, Identität und Authentizität.

Der im Wörterbuch angebotene Begriff „Heimat“ ist eher Ausdruck des Problems als dessen Lösung. Er signalisiert Definitions- und Übersetzungsprobleme, obwohl er etwas beschreibt, mit dem jeder Mensch sofort Bilder, Gefühle, Erinnerungen assoziiert. „Heimat“ hat einen festen Platz im Vokabelheft von Deutschkursen für Ausländer und gilt als nahezu unübersetzbar in Fremdsprachen. Die Grammatik kennt „Heimat“ ursprünglich lediglich im Singular und deutet damit bereits ein existenzielles Transferproblem an: Gibt es Heimat nur einmal? Ist Heimat eine herkunfts- und ortsgebundene Größe? Verliert man sie, wenn man diesen Ort verlässt? Kann man irgendwo eine neue Heimat finden? Woran lässt sich festmachen, ob man dort auch daheim ist, wo man zu Hause ist? Der Nachweis eines festen Wohnsitzes ist für Beheimatung noch kein hinreichendes Indiz. Es braucht mehr als eine Adresse, unter der man polizeilich gemeldet oder für den Postzusteller erreichbar ist. Über dieses „Mehr“ wird immer wieder gestritten: Wird man dort heimisch, wo man Gleichgesinnte trifft, wo man emotionale Zugehörigkeiten ausbildet, sich geborgen und aufgehoben weiß, wo man eine passende Seelenlandschaft entdeckt? Ist Beheimatung geknüpft an die Tilgung des Befremdlichen und Unheimlichen, an die Abwesenheit von Fremden? Ist Heimatverlust nicht nur eine Folge von Flucht und Vertreibung, sondern auch eine Erfahrung von kultureller Unbehautheit und psychischer Obdachlosigkeit, die in modernen Gesellschaften auch Alteingesessene überkommen kann?¹²³

Dass beim Gebrauch der Vokabel „Heimat“ vornehmlich Sätze gebildet werden, an deren Ende ein Fragezei-

chen steht, ist ebenso auffallend wie bedenkenswert. Sie steht zwar für das Selbstverständliche, d.h. für das lebensweltlich Vertraute und emotional Anheimelnde, für die lokale Verwurzelung und lebensweltliche Prägung eines Lebenslaufes. Aber zugleich wird signalisiert, dass sich all dies nicht mehr von selbst versteht. Mit dem Begriff „Heimat“ wird in Frage gestellt, worauf er verweist. Und dennoch ist er offenkundig unverzichtbar, um kurz und bündig sagen zu können, was viele Menschen ersehnen, weil es ihnen fehlt, verloren ging oder geraubt wurde.¹²⁴

Was im Umgang mit dem Begriff „Heimat“ zu Problemen führt, ist nicht allein darin begründet, dass das zu Begreifende nur schwer fassbar ist. Auch der Begriff selbst ist problematisch – gerade im deutschsprachigen Kontext. Oft wird er einsortiert zwischen den Größen „Vaterland“ und „Muttersprache“. Das Wort „Heimat“ trägt an sich die Spuren des ideologischen Missbrauches und der demagogischen Verengung, aber auch der Banalisierung und Trivialisierung. Es ist ein vielgenutztes und abgenutztes Vor-Wort von Substantivverbindungen: Heimaterde, Heimatliebe, Heimatmuseum, Heimatverein, Heimatroman. Es ist gepaart mit der Vorstellung des Spießigen und Provinziellen, es atmet Landluft, kreist über Stammtischen, liebt den Dialekt, pflegt das Brauchtum und zieht an Sonntagen den Trachtenanzug an. Es beherbergt die Gleichgesinnten. Kuckucksuhren schlagen ihm die Stunde.

Dass „Heimat“ zu einem genuin deutschen Wortfavoriten wurde, hat verschiedene Gründe und historische Anlässe.¹²⁵ Dazu zählen etwa die Französische Revolution und die napoleonischen Kriege, gegen die als kulturelle Abwehrfront ein deutsches Heimatbewusstsein aufge-

boten wird. Gesucht wird ein Konzept, das ein in viele Kleinstaaten zerfallenes Deutschland einen kann, ohne seine Vielfalt preiszugeben. Mit dem Begriff „Heimat“ reflektiert man soziale, wirtschaftliche und politische Umbrüche mit dem Blick auf einen Fluchtpunkt, der zugleich Rückzugsort und Ausgang einer Neuformierung von Identität sein kann. Die Besinnung auf Heimat ist auch eine Gegenreaktion auf das nüchtern-kalte Vernunftpathos der Aufklärung durch die deutsche Romantik und ihre Verklärung von Natur und Tradition. In Literatur und Malerei wird Heimat als Idylle stilisiert. Dass sie zu erhalten und zu bewahren ist, schreibt sich die Heimatschutz- und Naturfreunde-Bewegung um 1900 auf die Fahnen. Missbraucht und pervertiert wird der Heimatbegriff in beispielloser Weise durch den Nationalsozialismus, der ihm eine rassistische und biologistische Grundierung gibt, die wiederum eine staatslegitimatorische Funktion erfüllt. Wer vor diesem Staat fliehen muss, setzt seinem auf „Blut und Boden“ fixierten Heimatbegriff die Alternative einer „Heimat im Exil“ entgegen. Für geraume Zeit wird jedoch unter Intellektuellen der Begriff „Heimat“ selbst ins Exil geschickt.

Vielleicht wegen seiner Eignung, soziale und historische Identität durch den Rekurs auf Herkunft, Tradition und deren Pflege definierbar zu machen, hat der Heimatbegriff immer wieder eine Renaissance erlebt, so etwa in den 1950er Jahren mit der heilen Welt der Heimatfilme oder in der Selbstdefinition der „Heimatvertriebenen“, aber auch in der als „Historie von unten“ aufgewerteten Heimatgeschichte.¹²⁶

Seit 1990 wird die Betonung von Tradition und Heimat wieder als Mittel der Selbstbehauptung gegenüber ano-

nymen und übermächtigen politischen und ökonomischen Größen entdeckt. Heimat und Tradition gelten angesichts der Globalisierung neoliberaler Wirtschafts- und Gesellschaftskonzepte als wichtige Ressource für die Wahrung des Eigenstandes und Eigenrechtes des kulturell Partikularen und regional Besonderen. Kriegsflüchtlinge, Asylsuchende und Migranten haben in den letzten Jahren der Debatte um Heimat und Fremdheit eine neue, politisch brisante Wendung gegeben und sie auf dramatische Weise aus dem Winkel des Provinziellen herausgeholt.¹²⁷

Wer sich dieser Entwicklung bewusst ist, kann mit den Klischees eines intakten Ensembles von Land und Leuten, von selbstbewusster Bodenständigkeit und sinnensfreudiger Brauchtumspflege nur noch aus ironisch-kritischer Perspektive umgehen. Jedem ironisch-kritischen Heimatforscher wird auch klar sein, dass sich sein Forschungsgegenstand nicht auf ein plattes „dahoam is dahoam“, auf die Vorzüge einer regionalen Küche oder auf den Reiz von Mundartdialogen in Kriminalromanen reduzieren lässt. Die Kombination von Laptop und Lederhose greift ebenfalls zu kurz, um die heute gebotene Verträglichkeit regionaler Besonderheiten mit Globalisierungserfordernissen zu demonstrieren. Für die Erfüllung von Migrationszumutungen genügt nicht der Ausbau des Faches „Heimatkunde“ im Rahmen von Integrationskursen, die Information über das Karnevalsbrauchtum im Rheinland oder über den Dresscode auf dem Oktoberfest in München.¹²⁸ Auf eine solche inszenierte Heimattümelei lässt sich nicht engführen, was das Konzept Heimat attraktiv macht oder als Grund seiner Ablehnung gelten kann. Hier braucht es eine kritische Inspektion des Themas, die sich mit dem Entdecken und Entlarven von Klischees nicht

zufriedengibt, sondern auch die davon ausgehenden Provokationen und Irritationen bewusst macht.

Im Folgenden geht es um einige zeittypische Ausprägungen eines prekären Heimatbewusstseins, für deren gemeinsamer Nenner das Verb „fremdeln“ steht. Es beschreibt in doppelter Hinsicht Nähe und Distanz – zum einen als eine spannungsreiche Einstellung jener Zeitgenossen, die sich das Prekäre sowohl ihrer Beheimatung als auch ihres Verlustes bewusst machen wollen, und zum anderen eine ebenso spannungsvolle Reflexion dieser Einstellungen auf Seiten ihrer kritischen Beobachter.¹²⁹

Um beide Einstellungen zu erfassen, wird die im Stil einer Sozialreportage angezielte Phänomenologie zum Thema „Heimat heute“ mit gesellschaftlichen Trends und Tendenzen in Beziehung gesetzt, die sich in einer sozialtheoretischen Makroperspektive zeigen. Dieses Vorgehen ist ebenso angemessen und angebracht, wenn es ums Fremdeln geht: Wer etwas befremdlich findet, geht auf Abstand, bleibt aber in Sichtweite. Ein solches Verfahren hat sich bereits in Kindheitstagen bewährt. Damals wählte man einen Sicherheitsabstand gegenüber Menschen, denen man einerseits nahestand – schließlich handelte es sich um enge Verwandte. Andererseits wusste man nicht, was hinter ihrer freundlich-aufdringlichen Zuwendung steckte und inwieweit man (sich) ihnen (an) vertrauen konnte. Zutrauen und Misstrauen sind hier eine prekäre Beziehung eingegangen. Im Jugend- und Erwachsenenalter kommt es oft zur Aufkündigung solcher Beziehungen, wenn das Heimelige als einengend und das Fremde als befreiend erlebt wird. Zur „unheimlichen“ Fremde kann wiederum im Alter das ehemals Vertraute auf zweifache Weise werden – indem es derart verändert,

reformiert und modernisiert wurde, dass der Spätheimkehrer es nicht wiedererkennt, oder indem es derart erhalten, konserviert und musealisiert wurde, dass er sich selbst darin als Fremdkörper erlebt.

Wer über Bedeutung und Verwendung der Kategorie „Heimat“ nachdenkt, hat also umgehend mit dem merkwürdigen Befund zu tun, dass hier zusammenzudenken ist, was auseinanderstrebt: Nähe und Ferne. Gleichwohl führt dieses Denken nicht in einen Selbstwiderspruch. Man kann die Gegenbegriffe „Nähe“ und „Ferne“ bzw. „Distanz“ in unterschiedlichen Arrangements mit dem Begriff „Heimat“ verbinden, ohne dabei in logische Widersprüche zu geraten. Was dabei entsteht, ist eine sich auf den Topos „Heimat“ beziehende Typologie prekärer Beziehungen.¹³⁰

1. Geboren in ...

Heimat als Entfernungsangabe

Dem als „modern“ stilisierten und idealisierten Menschen gelingt es, rasch an verschiedenen Orten heimisch zu werden. Schon früh ist ihm klar, dass er nicht zu den Nesthockern gezählt werden darf. Sesshaftigkeit hat er als Ausrede für Rückständigkeit und Unbeweglichkeit durchschaut. Wer es im Leben zu etwas bringen will, muss es „woanders“ versuchen. Einen Heimvorteil gibt es nicht mehr. Um Karriere zu machen, sind Auswärtsspiele zu bestreiten und zu gewinnen. Heimat? Das Wort ist ein Synonym für den Aufenthaltsort der Zurückgebliebenen. Wer ihnen nicht zugerechnet werden will, muss sich auf häufige Verlegungen des Lebensmittelpunktes einstellen.

Was als Fixpunkt bleibt, ist allenfalls die erste Heimat: der Ort der Geburt, der Kindheit und Jugend.

Mit diesen Referenzen ist jedoch oft eine Differenz verbunden. Der im Ausweis eingetragene Geburtsort muss nicht der Ort des Aufwachsens sein. Und der Ort, an dem man mit der Welt und mit sich selbst vertraut wurde, ist in der Regel nicht mehr identisch mit dem aktuellen Wohnort. Dem modernen Menschen wird seine Heimat fremd, weil er schon lange nicht mehr dort lebt. „Heimat“ ist für ihn zwar auch eine Bestimmungsmöglichkeit des eigenen Herkommens, aber eher eine Entfernungsangabe.¹³¹ Man hat die Heimat verlassen, ist fort- und umgezogen und hat andernorts ein neues Zuhause gefunden. Und wenn man gelegentlich besuchsweise oder anlässlich eines Klassentreffens, Vereinsjubiläums oder Schützenfestes in die alte Heimat zurückkehrt, wird jeweils klar, wie groß der Abstand zwischen „damals“ und „heute“ geworden ist. Mit den alten Freunden verbinden nur noch alte Geschichten, die mit der Frage beginnen „Weißt du noch ...?“. Stoff für neue Anekdoten ist nicht mehr hinzugekommen. Die allein noch mögliche Perspektive auf Gemeinsamkeiten ist die Rückschau. Alle haben sich verändert; aber sie haben sich nicht gemeinsam verändert. Aus intensiven Freundschaften werden lockere Fernbeziehungen. Freundschaftsbande bestehen noch, aber ihr Knoten sitzt nicht mehr so fest wie früher. Vielleicht hat man nur noch lose Enden in der Hand.

Wer dies als Verlust beklagt, wird rasch mit einer Gegenrechnung getröstet. Unverbindliche Bindungen zeichnen sich durch einen höheren Freiheitsgrad aus. Einer solchen „fernen Nähe“ fehlt alles Zudringliche, Umklammernde, Beklemmende und Zwanghafte. Sie erlaubt es, ein eigener

Mensch zu sein, ohne dabei zu vereinsamen. Sie erweitert die Optionen bei der Auswahl und Gestaltung von Beziehungen. Sie ermöglicht ein wahrhaft freies und eigenes Leben. Denn ein freier Mensch kann nur sein, wer stets über mehrere Optionen in Situationen des Wählens und Entscheidens verfügt und zudem die Anzahl dieser Optionen und Situationen erhöhen kann. Eine „Wahlheimat“ hat den Vorteil, nicht Ausdruck einer schicksalhaften Vorgabe, sondern Ergebnis eigener – zudem revidierbarer – Auswahl und Entscheidung zu sein. „Heimat ist Schicksal, wohingegen Wahlheimat das Ergebnis einer Befreiung vom Schicksal der Heimat ist; die gewählte Heimat ist frei vom Verhängnis einer Identitätszuschreibung, Heimat hingegen trägt manchmal schwer an der Unfreiheit einer nicht gehaltenen Wahl, an diesem Ort in dieser Zeit geboren zu werden.“¹³²

Auf den zweiten Blick erweist sich jedoch der Zuwachs an Möglichkeiten, unverbindlich und revidierbar mit anderen Menschen in Beziehung treten zu können, nicht bloß als Ergebnis einer Emanzipation des Individuums von schicksalhaften Zwängen. Mit ihm verknüpft sind auch eine Erhaltungsbedingung und eine Funktionszumerkung moderner Gesellschaften. Eine auf Wettbewerb gegründete Leistungsgesellschaft verlangt nach Arbeits- und Führungskräften, deren Loyalität zum Arbeitgeber ein hohes Gut ist. Aber dieses Gut ist längst marktförmig geworden und trägt selbst ein Preisschild. Angebot und Nachfrage bestimmen die Höhe des Preises. Dieser Preis schwankt und das Gut der Betriebstreue ist längst ins Wanken geraten. Wo die Befristung von Arbeitsverhältnissen nicht mehr die Ausnahme, sondern zur Regel geworden ist, sind Auszeichnungen für langjährige Betriebs- und

Unternehmenszugehörigkeiten selten geworden. Dankurkunden für jahrzehntelange treue Pflichterfüllung werden nur noch im öffentlichen Dienst verliehen. In allen anderen Branchen gehört der Wechsel von Arbeitsplatz und Arbeitgeber zu den elementaren Karriereerfordernissen. Individuelle Mobilität lohnt sich und zahlt sich aus; sie verschafft Wettbewerbsvorteile gegenüber Konkurrenten. Sich von einer alten Heimat lösen und eine neue suchen zu müssen wird nicht als Zumutung, sondern als Chance für Veränderung und Neuanfang propagiert. Allem Anfang wohnt ein Zauber inne! So schwer wird es nicht sein, andernorts ein neues Zuhause zu finden oder mit den alten Bekannten in Kontakt zu bleiben. Man ist ja nicht „aus der Welt“! Aber ob man eine neue Heimat finden wird, bleibt fraglich.

Grammatisch gibt es Heimat ursprünglich nur im Singular. Kann es sie biographisch in der Mehrzahl geben, so dass das Regelwerk der Grammatik diesem Umstand angepasst werden muss? Gibt es sie außerhalb der konzentrischen Kreise von Kindheit, Jugend, Alter? Ist Heimat eigentlich und letztlich nur dort, wo niemand fragt: Wo kommst du her? Was machst du hier? Es gibt nicht wenige Nutznießer von Globalisierungsprozessen, die an mehreren Orten ansässig geworden sind: wohlhabende Rentner, die regelmäßig auf Mallorca überwintern und im Sommer wieder ihre Eigentumswohnung in Deutschland beziehen, oder Mitarbeiter von Weltkonzernen, die an den Niederlassungen ihres Unternehmens ein transnationales Berufsleben verbringen. Mittels Skype und Social Media lassen sich Zeit und Raum überbrücken und alte Beziehungen pflegen. Miteinander leben muss ja nicht heißen: am selben Ort wohnen. Am selben Ort zu wohnen muss

auch nicht dem Zusammenleben förderlich sein. Denn es kann ein Ort sein, an dem Menschen aus verschiedenen Welten aufeinandertreffen und kein Verständnis füreinander entwickeln. Ebenso kann man als Urlauber an fremden Orten Menschen treffen, deren Äußeres fremd bzw. „einheimisch“ anmutet, die aber mühelos den eigenen Heimatdialekt beherrschen, weil sie als Migrantenkinder in einer fremden Heimat aufgewachsen und später in eine ebenso fremde Heimat zurückgekehrt sind.¹³³

Fremde und Heimat – beides ist oft nur zusammen denkbar und erlebbar. Kann man *in* der Heimat die Erfahrung des Fremden machen und in der Differenz dazu das Eigene erfassen,¹³⁴ so lebt man in der Fremde *mit* der Heimat. Sie ist präsent in der Weise des Vermissens; man nimmt sie nur noch im Rückspiegel der eigenen Biographie wahr. Heimatverbundenheit wird erlebt als Heimweh, als schmerzliche Sehnsucht nach dem Abwesenden, Vergangenen, Verlassenen.¹³⁵ Von dieser Erfahrung erzählen sehr eindrücklich nicht nur Kriegsflüchtlinge und Vertriebene,¹³⁶ Exilanten und Asylanten, sondern ebenso Auswanderer, Arbeitsmigranten und Globalisierungsnomaden, die freiwillig aufgebrochen sind. Es macht hier keinen Unterschied, ob man mit Gewalt aus der Heimat vertrieben wurde, ob es aus eigenem Antrieb geschah, um irgendwo auf der Welt sein Glück zu versuchen, oder ob es dem Mut der Verzweiflung entsprang, andernorts etwas Besseres als den Tod zu finden. Was sich zuerst einstellt, ist die wehmütige Feststellung, dass etwas fehlt, das zuvor unmerklich das Leben getragen hat. Bemerkbar macht sich das Unmerkliche. Heimat ist der Ort, nach dem man sich umschaute, nachdem man ihn endgültig verlassen hat.

Wer Glück und Erfolg hat bei dem Versuch einer Existenzgründung auf fremdem Grund und Boden, es zu bescheidenem Wohlstand und eigenen Besitztümern – vielleicht sogar bis zum Eigenheim – bringt, wird dennoch den erlittenen Heimatverlust nicht völlig kompensieren können. Die Überzeugung „Ich gehöre hin, wo mir etwas gehört!“ belegt noch nicht, dass sich auch neue soziale Zugehörigkeiten entwickelt haben. Der Begriff der sozialen Integration ist weitaus anspruchsvoller. Er schließt die Beteiligung am kulturellen Leben und an politischen Entscheidungsprozessen ebenso ein wie die Anerkennung einer Identität, die in einer ethnischen, sozialen oder religiösen Alterität gründet. Manchen Einheimischen geht dies zu weit. Sie verlangen von den Zugezogenen vor allem die Anpassung an das Vorgefundene. Sie sehen von den Fremden, die sich mit den Sitten und Gebräuchen vor Ort kaum oder gar nicht anfreunden können, eine Bedrohung für die Stabilität und Selbstverständlichkeit jener Bestände ausgehen, an denen sie bisher ihre Identität festgemacht haben. Wo das Fremde und die Fremden in das bisher Vertraute eindringen, ereignen sich in ihrer Lebenswelt Veränderungen, an denen die Alteingesessenen festmachen, dass ihnen ihre Heimat nicht mehr vertraut vorkommt. Ihre neuen Nachbarn sind fremde Nachbarn – und manchmal bleiben sie es auch.

Für viele Zeitgenossen gehört das Wort „Heimat“ buchstäblich in ihre Kindheitsgeschichte – bisweilen kann dies auch die Kindheit ihrer Vorfahren sein, die den Nachgeborenen nur noch vom Hörensagen bekannt ist. Die zweite und dritte Generation von „Gastarbeitern“ und Spätaussiedlern kennt die Traditionen, die ihre Eltern

noch pflegen und die hintergründig das Leben ihrer Kinder und Enkel mitbestimmen, oft nicht mehr aus eigenem Erleben. Wenn sie in den Ferien in die alte Heimat ihrer Eltern fahren, um die Originalschauplätze ihrer Familiengeschichte zu besichtigen, bedarf es eines Fremdenführers, der ihnen ihr kulturelles Erbe wieder bewusst macht. Ob sie dieses Erbe bewusst annehmen, bleibt lange Zeit unklar oder wird von ihnen offengelassen. Wie jedes Erbe kann es Mitgift oder Hypothek, Belastung oder Bereicherung sein.

Ob man dieses Erbe antritt oder darauf verzichtet, ist für das Statistische Bundesamt unerheblich. Diese Behörde klassifiziert von den ca. 80 Millionen in Deutschland wohnenden Menschen eine beträchtliche Quote als Personen mit „Migrationshintergrund“. Nach Angaben der Statistiker lag der Anteil dieser Personen an der Gesamtbevölkerung (82,4 Millionen) im Jahr 2016 bei 22,5 Prozent. Von den Zugewanderten und ihren Nachkommen waren 7,6 Millionen Ausländer (9,2 Prozent der Bevölkerung) und 9,6 Millionen Deutsche (11,7 Prozent der Bevölkerung). 48% der Bevölkerung mit Migrationshintergrund sind Ausländerinnen bzw. Ausländer und etwa 52% sind Deutsche. Die überwiegende Mehrheit der ausländischen Bevölkerung ist zugewandert (85%), bei den Deutschen mit Migrationshintergrund ist es etwas mehr als die Hälfte (53%). Die meisten Deutschen mit Migrationshintergrund besitzen die deutsche Staatsangehörigkeit seit ihrer Geburt (42%). Sie haben einen Migrationshintergrund, weil mindestens ein Elternteil ausländisch, eingebürgert oder (Spät-)Aussiedler ist. Weitere 33% sind selbst als (Spät-)Aussiedler nach Deutschland zugewandert. Die übrigen 25% sind eingebürgert.¹³⁷

Einen Migrationshintergrund weist nach behördlicher Definition jener Bevölkerungsanteil auf, dem nicht nur alle nach 1949 auf das heutige Gebiet der Bundesrepublik Deutschland zugewanderten Personen zuzurechnen sind, sondern auch alle in Deutschland geborenen Ausländer und alle in Deutschland als Deutsche Geborene mit zumindest einem zugewanderten oder als Ausländer in Deutschland geborenen Elternteil. Bemerkenswert an dieser Definition ist zum einen die Feststellung, dass in Deutschland geborene Deutsche mit dem Phänomen bzw. Problem der Migration assoziiert werden. Zum anderen erstaunt die Unterstellung, dass „Migration“ ein vererbbarer biographischer Hintergrund ist. Migration findet kein Ende, obwohl Migranten ein unbefristetes Bleiberecht erhalten haben und bereits in zweiter Generation ansässig geworden sind. Was sie hinter sich gelassen haben, holt sie immer wieder ein. Sie und ihre Nachkommen können offensichtlich niemals endgültig und unumkehrbar in Deutschland angekommen sein. Sie bleiben auf un-absehbare Zeit Ankömmlinge.

2. Wir bleiben unter uns! Heimat als Gegenwelt

Wie man in der Fremde ankommen und dort ganz wie zu Hause leben kann, demonstrieren in vielen europäischen Großstädten die verschiedenen „communities“ der Migranten, die sich jeweils nach Sprache, Religion oder ethnischer Zugehörigkeit sortieren. Über Satellitenfernsehen sind sie nah dran an den Geschehnissen in ihren Herkunftsländern. Was an hierzulande kaum erhältlichen

Spezialitäten gebraucht wird, kommt als Importware in ihre Läden und Lokale. Nach und nach majorisieren die Ankömmlinge einzelne Stadtviertel und richten sich dort ein wie daheim. Aus einer anfänglichen kleinen Ausländer-„Szene“ kann nach wenigen Jahren eine exotische asiatische Exklave à la Chinatown, eine türkische Parallelgesellschaft à la Berlin-Kreuzberg oder eine russische Ersatzheimat à la Berlin-Charlottenburg werden. Wer sich in der Fremde wie zu Hause fühlen möchte, kann sich hier niederlassen. Und wer als dort Geborener bzw. Ortsansässiger nach seiner Heimat gefragt wird, kann antworten: Ich bin daheim, wo viele Fremde sind.¹³⁸

Nach außen erhöhen solche Parallelgesellschaften zwar die Pluralität und Multikulturalität einer Stadt. Nach innen aber erweisen sie sich als wenig pluralitätskompatibel. Sie überbrücken nicht die Kluft zwischen den nebeneinanderlebenden Bevölkerungsteilen, sondern vertiefen sie. Es entsteht in den jeweiligen Stadtteilen eine geschlossene Gesellschaft, die ihren Mitgliedern die Erfahrung erspart, von den Bildungs-, Ausbildungs- und Erwerbschancen der Mehrheitsgesellschaft abgekoppelt zu sein. Dank eigener Infrastruktur aus Kleingewerbe und Kulturvereinen lässt sich eine weitgehende Eigenständigkeit pflegen. Sogar ein eigenes Schlichtungswesen zur Beilegung von juristischen Streitigkeiten wird aufgebaut.¹³⁹ Auf diese Weise werden Integrationsprobleme jedoch nicht gelöst.¹⁴⁰ Ihre Lösung wird lediglich vertagt. Die Ghettoisierung und Selbstabkopplung verläuft selbst keineswegs problemlos. Oft werden Schulen und einzelne Stadtteile zu sozialen Brennpunkten, zum Austragungsort von Provokationen und Konflikten zwischen Migrantenc clans, zum Anschauungsort für Resignation seitens der Polizei oder für die

Gleichgültigkeit von Verwaltungsbehörden angesichts offenkundiger Missachtung ihrer Autorität.¹⁴¹

Wo diese Missstände öffentlichkeitswirksam aufbereitet werden, ruft dies regelmäßig rechtspopulistische Stimmen auf den Plan, in deren Diskriminierungsrhetorik Ausländern und Asylanten ein Bleiberecht abgesprochen wird.¹⁴² Integrationsprobleme sollen durch die Abschiebung der Problemgruppen überwunden werden. Operiert wird mit Ressentiments und Vorurteilen, denen vor allem Muslime ausgesetzt werden. Dass der Islam zu Deutschland gehört, wird vehement bestritten.¹⁴³ „Daham statt Islam“ kursiert als Parole, wenn über die Errichtung repräsentativer Moscheebauten (mit oder ohne Minarett) der kommunale Streit ausbricht.¹⁴⁴ Ein Heimatrecht im „christlichen“ Abendland bleibt Muslimen versagt. In der Propaganda von „Patriotischen Europäern gegen die Islamisierung des Abendlandes“ (PEGIDA) gelten sie als religiöse und kulturelle Fremdkörper, die mit Abstoßungsreaktionen rechnen müssen.¹⁴⁵

Vor diesem Hintergrund wird die Ambivalenz religiöser Identitätsmarker erneut deutlich. Zunächst vermitteln sie in der Fremde Halt und Orientierung, da sie eine biographische Konstante in einem ansonsten völlig veränderten sozio-kulturellen Umfeld darstellen. Die Zugehörigkeit zu einer Religion kann somit maßgeblich zur Wahrung der eigenen Identität im Aufnahmeland beitragen.¹⁴⁶ „Dadurch führt sie aber auch zu Grenzziehungen. Für die aufnehmende Gesellschaft kann die mitgebrachte und konservierte Religiosität als fremd wahrgenommen werden und soziale Distanz bewirken. Umgekehrt können Migranten ihre religiöse Orientierung selbst zur Abgrenzung von der Aufnahmegesellschaft nutzen“¹⁴⁷ und als kul-

turelles Bindemittel einer Parallelgesellschaft einsetzen. Damit bieten sie den selbsternannten Wahrern nationaler Identität, die auf anderen (religiösen) Kohäsionskräften beruhen soll, eine Zielscheibe für aggressive Attacken.

Seltsam mutet es jedoch an, wenn Identitätsbedrohungen der vermehrten Präsenz einer fremden Religion angelastet werden, aber sowohl die Präsenz dieser Religion als auch die Religiosität der darüber Klagenden sich nur knapp oberhalb der statistischen Nachweisgrenze bewegen. Vermutlich ist eine der Ursachen für den Aufwind von Pegida & Co eher darin zu sehen, dass in jenen Regionen, in denen sie bevorzugt ihre Aufmärsche veranstalten, seit 1989 eine Entwicklung eingesetzt hat, die ihren Unterstützern auf eine sehr eigenartige Weise den (Heimat-)Boden unter den Füßen weggezogen hat. Die Ironie dieser Entwicklung besteht darin, dass daran keine Flüchtlinge, Asylanten und Migranten beteiligt waren.

3. Nichts ist mehr, wie es war! Heimat als „Andersort“

Für etliche DDR-Bürger ist die Wende 1989/90 zu einer Dystopie-Erfahrung geworden, d.h., ihre Heimat hat sich zu einem Un-Ort gewandelt. Sie wohnen noch immer am selben Ort, sie sind nicht abgewandert und dennoch schwinden die alten Vertrautheiten in einem Tempo, dass ihnen zwischenzeitlich schwindlig wird.¹⁴⁸ Sie behalten ihre Heimat, die nach und nach alles bisher Anheimelnde verliert. Nach den mehr oder weniger geglückten Versuchen einer sozialistischen NeufORMATIERUNG traditioneller Heimatvorstellungen, womit Identifikationsprobleme

und Legitimationsdefizite deutscher Zweistaatlichkeit überdeckt werden sollen, kommt es nach der „Wende“ zu einer rasanten Abwicklung der Bestände eines „Vaterlandes“, das sich nach der Überzeugung seiner politischen Eliten doch in den besten Jahren wähnt. In Wahrheit hat es sie längst hinter sich. Zwar kommt nun zusammen, was zusammengehört – aber nicht auf allen Ebenen.

Kurz nach der Herstellung einer Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion im Juli 1990 verschwinden fast völlig die typisch ostdeutschen Produkte aus den Regalen der Supermärkte. Marx- und Leninstatuen werden demontiert und entsorgt, Pieck-Straßen, Thälmann-Alleen und Grotewohl-Plätze werden umbenannt. Aus dem Westen reisen Alt-Besitzer von Immobilien an und verlangen die Rückgabe des einst von Staats wegen eingezogenen Eigentums. Als Gegenleistung versprechen sie, kräftig in den „Aufbau Ost“ zu investieren. Andere „Wessis“ folgen ebenfalls der Devise „Go East“, nutzen die Gunst der Stunde des Umbruchs und machen Karriere in den neu aufgebauten Länderverwaltungen und in den von Stasispitzeln befreiten Hochschulen.¹⁴⁹ Für die Ostdeutschen, die Haus und Hof nicht verlassen, tritt ein, was sonst nur bei Auswanderern zu beobachten ist. Schlagartig müssen sie einen kompletten Systemwechsel vollziehen. Wer bleibt, wo er war, muss sich dennoch fragen, ob die einzige Konstante im Prozess der „Wende“ sein Bleiben ist. Niemand verliert im buchstäblichen Sinn den Boden unter den Füßen und dennoch stehen fast alle vor der Frage, was darauf noch Bestand haben kann. Die als „ehemalig“ titulierte DDR war zum Dys-Topos geworden, die sozialistische Utopie war entlarvt als Vision einer Zukunft, in die niemand gehen wollte.

Symbolträchtig wird 1993 regierungsamtlich beschlossen, den „Palast der Republik“ – einst Sitz der DDR-Volkskammer und Kulturzentrum in (Ost)Berlin – möglichst rasch und möglichst komplett abzureißen. In den Jahren bis zum völligen Abbau der einstigen Imponierimmobilie (2008) rollt eine „Ostalgie“-Welle durch die neuen deutschen Bundesländer. Es gibt Partys im FDJ-Design, landesweite Trabi-Treffen werden organisiert, längst abgeschriebene Konsum- und Haushaltsartikel wie die Kaffeemarke „Rondo“ und das Waschmittel „Spee“ erringen Kultstatus.¹⁵⁰ Es ereignet sich eine dystopische Heimatpflege, die sich in zwei Stoßseufzern artikuliert: „Nichts ist mehr so, wie es war!“ – „Aber es war nicht alles schlecht!“ Dahinter stehen der offensive Versuch der Wiederaneignung scheinbar authentischer Alltagskultur und der defensive Versuch, einer Pauschalverurteilung der DDR-Geschichte entgegenzutreten. Das vermeintlich Authentische verleiht in der Retrospektive dem Vergangenen den Anstrich einer zumindest partiell guten alten Zeit.¹⁵¹ Wird diese Retrospektive ironisch gebrochen, was vor allem in den medialen Formaten der Ostalgiker geschieht (z.B. in den Filmen „Sonnenallee“ oder „Good-Bye, Lenin“), kommt dies allerdings einer definitiven Abschiedsgeste gleich. Es fließen noch einmal Abschiedstränen, die den Zuschauern aber beim Lachen kommen.

4. Wohin es uns zieht ...

Heimat im Imperfekt – Heimat im Futur

Befremdliche Nähe bezeichnet nicht nur ein Verhältnis in den Koordinaten des Raumes. Gemeint ist damit auch

eine Beziehung mit einem spezifischen Zeitindex. Dieser Zeitindex hat mit widerstreitenden Nebenfolgen der bisher en passant angedeuteten Prozesse und Phänomene sozialen Wandels zu tun. Die skizzierten Entwicklungen der Globalisierung und Individualisierung sozialer Verhältnisse, der Emanzipation und Enttraditionalisierung individueller Lebensläufe wirken sich zum einen destabilisierend auf den Komplex „Heimat“ aus. Zum anderen erzeugen sie immer wieder neue Nachfrage nach stabilen Zugehörigkeiten und verlässlichen Identitätslieferanten des Menschen.¹⁵²

Zu den Gründen für diesen paradoxen Befund gehören nicht zuletzt modernisierungsbedingte Veränderungen in der Zeitstruktur und -matrix des sozialen Lebens. Wir leben im Zeitalter beschleunigter technologischer Innovationen, welche Status und Relevanz der sozialen Bezugnahme auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nachhaltig verändern.¹⁵³ Die Vergangenheit verliert einerseits zunehmend die Macht, das Entscheiden und Handeln in der Gegenwart zu bestimmen. Sie eignet sich immer weniger als Grundlage, um vom Bekannten auf das Unbekannte zu schließen. Sich in der Gegenwart auf die Zukunft einzustellen wird ständig schwieriger. Denn je rascher die Menge der unsere modernen Lebensverhältnisse verändernden wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften anwächst, umso schwieriger wird die Voraussicht künftiger Lebenslagen. Es ist der Zuwachs an Wissen, der, technisch umgesetzt und wirtschaftlich genutzt, mehr als jeder andere Faktor zum sozialen und kulturellen Wandel beiträgt und der eben damit, weil er in seinem Wachstum selbst prinzipiell unvorhersehbar ist, auch zur Unvorhersehbarkeit dieses Wandels beiträgt.

Wissenschaft und Technik stabilisieren unsere Orientierungssicherheit in der Gegenwart, reduzieren sie aber im Verhältnis zur Zukunft. Bedingt durch die Fortschritte von Wissenschaft, Technik und Arbeitsproduktivität, steigt auf allen Ebenen des sozialen Lebens die Erneuerungsrate und gleichzeitig das Veraltungstempo verfügbaren Orientierungswissens.

Im Zeitalter der Beschleunigung wächst komplementär zur Rate der technisch-wissenschaftlichen Innovationen auch die Veraltensquote vieler Bestände der Lebenswelt. Dadurch „nimmt die Menge der Zivilisationselemente zu, die noch gegenwärtig sind, aber über die sich schon die Anmutungsqualität der Gestrigkeit oder Vorgestrigkeit gelegt hat“¹⁵⁴. Stetig wächst die Zahl der Jahre, auf die zurückzublicken bedeutet, mit einer Welt zu tun zu haben, die sich in wesentlichen Hinsichten immer mehr von der aktuellen Lebenswelt unterscheidet. Anstatt durch den stetigen Zuwachs an Erfahrung sicherer zu werden, gleitet der moderne Mensch immer wieder auf die Stufe derer zurück, für die die Welt überwiegend unbekannt, fremd und undurchschaubar ist. Er lebt in einer Welt, in der immer weniger von dem, was ist und war, künftig noch sein wird. Damit schwinden zunehmend alle lebensweltlichen Bestände, die vertraut, berechenbar und geeignet schienen, Identität und Beheimatung zu geben. Zugleich entsteht ein enormer Bedarf an Wirklichkeitsvertrautheit, ohne dessen Erfüllung die ständigen Veränderungsschübe nicht auszuhalten sind.

Kohärenz und Identität individuellen und sozialen Lebens sind nicht zuletzt auf das Vertrautsein mit der eigenen Vergangenheit angewiesen. Diese Vergangenheitsvertrautheit ist jedoch umso schwieriger herstellbar, je mehr

aufgrund der Innovationsbeschleunigung auch die eigene Vergangenheit vergeht und unzugänglich wird. Daher steigt gerade im Zeitalter der Beschleunigung die Notwendigkeit eines historischen Bewusstseins, das über die Akte des Erinnerns die eigene Vergangenheit erschließbar und aneignungsfähig hält. Behilflich sind dabei Heimatmuseen, deren Depots aber längst zu klein geworden sind, um die ständig zunehmende Menge lebensweltlicher Memorabilien aufzunehmen. Eine ähnliche Gedächtnisfunktion erfüllen Familienchroniken, die aber längst ersetzt wurden durch Fotoalben, in denen Kindheits-, Familien- und Urlaubsfotos gesammelt werden. Sie werden in die Zukunft gerettet, indem sie regelmäßig auf neue digitale Datenträger überspielt oder in einer „cloud“ gespeichert werden.

Fraglich ist jedoch, ob solche Vorkehrungen ausreichen, um einen modernisierungs- bzw. innovationsbedingten Verlust des für einen Menschen bleibend Bedeutsamen kompensieren zu können. Um in der eigenen Biographie den roten Faden nicht zu verlieren, müsste es möglich sein, die jeweilige Gegenwart mit ihrem Herkommen zu verknüpfen und auf das auszurichten, was auf das Individuum im Lauf der Zeit zukommt. Kaum anders lässt sich auch der Diffusion individueller und sozialer Identität entgegenwirken. Würden alle Herkunftselemente in demselben Maße veralten und verschwinden wie Innovationselemente hinzukommen, gäbe es weder die Chance der Selbstvergewisserung noch die Möglichkeit der Beheimatung.

Der an die Ambivalenz von Beschleunigungseffekten anknüpfende Diskurs über Identität und Beheimatung benennt, was den drohenden Verlusten an Wirklichkeits-

vertrautheit kompensatorisch entgegengesetzt werden kann. Er eröffnet auch neue Chancen, Identität und Beheimatung mit religiösen Traditionen zu verknüpfen, die von einem Herkommen menschlichen Daseins erzählen, das man nicht im zeitlichen Sinn hinter sich lassen kann.¹⁵⁵ Religiöse Traditionen können dem Verbesserungsdiktat der Moderne Erinnerungen an das schon erreichte wirklich und wahrhaft Gute entgegensetzen, das auch in Zukunft nicht veralten wird.

Diese Momente der Kompensation von Innovationsambivalenzen sind jedoch in eine Retrospektive eingelassen und machen das (religiöse) Reden über Identität und Heimat vergangenheitslastig. Beim Gebrauch der Kategorie „Heimat“ schwingen vor allem Konnotationen mit, die auf alljenes verweisen, was sich im Rücken eines vorwärtsgehenden Menschen befindet. Hier sammelt sich an, was ein Mensch hinter sich hat. „Heimat“ steht für etwas, zu dem man zurückkehren kann; sie offeriert Geborgenheit im Vertrauten, lässt Stand finden im Beständigen.

Weithin dominiert auch im christlichen Kontext ein Heimatverständnis, das auf Verwurzelung setzt und Heimat als existenzielles und kulturelles Wurzelwerk betrachtet. Daneben gibt es aber noch einen anderen Typus der religiösen Daseinsvergewisserung, der in Frage stellt, dass Heimat nur über einen Rückweg gefunden werden kann.¹⁵⁶ Er bezweifelt, dass es jenes Idyll jemals gegeben hat, das eine verklärende Erinnerung heraufbeschwört. Vielleicht hatte dies Ernst Bloch im Sinn, als er „Heimat“ definierte: „worin noch niemand war“¹⁵⁷. Heimat ist eine Utopie: Wir wären gerne dort (gewesen), wo wir noch nie waren!¹⁵⁸ Das futurische Konzept von Heimat fordert den Menschen dazu auf, sich auf einen Heimweg zu machen,

dessen Ziel im Zukünftigen, Fremden und Unbekannten liegt. „Heimat“ steht hier nicht für etwas Vorgegebenes, in das der Mensch hineingeboren wird und wo er kraft seiner Geburt das Recht der Zugehörigkeit besitzt. „Heimat“ bezieht sich vielmehr auf etwas Ausstehendes, das niemandem in der Weise des Hineingeborenwerdens zuteilwird.

Manches spricht dafür, dass Judentum und Christentum für diese „futurische“ Heimat eintreten.¹⁵⁹ Abraham, dem Stammvater dieser Religionen, wird von Gott ausgerichtet: „Nicht dein Geburtsort ist dein Zuhause. Mache dich deshalb auf einen Weg in ein Ausland, das du nur auf dem Weg in deine Zukunft betreten kannst“ (vgl. Gen 12,1–3). Wo die Bibel zu einer heilsgeschichtlichen Rückblende auf die „Heimsuchungen“ Gottes ansetzt, hat sie häufig Situationen der Heimatlosigkeit im Blick.¹⁶⁰ An sie soll sich der Fromme erinnern, wenn göttliche Verheißungen in Erfüllung gehen: „Wenn du in das Land, das der Herr dir als Erbbesitz gibt, hineinziehst, ... sollst du vor dem Herrn, deinem Gott folgendes Bekenntnis ablegen: Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“ (Dtn 26,1.5).

Die Unbehaustheit ist auch ein Zentralmotiv im Leben und Wirken Jesu: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Mt 8,20). In der Zeit seines öffentlichen Wirkens kann er keinen festen Wohnsitz nachweisen. Er ist mit einer Wanderkommune unterwegs. Er lässt keinen Zweifel daran, wie sehr er in der Geschichte und im Glauben seines Volkes verwurzelt ist. Aber aus seinem Leben lässt sich nicht der Stoff für einen Heimatfilm machen. Und für eine Familiensaga gibt seine Biographie auch nichts her. Er ist kein Wunschkind

und hat keine Nachkommen. Ein fürsorgliches Verhältnis zu seiner Herkunftsfamilie kann ihm nicht nachgesagt werden. Er geht zu ihr auf Distanz und sucht die Nähe Johannes' des Täuflers. Die Bindung an diesen Außen-seiter ist jedoch nicht von langer Dauer. Bald trennen sie sich. Jesu Aufruf zur Verkündigung des „Reiches Gottes“, sein Ruf in die Nachfolge lassen ihn eigene Wege gehen. Dabei nimmt er keine Rücksicht auf familiäre Bindungen (Mk 1,16–20). Mit seinen skeptischen engsten Verwandten geht er höchst schroff um (Mk 3,20–21). Misstrauen und Missachtung schlagen ihm in seiner Vaterstadt entgegen und er muss erkennen: „Kein Prophet wird in seiner Heimat anerkannt“ (Lk 4,24). Sein Lebensweg führt ihn von Galiläa nach Jerusalem. Aber auch hier stößt er auf Unverständnis und Ablehnung.

„Daß Christus keine ... Gestalt ist, die ganz und gar der Harmonie zugehört und überall Zustimmung findet, zeigen alle Erfahrungen, die bisher in der menschlichen Geschichte mit ihm gemacht wurden. In den Schriften des NT finden sich viele Hinweise, daß er nicht einfach das liebe heimatliche Gesicht ist, in dem das Allerlei der Welt sanft zusammengefaßt wird. Stoß und Anstoß gehen von ihm aus, Heftigkeit, Streit, Unterscheidung, Verweigerung der Anpassung und Widerstand.“¹⁶¹ Wer in die Nachfolge Jesu eintritt, muss ähnliche Erfahrungen machen. Zu den Kennzeichen einer apostolischen Existenz zählt auch die Heimatlosigkeit (vgl. 1 Kor 4,11–13).

Für die frühe Christenheit ist „Heimat“ keine Herkunftsbezeichnung, sondern eine Zielbestimmung der Zukunft: „Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13,13–14).¹⁶² Die Beziehung zum Bestehenden manifestiert sich in einer

für Außenstehende befremdlichen Verbindung von Nähe und Distanz. Christen geben zu erkennen und bekennen, dass sie „Fremde und Gäste auf Erden sind“ (Hebr 11,13). Wo sie die Welt als gastlich erleben, werden sie die damit verbundenen Freuden nicht ausschlagen. Aber jede Gastfreundschaft besteht nur auf Zeit und kann das Moment der Fremdheit nicht vollends tilgen. Endgültige Beheimatung verlangt die Entfristung von Zugehörigkeit und die Beständigkeit des Vertrauten. Nichts Innerweltliches ist jedoch von Dauer. Die Beheimatung, die Christen erstreben, hat daher ihren Anker im Unvergänglichen. Was nicht vergeht, liegt in der Zukunft und ist das Ziel ihres Fernwehs. „Unsere Heimat aber ist im Himmel“ (Phil 3,20; vgl. Hebr 11,16; 1 Kor 5,1–2). Dieses Fernweh ist jedoch nicht ein Ausdruck von Weltverachtung und keine Ausrede für fromme Weltflucht, sondern ermöglicht Beharrlichkeit und Zuversicht im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins. Eine Heimat im Glauben haben heißt nämlich: „sich festmachen in dem, was man erhofft“ (Hebr 11,1). Beheimatung im Glauben bedeutet daher, nicht ganz bei sich zu sein! Im Hier und Jetzt sind alle Lebenslinien auf einen Fluchtpunkt ausgerichtet, der in weiter Ferne liegt.

Christen sind somit gut beraten, sich nicht zu beteiligen an der religiösen Idealisierung von identitätsstärkenden Beheimatungen, die Identität und Heimat abhängig machen von der Verwurzelung im Überkommenen, von der Bekräftigung des Überlieferten oder von der Fortsetzung des Bestehenden. Mit solchen Formen einer bodenständigen Existenz hat der Glaube an Gott wenig gemein. Wenn die Wirklichkeit Gottes etwas ist, das der Mensch immer vor sich hat, kann er sie nicht im Rückspiegel seines Lebens wahrnehmen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *H.-J. Höhn*, Gut in der Zeit? Beschleunigung – Synchronie – Zeitverschiebung, in: *ComSoc* 48 (2015) 397–406.
- 2 Zur näheren Bestimmung dieses Genres siehe *O. Dirnbath*, Soziologische Zeitdiagnostik. Generation – Gesellschaft – Prozess, Paderborn 2016. Zeitdiagnosen werden über gesellschaftliche Verhältnisse und für ihre angemessene Deutung entwickelt. Sie operieren an der Schnittstelle von Wissenschaft und Öffentlichkeit. Sie überzeugen nur selten durch präzise empirische Datenerhebungen oder durch deren stringente Verknüpfung mit gesellschaftstheoretischen Reflexionen. Ihre Wirksamkeit hängt weitaus mehr davon ab, ob sie Deutungsmuster verwenden, die über wissenschaftliche Expertenzirkel hinaus anschlussfähig bleiben und einem breiten Publikum die Möglichkeit eröffnen, für eigene Beobachtungen und Eindrücke vom Lauf der Welt über ein passendes Interpretament zu verfügen.
- 3 Nur so kann sie „in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten“ (Vaticanum II/Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ nr. 4). Zur Interpretation dieser programmatischen Ansage siehe *H. Waldenfels*, Zeichen der Zeit, in: *M. Delgado/M. Sievernich* (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Basel/Wien 2013, 101–119; *P. Hünermann* (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Basel/Wien 2006, bes. 29–99.
- 4 Zu dieser Verknüpfung vgl. bereits *B. Binder*, Heimat als Begriff der Gegenwartsforschung, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 104 (2001) 1–17.
- 5 Vgl. u.a. *A. Treiber*, Heimat und Religion, in: *ThGl* 105 (2015) 139–161.
- 6 Siehe dazu *U. Krähnke*, Die Zeitdiagnose als Fingerzeig der Sozialwissenschaftler. Zur Heuristik metaphorischer Gesellschaftsbeschreibungen, in: *M. Junge* (Hg.), Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen, Wiesbaden 2016, 7–19.
- 7 Vgl. hierzu das Plädoyer von *A. Kreuzer*, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg/Basel/Wien 2017, bes. 7–19, 32–72, 95–115.
- 8 Zu diesem Trend siehe *Th. Edlinger*, Der wunde Punkt. Vom Unbehagen an der Kritik, Berlin 2015. Eine differenzierte Bestimmung

- dieses Unbehagens findet sich bei *U. Bröckling*, Die Umkehrung des Genitivs. Thesen zur Kritik, in: *Mittelweg* 36 15 (2006) 93–100; *Ders.*, Der Kopf der Leidenschaft. Soziologie und Kritik, in: *Leviathan* 41 (2013) 309–323.
- 9 Vgl. *U. Beck* (Hg.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekanntere Landschaft, in der wir leben*, München ²1997; *P. Gross*, *Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert*, Frankfurt 1999.
 - 10 Vgl. auf dieser Linie *Th. Macho*, *Das Leben nehmen – Suizid in der Moderne*, Berlin 2017; *G. D. Borasio*, *Selbst bestimmt sterben*, München 2016; *S. Flaßpöhler*, *Mein Tod gehört mir. Über selbstbestimmtes Sterben*, München 2013.
 - 11 Siehe hierzu die Sammlung von Bausteinen zu einer Praxis gelingenden Lebens von *B. Sill*, *Das gute Leben – Das Gute leben. Zur Ethik und Spiritualität*, Regensburg 2017.
 - 12 Zum Ganzen siehe auch *J. Renn*, *Selbstentfaltung – Die Formen der Person und die Ausdifferenzierung des Subjektiven*, Bielefeld 2016; *C. Drobe*, *Menschsein als Selbst- und Fremdbestimmung. Eine theologische Reflexion philosophischer, literarischer und sozialwissenschaftlicher Zugänge zur Identitätsfrage*, Berlin/Boston 2016; *Ch. Zamow*, *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen 2010; *H. Abels*, *Identität*, Wiesbaden ²2010; *R. Eickelpasch/C. Rademacher*, *Identität*, Bielefeld ³2010; *H. Keupp* u.a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg ⁴2008.
 - 13 Vgl. hierzu ausführlich *H. Joas*, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 2012.
 - 14 Vgl. hierzu die prägnante Beschreibung von Prozessen, auf denen sich die Projekte der Moderne anbahnen, von *D. Diner*, *Aufklärungen. Wege in die Moderne*, Stuttgart 2017.
 - 15 Siehe hierzu auch *U. Bröckling*, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt 2007.
 - 16 Einen instruktiven Überblick bietet *M. Junge*, *Individualisierung*, in: *V. Steenblock* (Hg.), *Zeitdiagnose (Kolleg Praktische Philosophie 3)*, Stuttgart 2008, 70–101. Vgl. auch die Auflistung von Wahrnehmungen, Einflüssen und Umständen, welche die Suche nach Identität tiefgreifend bestimmen, von *V. Pirker*, *fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern 2013, 43: „(1) Menschen fühlen sich durch den Abbruch verlässlicher Traditionen ‚entbettet‘ in ihrer individuellen Lebensführung; (2) individuelle und kollektive Lebensmuster, die vormals als Schnittmuster der Lebensführung gelten konnten, wurden entgrenzt; (3) Erwerbsarbeit, eine der wesentlichen Säulen einer stabil empfundenen und ‚eingebetteten‘ Identität,

wird zunehmend brüchig; (4) multiphrene Situationen, d.h. fragmentierte Erfahrungswelten, werden zur Normalerfahrung; (5) ‚virtuelle Welten‘ werden zunehmend zu neuen Realitäten (6); das Zeitgefühl der Individuen erfährt insgesamt eine ‚Gegenwertschrumpfung‘, die Halbwertszeit von Wissen und das Verhältnis zu Vergangenheit und Gegenwart ändern sich; (7) die möglichen Lebensformen, beispielsweise in Familienstrukturen, sind radikal pluralisiert; (8) Geschlechterrollen haben sich dramatisch verändert; (9) die Individualisierung verändert das Verhältnis vom Einzelnen zur Gemeinschaft; (10) der Verlust des Glaubens an mächtige Deutungsinstanzen führt zu einer Individualisierung der Suche nach dem Sinn.“

- 17 Siehe hierzu ausführlich *H. Keupp*, Vom Ringen um Identität in der spätmodernen Gesellschaft, in: Ch. Cebulj/J. Flury (Hg.), *Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung*, Zürich 2012, 13–40.
- 18 *J. Kunstmann*, Was ich geworden bin – was ich sein könnte, in: Ch. Cebulj/J. Flury (Hg.), *Heimat auf Zeit*, 218.
- 19 *U. Beck*, *Eigenes Leben*, 11.
- 20 Zu weiteren Beispielen und Belegen für den Prozess einer zunehmenden Verflechtung ökonomischer und politischer Sphären zu Lasten des Individuums siehe *O. Nachtwey*, *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlin 2016.
- 21 Als Erstinformation siehe *J.-U. Martens/B. M. Begus*, *Das Geheimnis seelischer Kraft*, Stuttgart 2016; *K. Fröhlich-Gildhoff/M. Rönnau-Böse*, *Resilienz*, München ³2015; *R. Wink* (Hg.), *Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung*, Heidelberg 2016.
- 22 *S. Neckel/G. Wagner*, Einleitung: Leistung und Erschöpfung, in: *S. Neckel/G. Wagner* (Hg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin ²2014, 8. Vgl. in diesem Kontext auch *A. Ehrenberg*, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt 2008.
- 23 Vgl. etwa *H. Schulze/K. Sejkora*, *Positive Führung. Resilienz statt Burnout*, Freiburg 2015; *A. Wunsch*, *Mit mehr Selbst zum stabilen ICH! Resilienz als Basis der Persönlichkeitsbildung*, Berlin/Heidelberg 2013.
- 24 *S. Neckel/G. Wagner*, Erschöpfung als schöpferische Zerstörung. Burnout und gesellschaftlicher Wandel, in: *S. Neckel/G. Wagner* (Hg.), *Leistung und Erschöpfung*, 216 (203–217).
- 25 Vgl. die Kritik von *J. Steinhilber*, *Das Stehaufmantra. Das Anpassungsparadigma der „Resilienz“ droht zu einem Gegenentwurf zu transformativen Ansätzen zu werden* (<http://www.ipg-journal.de/schwerpunkt-des-monats/krise/artikel/detail/das-stehaufmantra>

- 1374/): „Zwar stellt Resilienz das Lernen im Umgang mit Krisen in den Mittelpunkt, letztlich aber nur innerhalb des bestehenden Systems, das dadurch erhalten und gestärkt wird. Nicht zuletzt setzen Resilienzkonzepte besonders an der Widerstandsfähigkeit von Individuen an, die oft jedoch einen grundsätzlichen ökonomischen und gesellschaftlichen Wandel voraussetzen würde. (...) Allzu leicht verbuchen wir die erzwungenen, aber oft nicht mehr akzeptablen Anpassungen an veränderte Lebensbedingungen als Resilienz und erkennen nicht, dass hier Leben nur noch zum Überleben verkürzt wird.“
- 26 U. Bröckling, *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin 2017, 122.
- 27 Vgl. exemplarisch J. Schamhorst, *Burnout. Präventionsstrategien und Handlungsoptionen für Unternehmen*, Freiburg 2012, 209–216.
- 28 Vgl. etwa U. Götze, *Resilienzentwicklung im Personalmanagement*, Wiesbaden 2013; H. Leybold, *Das Resilienzmodell als bestimmender Einflussfaktor für erfolgreiche Personal- und Organisationsentwicklung*, Berlin ²2013.
- 29 Vgl. A. Patzelt, *Resilienz und Stressmanagement. Eine Untersuchung des Einflussfaktors Resilienz auf die Stressbewältigung am Arbeitsplatz*, in: *Wirtschaftspsychologie* 17 (2015) 33–43; B. Ungericht/M. Wiesner, *Resilienz. Zur Widerstandskraft von Individuen und Organisationen*, in: *Zeitschrift Führung und Organisation* 80 (2011) 188–194; St. Graefe, *Grenzen des Wachstums? Resiliente Subjektivität im Krisenkapitalismus*, in: *Psychosozial* 39 (2016) 39–50. – Nur am Rande begegnen diese prekären Momente bei C. Richter (Hg.), *Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie*, Stuttgart 2017.
- 30 U. Bröckling, *Gute Hirten führen sanft*, 139.
- 31 Zum Zusammenhang von Scheitern und Schuldzuweisung siehe auch M. Junge/G. Lechner (Hg.), *Scheitern. Aspekte eines sozialen Phänomens*, Wiesbaden 2004.
- 32 T. Garcia, *Das intensive Leben. Eine moderne Obsession*, Berlin 2017, 13. – „Wir sind lebendige Körper, wir empfinden Lust und Leid, wir lieben, unablässig überwältigen uns Emotionen, doch wir wollen auch unsere Bedürfnisse befriedigen, uns selbst erkennen und außerdem das erkennen, was uns umgibt; wir hoffen, frei zu sein und in Frieden zu leben. Was uns als erstrebenswertes Gut angeboten wird, ist eine Steigerung unserer Körper, eine Intensivierung unserer Freuden, unserer Liebesgefühle und Emotionen: es geht stets um weitere Reaktionen auf unsere Bedürfnisse, um eine bessere Selbst- und Welterkenntnis, um Fortschritt, Wachstum, Beschleunigung, größere Freiheit und einen besser gesicherten Frieden“ (ebd.).

- 33 Vgl. hierzu den instruktiven Überblick von *A. Kreuzer/Ch. Niemand* (Hg.), *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept, Regensburg* 2016.
- 34 Vgl. *St. Duttweiler u. a.* (Hg.), *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?*, Bielefeld 2016.
- 35 *St. Duttweiler/J.-H. Passothin*, *Self-Tracking als Optimierungsprojekt?*, in: *St. Duttweiler u. a.* (Hg.), *Leben nach Zahlen*, 17.
- 36 Zu einem „pragmatisch-libertären“ Freiheitsverständnis siehe u. a. *R. Nozick*, *Anarchie, Staat, Utopia*, München 2011 (EA: New York 1974). Vgl. ferner zum Thema *M. Thurner* (Hg.), *Freiheit. Begründung und Entfaltung in Philosophie, Religion und Kultur*, Göttingen 2017; *B. Rössler*, *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Berlin 2017; *H. Pauer-Studer*, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt 2000; *H. Schmidinger/C. Sedmak* (Hg.), *Der Mensch – ein freies Wesen?* Darmstadt 2005.
- 37 Vgl. hierzu auch *R. Scheule*, *Wir Freiheitsmüden. Warum Entscheidung immer mehr zur Last wird*, München 2015.
- 38 Vgl. hierzu bereits *P. Gross*, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt 1994.
- 39 *B. Rössler*, *Autonom leben*, 128.
- 40 Zum Folgenden siehe auch *H.-J. Höhn*, „Die Freiheit nehm’ ich mir!“ – oder: Wenn es um stille Feiertage immer wieder Krach gibt, in: *T. Braune-Krickau u. a.* (Hg.), *Das Christentum hat ein Darstellungsproblem*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 124–134.
- 41 *H. Schmitz*, *Feier frei* (<http://www.theuropean.de/heinrich-schmitz/9996-das-unsinnige-tanzverbot-am-karfreitag>).
- 42 Dieser Aspekt fehlt auch in dem ansonsten sehr informativen Beitrag von *M. Breul/A. Langenfeld*, *Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse*, in: *ThPh* 92 (2017) 346–370.
- 43 Vgl. hierzu ausführlich *H.-J. Höhn*, *Das Leben in Form bringen*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 45–71.
- 44 Vgl. hierzu auch die Sondierungen von *D. Kraschl*, *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg/Basel/Wien 2017, bes. 68–119; *B. Nitsche*, *Formen des menschlichen Transzendenzbezuges*, in: *Ders. u. a.* (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, Paderborn 2017, 25–61.
- 45 Vgl. u. a. *H. Joas*, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011; *J. Schmidt*, *Kultur der Heiligkeit. Über theologische Rede vom Unverfügbaren in einem säkularen Zeitalter*, in: *ZThK* 113 (2016) 279–290.
- 46 Vgl. hierzu *J. Sennemann/J. Haspel* (Hg.), *Handbuch Denkmalschutz und Denkmalpflege*, München ⁴2016; *A. Hubel*, *Denkmalpflege. Geschichte – Themen – Aufgaben*, Stuttgart 2011.

- 47 Vgl. hierzu die Einsprüche von *B. Fateh-Moghadam* u.a., Säkulare Tabus. Die Begründung von Unverfügbarkeit, Berlin 2015.
- 48 Vgl. ausführlicher hierzu *H.-J. Höhn*, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015, 55–79.
- 49 *J. Knop*, Ich – Ambivalenzen und Identität, in: *IkaZ* 45 (2016) 285.
- 50 Ebd.
- 51 Vgl. *G. Böhme*, Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre, München 2001.
- 52 Dabei wird gelegentlich zurückgegriffen auf *H.-J. Höhn*, Auf der Suche nach dem „wahren“ Ich. Erkundungen in säkularen und religiösen Szenen, in: *IkaZ* 45 (2016) 288–298.
- 53 Vgl. hierzu auch *W. Vossenkuhl* u.a. (Hg.), *Ecce Homo! Menschenbild – Menschenbilder*, Stuttgart 2009; *H.-J. Höhn*, *Weltbilder – Bildwelten*, in: *Th. Brose* (Hg.), *Religion – Macht – Freiheit*, Frankfurt/Bern 2014, 71–78.
- 54 Vgl. hierzu *B. Pörksen/W. Kruschke* (Hg.), *Die Casting-Gesellschaft. Die Sucht nach Aufmerksamkeit und das Tribunal der Medien*, Köln 2010.
- 55 Vgl. *T. Koch*, *Selfies – Ein starkes Werkzeug für das persönliche Impression Management. Visuelle Inszenierung in sozialen Netzwerken*, Hamburg 2015; *T. Gojny* u.a. (Hg.), *Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung*, Stuttgart 2016; *R. Reichert*, *Selfies. Selbstthematisierung in der digitalen Bildkultur*, Bielefeld 2017.
- 56 Vgl. *M. Altmeyer*, *Auf der Suche nach Resonanz. Wie sich das Seelenleben in der digitalen Moderne verändert*, Göttingen 2016.
- 57 Vgl. *Ch. Ernst*, *Mein Gesicht zeigt ich nicht auf Facebook. Social Media als Herausforderung theologischer Anthropologie*, Göttingen 2015.
- 58 Vgl. hierzu *I. Därmann/Th. Macho* (Hg.), *Unter die Haut. Tätowierungen als Logo und Piktogramme*, Paderborn 2017.
- 59 *I. Därmann*, *Unter die Haut*, in: *I. Därmann/Th. Macho* (Hg.), *Unter die Haut*, 16.
- 60 *I. Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 52: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“
- 61 *A. Reckwitz*, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, 9–10.
- 62 Vgl. *J. Sautermeister*, *Identität und Integrität. Verantwortliche Lebensführung und Orientierung in Zeiten der Instabilität*, in: *R. Bergold* u.a. (Hg.), *Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben*, Freiburg/Basel/Wien 2017, 43–60; *Ders.*, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*, Fribourg/Freiburg 2013; *M. Willaschek*, *Der eigene Wille. Zum Zu-*

- sammenhang zwischen Freiheit, Selbstbestimmung und praktischer Identität, in: J.-Ch. Heilinger u.a. (Hg.), *Individualität und Selbstbestimmung*, Berlin 2009, 91–111.
- 63 Vgl. *M. Seel*, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt 2002, 279–298.
- 64 Zu diesen Fragen und möglichen Antworten siehe eingehend *G. Gödde/J. Zirfas*, *Therapeutik und Lebenskunst. Eine psychologisch-philosophische Grundlegung*, Gießen 2016.
- 65 Vgl. hierzu u.a. *Th. Rolf*, *Normale Selbstverwirklichung. Über Lebenskunst und Existenzästhetik*, in: W. Kersting/C. Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt 2007, 315–341.
- 66 Vgl. *J.-U. Martens/B. M. Begus*, *Das Geheimnis seelischer Kraft. Wie Sie durch Resilienz Schicksalsschläge und Krisen überwinden*, Stuttgart 2016.
- 67 Vgl. *R. Sennett*, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998.
- 68 Übersetzt man „authentisch“ mit „echt“, „ursprünglich“ oder „unverfälscht“, kann man sich dieser Eigenschaften nur bei solchen Dingen gewiss sein, die man selbst hervorgebracht hat oder die nachweislich ihren Ursprung im Selbst einer Person haben. Zu weiteren Facetten und Konnotationen dieser Kategorie siehe u.a. *S. Knaller/H. Müller* (Hg.), *Authentizität. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*, München 2006.
- 69 Zum Ganzen siehe auch *J. Stolz* u.a., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*, Zürich 2014; *H.-G. Soeffner*, *Religion und Kultur des Individuums. Zwölf Thesen*, in: P. A. Berger/Th. Klie (Hg.), *Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten*, Wiesbaden 2013, 285–304.
- 70 *H. Keupp*, *Vom Ringen um Identität in der spätmodernen Gesellschaft*, in: Ch. Cebulj/J. Flury (Hg.), *Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung*, Zürich 2012, 18. Vgl. auch *Ders.*, *Identitätsarbeit in spätmodernen Gesellschaften*, in: J. Sautermeister (Hg.), *Moralpsychologie*, Stuttgart 2017, 199–213.
- 71 Im Rahmen dieser Selbsterforschung erfolgt zwar eine Zuordnung zu spezifischen Persönlichkeitstypen, jedoch wird genügend Spielraum gelassen, um in diesem Spiegel der Psyche auch Individuelles und Untypisches hervortreten zu lassen. Vgl. dazu exemplarisch *R. Rohr/A. Ebert*, *Das Enneagramm. Die 9 Gesichter der Seele*, München ⁴⁶2013.
- 72 Vgl. dazu *H.-J. Höhn*, *Homo Viator. Pilgern als säkularer und religiöser Trend*, in: R. Hettlage/A. Bellebaum (Hg.), *Religion. Spurensuche im Alltag*, Wiesbaden 2016, 265–272.
- 73 Zum Folgenden siehe auch *H.-J. Höhn*, *Eigenes Leben – eigener Glaube*, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte (Hg.), *Zeugnis. Zum spiri-*

- tuellen Ursprung und zur Präsenz des Christlichen, Münster 2018, 11–29; *Ders.*, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015, 185–204; *M. Hero*, Postmoderne Religiosität und Spiritualität, in: A. Lasch/W.-A. Liebert (Hg.), Handbuch Sprache und Religion, Berlin 2017, 222–237; *M. Eckholt* u.a. (Hg.), Die große Sinnsuche. Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität, Ostfildern 2016; *C. Barth*, Esoterik. Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität, Bielefeld 2012.
- 74 Zur Deutung dieses Phänomens siehe *W. Gebhardt*, Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: M. N. Ebertz/R. Schützeichel (Hg.), Sinnstiftung als Beruf, Wiesbaden 2010, 33–42.
- 75 Vgl. *W. Gebhardt*, Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung, in: A. Kreuzer/F. Gruber (Hg.), Im Dialog? Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg/Basel/Wien 2013, 297–317.
- 76 Unter dieser Rücksicht ist es signifikant, dass in der katholischen Kirche immer wieder die Forderung nach einer Segenshandlung für homosexuelle Beziehungen aufkommt. Gerade eine religiöse Institution, die sich mit der Berufung auf theologische Gründe schwertut mit einer solchen Lebensform, wird aufgefordert, zwei Menschen in dieser Lebensform unter den Segen Gottes zu stellen. Vgl. zu diesem Komplex *St. Goertz* (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2015.
- 77 Es ist signifikant, dass jene innerkirchlichen Kreise, die gegen den Reformkurs von Papst Franziskus opponieren, sich in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. betont institutionentreu und papstergeben dargestellt haben. In Anerkennung ihres Traditionsbewusstseins und ihrer Loyalität gegenüber dem kirchlichen Lehramt sind sie von Benedikt XVI. mit der Wiederzulassung der „Tridentinischen Messe“ belohnt worden. Damals wie heute geht es diesen Kreisen aber mehr um eine Liturgie, deren sinnliche Intensität ihre individuellen ästhetischen Bedürfnisse erfüllt, als dass Papsttreue und Traditionspflege die Motive ihres Handelns sind. Unterschlagen wird dieser Sachverhalt in *M. Graulich* (Hg.), Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft, Regensburg 2017.
- 78 Vgl. *V. Pirker*, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013; *E. Arens*, Fluide oder rigide? Ausrichtungen religiöser Identität, in: *Ders.* u.a. (Hg.), Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration, Zürich/Baden-Baden 2017, 165–181.

- 79 *A. Kreuzer*, Authentizität: Leitbild im Kontext der Individualisierung – Herausforderung für die Theologie, in: *A. Kreuzer/Ch. Niemand* (Hg.), Authentizität, 12.
- 80 Dieser Aspekt bleibt weitgehend unberücksichtigt bei *P. Sloterdijk*, Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Berlin 2009.
- 81 *B.-C. Han*, Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute, Frankfurt 2016, 32.
- 82 *F.-X. Kaufmann*, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2012, 58.
- 83 Zur Berechtigung dieses Verdachtes im Blick auf einschlägige Zeugnisse einer christlichen Verzichtsmoral und Spiritualität der Selbsterniedrigung siehe *H.-M. Barth*, Selbstfindung und christlicher Glaube, München 2017, 43–54.
- 84 Wie es keine größere Offenheit für Gott gibt als die Offenheit zum Mitmenschen, so gibt es auch für den Menschen von Gott her keine größere Zuwendung als jene, mit der er in zwischenmenschlicher Zuwendung dem Menschen entgegenkommt. Zu Struktur und Logik dieser Verschränkung siehe auch *K. Hemmerle*, „Dia-logische Ana-logie“ als Weg des Denkens zum göttlichen Gott, in: Ders., Ausgewählte Schriften Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1996, 192–201.
- 85 Zur hier angerissenen Problematik siehe ausführlich *B. Irlenborn*, Relativismus, Berlin/Boston 2016; *H.-G. Nissing* (Hg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011.
- 86 Vgl. *H. Meyer*, Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Eine ökumenische Zielvorstellung, ihre Absicht, Entstehung und Bedeutung, in: *KuD* 61 (2015) 83–106.
- 87 Vgl. *H. Schmid* u.a. (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2009.
- 88 Vgl. *H.-J. Höhn*, Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft, in: *ThPQ* 160 (2012) 227–232; Ders., Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg/Basel/Wien 2012, 68–90.
- 89 Diese These ist nicht identisch mit der Auffassung, es sei charakteristisch für das Christentum, darauf zu verweisen, dass das essentielle Charakteristikum des Menschseins die Befähigung zur Nächstenliebe sei (vgl. *W. Kern*, Das spezifisch Christliche ist das allgemein Menschliche, in: *B.J. Hilberath* (Hg.), Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung?, Düsseldorf 1990, 132–149). Angezielt ist die Freilegung einer Gemeinsamkeit, die das Gefälle von Subjekt und Adressat zwischenmenschlicher Zuwendung umgreift.
- 90 „Hier haben wir mit einer Konformität höherer Potenz zu tun. Das Gleichsein behauptet sich durch das Andersein hindurch. Die

- Authentizität des Andersseins setzt die Konformität sogar effizienter durch als die repressive Gleichschaltung“, *B.-C. Han*, *Die Austreibung des Anderen*, 30.
- 91 Unter dieser Rücksicht erliegen auch manche Theologen dem Anpassungsdruck des Herausstellens von Unterschieden, um sich mit dem Gestus der Unangepasstheit als Verteidiger des entscheidend Katholischen zu präsentieren. Vgl. exemplarisch *K.-H. Menke*, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015; *J. Schumacher*, *Die Identität des Katholischen*, Mainz 2016.
- 92 Vgl. *K. Gloy*, Art. Identität, I. Philosophisch, in: TRE XVI, 25–28.
- 93 Zur hier angeschnittenen Problematik siehe auch *St. Müller/J. Mende* (Hg.), *Differenz und Identität. Konstellationen der Kritik*, Weinheim/Basel 2016.
- 94 „Ideologien ... sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig verneinen und bekämpfen, da ja das faktisch ihnen Gemeinsame gewissermaßen trotz der ideologischen Theorie und nicht wegen ihr besteht“, *K. Rahner*, *Ideologie und Christentum*, in: Ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln/Zürich/Köln ²1968, 73. Zum Ganzen siehe auch *R. Kaufmann*, *Was ist Ideologie? Essay über den Homo Ideologicus*, Dresden 2013 (Lit.).
- 95 Vgl. hierzu u.a. *M. Heimbach-Steins* (Hg.), *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*, Freiburg/Basel/Wien 2017; *Dies.* (Hg.), *Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise*, Freiburg/Basel/Wien 2016.
- 96 Vgl. zu diesem Komplex *A. Fisch* u.a. (Hg.), *Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit. Kontroversen der Migrations- und Integrationspolitik interdisziplinär beleuchtet*, Münster 2017; *U. Hemel*, *Religion und Migration, Demokratie und Menschenwürde*, in: *J. Manemann/W. Schreer* (Hg.), *Religion und Migration heute. Perspektiven – Positionen – Projekte*, Regensburg 2012, 122–131.
- 97 Vgl. exemplarisch *D. Miller*, *Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung*, Berlin 2017; *Th. Grundmann/A. Stephan* (Hg.), „Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?“ *Philosophische Essays*, Stuttgart 2016; *K. Ott*, *Zuwanderung und Moral*, Stuttgart 2016.
- 98 Vgl. hierzu auch *St. Mau* u.a. (Hg.), *(Un-)Gerechte (Un-)Gleichheiten*, Berlin 2015.
- 99 Vgl. hierzu u.a. *A. Zick/K. Küpper*, *Wut, Verachtung, Abwertung. Rechtspopulismus in Deutschland*, Berlin ²2016; *J.-W. Müller*, *Was ist Populismus?*, Berlin 2016. Dass dabei auch religiöse Resonanzverstärker auszumachen sind, zeigt *W. Lesch* (Hg.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?*, Freiburg/Basel/Wien 2017.

- 100 Quelle: <http://www.identitaere-bewegung.de/idee-tat/> (abgerufen am 01.09.2016). Diese Aussagen sind inzwischen im Internet nicht mehr auffindbar. Nach wie vor erhoben wird die Forderung nach „ethnokultureller Identität“, die sich als „Kultur-, Abstammungs- und Solidargemeinschaft“ erweist und „nicht beliebig austauschbar, sondern durch eine ethnokulturelle Kontinuität bedingt ist“ (<https://www.identitaere-bewegung.de/category/politische-forderungen/> abgerufen am 18.12.17).
- 101 Vgl. u.a. B. *Hafenecker*, *Die Identitären – Vorübergehendes Phänomen oder neue Bewegung?*, Berlin 2014; G. *Hentges* u.a., *Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen?* (Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen Supplement Heft 3/2014), Berlin 2014; J. *Bruns* u.a., *Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa*, Münster³2017.
- 102 Quelle: <https://www.identitaere-bewegung.de/kampagnen/mission-defend-europe/> (abgerufen am 21.12.17).
- 103 Quelle: <http://www.tagesspiegel.de/themen/reportage/anti-fluechtlings-aktion-im-mittelmeer-identitaere-steuern-richtung-libyen/20135310.html> (abgerufen am 21.12.17).
- 104 Vgl. als Erstinformation R. *Ammicht Quinn*, *Gender. Unnötige Aufregung um eine nötige Analysekategorie*, in: StZ 141 (2016) 600–610. Zur Vertiefung sei verwiesen auf M. *Eckholt* (Hg.), *Gender studieren. Ein Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern (Grünewald) 2017; R. *Hess*, „... männlich und weiblich schuf ER sie“!/? Identität/en im Gender Trouble, in: A. *Deeg* u.a. (Hg.), *Identität. Biblische und theologische Erkundungen*, Göttingen 2007, 164–188.
- 105 J. *Splett*, *Ein Wer ohne Was? Sex und Gender aus der Sicht christlicher Philosophie*, in: G. *Augustin/I. Proft* (Hg.), *Ehe und Familie*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 303–320, definiert Geschlechtlichkeit als „eine Daseinsweise von Organismen hinsichtlich ihrer Fortpflanzung“ (314). Will man deren „entscheidende Rolle im Leben und im Selbstverständnis des Menschen und in der Suche nach seiner Menschlichkeit nicht bestreiten, muss man auch die entscheidende Rolle der Geschlechterdifferenz anerkennen“ (318). Splett folgert aus der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen eine „Polarität im Personalen“ (ebd.), die wiederum zurückverweist auf eine fundamentale „Aufgabenteilung für Mann und Frau“ (ebd.). Denn es kann für ihn „nicht nebensächlich sein, ob ein Mensch darauf angelegt ist, neun Monate einen neuen Menschen in sich zu tragen oder nicht. Und alles andere als nebensächlich für die Welt- und Selbstsicht eines Menschen muss es sein, ob er darauf angelegt ist, in den Leib eines anderen einzudringen oder einen anderen Menschen in sich einzulassen“ (ebd.). Vgl. ähnlich *Ders.*,

- Leibhaftig lieben. Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person, Köln³ 2008.
- 106 Vgl. *U. Klöppel*, *XX0XY ungelöst. Hermaphroditismus, Sex und Gender in der deutschen Medizin. Eine historische Studie zur Intersexualität*, Bielefeld 2010; *K. Schweizer* (Hg.), *Intersexualität kontrovers. Grundlagen, Erfahrungen, Positionen*, Gießen 2013. – Mit Beschluss vom 10. Oktober 2017 hat das Bundesverfassungsgericht beanstandet, dass § 22 Abs. 3 Personenstandsgesetz (PStG) neben dem Eintrag „weiblich“ oder „männlich“ keine dritte Möglichkeit bietet, ein Geschlecht positiv eintragen zu lassen. Gerichte und Verwaltungsbehörden dürfen daher die betreffenden Normen nicht mehr anwenden, soweit sie für Personen, deren Geschlechtsentwicklung gegenüber einer weiblichen oder männlichen Geschlechtsentwicklung Varianten aufweist und die sich deswegen dauerhaft weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zuordnen, eine Pflicht zur Angabe des Geschlechts begründen (1 BvR 2019/16 BvG).
- 107 Zur präzisen Bestimmung dieses Fehlschlusses siehe *F. Ricken*, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart³ 1998, 49–52.
- 108 Vgl. *M. Kronfelder*, *Naturgemäß ausgegrenzt: Die normative Kraft des Begriffs der menschlichen Natur in gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kontexten*, in: *G. Hartung/M. Herren* (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie*, Wiesbaden 2016, 187–207.
- 109 Vgl. exemplarisch die vom Hilfswerk „Kirche in Not“ verbreitete Broschüre „Gender-Ideologie. Ein Leitfaden“ (München 2014), die das Projekt des Gender-Mainstreaming als eine „dämonische Ideologie“ (14) brandmarkt und seinen Vertretern unterstellt: „Sie wollen das biologische Geschlecht abschaffen, die Zweigeschlechtlichkeit von Mann und Frau aufheben und stattdessen einer Vielfalt von Geschlechtern das Wort reden; sie wollen die Ehe von Mann und Frau als eine von vielen Möglichkeiten hinstellen, und sie wollen die Familien nicht mehr aus Blutsverwandten bestehen lassen, sondern aus sozialen Gebilden, losgelöst von der biologischen Abstammung“ (9). Konstatiert wird eine Unvereinbarkeit mit dem christlichen Menschenbild: „Die Betrachtung der menschlichen Geschlechtlichkeit als ‚soziale Rolle‘, die jeder selbst ‚frei wählen‘ solle, entspringt letztlich einer atheistischen Sichtweise des Menschen: Sie blendet den Schöpfer aus, der jedem Menschen sein (weibliches oder männliches) Geschlecht zuteilt, damit dieser es als Gabe und Aufgabe empfangen“ (14). Inzwischen findet sich auch in lehramtlichen Dokumenten eine ähnliche Kritik. Vgl. *Papst Franziskus*, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris laetitia“* (2016) nr. 56: „Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender

genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus. Diese Ideologie fördert Erziehungspläne und eine Ausrichtung der Gesetzgebung, welche eine persönliche Identität und affektive Intimität fördern, die von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt sind. Die menschliche Identität wird einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann.“ – Zum Ganzen siehe auch *Th. Laubach* (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie?*, Freiburg/Basel/Wien 2017; *S. Hark/P.-I. Villa* (Hg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld 2015.

- 110 In diesen Punkten treffen sich die Überlegungen von *M. Spieker*, *Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*, Paderborn ²2016; *M. Spreng*, *Gender Mainstreaming. Identitätszerstörende Ideologie gegen Naturwissenschaft*, in: *Ethica* 24 (2016) 65–93; *H.-B. Gerl-Falkovitz*, *Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2015.
- 111 Zu einer seriösen Auseinandersetzung siehe *K. Klöcker* u.a. (Hg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik*, Freiburg/Basel/Wien 2017; *A. M. Riedl* u.a. (Hg.), *Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozialetische Reflexionen*, Münster 2015.
- 112 Vgl. *S. Wendel*, *Sexualethik und Genderperspektive*, in: *K. Hilpert* (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 36–56.
- 113 Entsprechende Belege finden sich bei *B. Kelle*, *GenderGaga. Wie eine absurde Ideologie unseren Alltag erobern will*, München 2015.
- 114 Zu diesem Spannungsfeld siehe *P. Rosanvallon*, *Die Gesellschaft der Gleichen*, Berlin 2017.
- 115 Vgl. *S. Montanola/A. Olivesi* (Hg.), *Gender Testing in Sport. Ethics, Cases and Controversies*, London/New York 2016.
- 116 Vgl. *V. Sana*, *Questioning Gender. The Representation of Race and Gender in Global and Local Print Media Responses of the Caster Semenya Saga*, Saarbrücken 2012.
- 117 Vgl. die Lehraussage des IV. Laterankonzils (1215): „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine noch so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“
- 118 Dies gilt auch hinsichtlich der Ebenbürtigkeit von Mann und Frau und der daraus folgenden Gleichberechtigung. Vgl. dazu *M. Bär*,

- Gottebenbildlichkeit und Geschlechtergerechtigkeit aus freiheitstheoretischer Perspektive, in: ThPQ 165 (2017) 256–265; S. *Wendel*, Gleichheit und/oder Differenz – Gottbildlichkeit gendersensibel, in: ET Studies 8 (2017) 25–40.
- 119 Es soll hier keineswegs unterschlagen werden, dass auch für das Judentum und den Islam die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf, und der Gedanke der Mitgeschöpflichkeit essentiell sind. Was für das Christentum mitkonstitutiv ist, muss keineswegs als ein exklusives Alleinstellungsmerkmal identifiziert werden. Was für eine andere „abrahamitische“ Religion essentiell ist, kann auch für das Christentum diese Bedeutung haben. Worauf es hier ankommt, ist die Feststellung, dass darüber hinaus für das Christentum sowohl die Orientierung an der Person Jesu als auch an seiner Botschaft konstitutiv ist, da Person und Botschaft für die Koinzidenz der Offenheit für Gott mit der Offenheit für den Mitmenschen stehen. Vgl. hierzu ausführlicher *H.-J. Höhn*, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentalthologie, Würzburg 2011.
- 120 Vgl. *H.-J. Höhn*, Kulturelle Diakonie. Vom verbindend Christlichen, in: R. Bergold u.a. (Hg.), Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben, Freiburg/Basel/Wien 2017, 367–380. Zur hier angesprochenen Thematik siehe auch *W. Nethöfel/G. Regenthal* (Hg.), Christliche Identität profilieren. Corporate Identity im kirchlichen Bereich, Berlin 2007.
- 121 Vgl. zu dieser Denkfigur auch *St. Goertz*, Gratia supponit naturam. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms, in: O. John/M. Striet (Hg.), „... und nichts Menschliches ist mir fremd.“ Theologische Grenzgänge, Regensburg 2010, 221–243.
- 122 Vgl. *K.-H. Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 75–89, 96–98. Menke räumt ein, „dass der Mann ebenso wie die Frau aufgerufen ist, sein Leben als Antwort auf den Schöpfer zu gestalten. ... Aber wenn man fragt, wer von beiden – Mann oder Frau – das schöpferische Wort des göttlichen Logos sakramental darstellen kann, dann fällt die Antwort auf den Mann. Und wenn man fragt, wer von beiden – Mann oder Frau – den empfangenden und responsorischen Charakter der Schöpfung personal repräsentieren kann, dann fällt die Antwort auf die Frau.“ (85). – Aus dem Faktum der Geschlechterdifferenz und dem Umstand, dass „der“ Mensch immer nur als Mann oder Frau auf seinen Schöpfer, auf sich selbst und auf seine Umwelt bezogen ist, folgert Menke: „Die Gottesbeziehung des Mannes ist nicht einfach identisch mit der Gottesbeziehung der Frau“ (86). Diese Nichtidentität wirkt sich für Menke dahingehend aus, dass nur das

- Mannsein eine sakramentale Bedeutung haben kann, wenn es um die Frage einer möglichen Repräsentanz des Bundes Gottes mit dem Menschen, speziell mit Israel und der Kirche, geht: „Wenn Christus nur Männer in den Kreis derer beruft, die das ‚Voraus‘ des Logos vor der Kirche repräsentieren, dann bekommt das Mannsein der Repräsentanten sakramentale Bedeutung“ (86). – R. *Voderholzer*, Geschlechterdifferenz und Weihevorbehalt, in: S. Müller/St. Schumacher (Hg.), *Ant-Wort* (FS J. Splett), München 2006, 129–150, vertritt ähnlich kuriose „symbolontologische Überlegungen im Zusammenhang mit der natürlichen Zeichenhaftigkeit der Geschlechterdifferenz“ (131).
- 123 Vgl. R. *zur Lippe*, Heimat der Unbehausten, in: Brückenschlag 15 (1999) 26–35.
- 124 Vgl. hierzu als Indikator die journalistische Dokumentation einer vielgestaltigen Heimatnachfrage in: *Der Spiegel*. Wissen: Heimat. Annäherung an ein schwieriges Gefühl, Hamburg 2016.
- 125 Vgl. M. *Neumeyer*, Heimat. Zu Geschichte und Begriff eines Phänomens, Kiel 1992; H. *Bausinger*, Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte, in: W. Cremer/A. Klein (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn 1990, 76–90.
- 126 Maßgeblich daran beteiligt ist das Filmopus von E. *Reitz*, *Heimat – Eine deutsche Chronik. Das Jahrhundert-Epos in Texten und Bildern*, Marburg 2015.
- 127 Vgl. etwa das Themaheft „Heimat – Fremdheit – Migration“ der Zeitschrift *Psyche* 70 (2016) 765–1002 sowie H. *Keupp*, Beheimatung als Identitätsarbeit in einer entgrenzten Welt, in: *ThGl* 105 (2015) 104–121.
- 128 Vgl. exemplarisch S. *Egger*, Phänomen Wiesentracht. Identitätssprachen einer urbanen Gesellschaft, München 2008; *Dies.*, *Heimat. Wie wir unseren Sehnsuchtsort immer wieder neu erfinden*, München 2014, 160–225.
- 129 Vgl. zum Ganzen M. *Heinze* u.a. (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge*, Berlin 2006; Ch. *Türcke*, *Heimat. Eine Rehabilitierung*, Springe 2006; K. *Hofmeister/L. Bauerohse* (Hg.), *Wissen, wo man hingehört. Heimat als neues Lebensgefühl*, Würzburg 2006; G. *Gebhard* u.a. (Hg.), *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*, Bielefeld 2007; V. *Schmitt-Poschmann*, *Heimat. Neuentdeckung eines verpönten Gefühls*, Gütersloh 2010; M. *Seifert* (Hg.), *Zwischen Emotion und Kalkül. „Heimat“ als Argument der Moderne*, Leipzig 2010; J. *Klose/H.-G. Pöttering* (Hg.), *Wir sind Heimat. Annäherungen an einen schwierigen Begriff*, Dresden 2012; F. *Eigler/J. Kugele* (Hg.), *„Heimat“. At the Intersection of Space and Memory*, Berlin/

- Boston 2012; *J. Klose* (Hg.), Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses, Wiesbaden 2013; *R. Zöller*, Heimat. Annäherung an ein Gefühl, Bonn 2015; *B. Beckmann-Zöller/R. Kaufmann* (Hg.), Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug, Dresden 2016; *E. Costadura/K. Ries* (Hg.), Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016; *U. Hemel/J. Manemann* (Hg.), Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven, Paderborn 2017.
- 130 Dabei wird vielfach rekuriert auf *H.-J. Höhm*, Heimat: Ferne Nähe, in: *ThGl* 105 (2015) 104–121; *Ders.*, Befremdliche Nähe. Typologie und Topologie prekärer Beheimatung, in: *U. Hemel/J. Manemann* (Hg.), Heimat finden – Heimat erfinden, 11–30.
- 131 Zur Verarbeitung dieser Erfahrung im Rahmen einer Familiengeschichte siehe exemplarisch *E. Rathgeb*, Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls, München 2016.
- 132 *Ch. Schüle*, Heimat. Ein Phantomschmerz, München 2017, 19–20.
- 133 Zu solchen „ortspolygamen“ Lebensformen siehe *U. Beck*, Was ist Globalisierung?, Frankfurt 1997, 127–135.
- 134 Vgl. spiegelbildlich zur hier versuchten Phänomenologie prekärer Beheimatungen die Sondierungen von *B. Waldenfels*, Topographie des Fremden, Frankfurt 1997; *Ders.*, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt 2006.
- 135 Vgl. *E. Maurer*, Heimweh. Geschmack der Heimat, Herbolzheim 2012; *K. Krampitz/H. Werning* (Hg.), Heimat, Heimweh, Heim-suchung, Berlin 2009; *S. Bunke*, Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit, Freiburg 2009. Dass Heimweh nicht nur schmerzhaftes Sehnsucht nach einem verlorenen oder verlassenem Ort, sondern auch nach einer vergangenen Zeit sein kann, zeigt *G. Schuster*, Heim und Heimweh. Zur Sehnsucht alter Menschen an einem befremdlichen Ort, Frankfurt 2016.
- 136 Vgl. exemplarisch *H. Burk* u.a. (Hg.), Fremde Heimat. Das Schicksal der Vertriebenen nach 1945, Bonn 2011; *A. Kossert*, Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945, München 2008.
- 137 Vgl. *Statistisches Bundesamt*, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2016, Wiesbaden 2017.
- 138 Vgl. hierzu u.a. *P. Scheffer*, Die Eingewanderten. Toleranz in einer grenzenlosen Welt, München 2008.
- 139 Vgl. *Ch. Schirmacher*, Scharia-Normen auch in Deutschland? Zur Debatte über Scharia-Gerichtshöfe, Friedensrichter und Streitschlichter in Deutschland, in: *Evangelische Verantwortung* 14 (2014) 5–10.

- 140 Vgl. die Einblicke in den kommunalen Alltag von *H. Buschkowsky*, Neukölln ist überall, Berlin ²2013.
- 141 Vgl. die Erfahrungsberichte von *U. Rogg*, Nordneukölln. Frontbericht aus dem Klassenzimmer, München 2008; *F. Saad*, Der große Bruder von Neukölln, Freiburg/Basel/Wien 2008; *T. Kambouri*, Deutschland im Blaulicht. Notruf einer Polizistin, München 2015.
- 142 Vgl. u.a. *A. Zick/K. Küpper*, Wut, Verachtung, Abwertung. Rechtspopulismus in Deutschland, Berlin ²2016.
- 143 In dieses Horn stößt auch *P. J. Brenner*, Fremde Götter. Religion in der Migrationsgesellschaft, Dresden 2017, 23–33, 40–42, 163–164.
- 144 Vgl. exemplarisch *F. Sommerfeld*, Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration, Köln 2008.
- 145 Vgl. hierzu *Ch. Röther*, Wenn die Wahrheit Kopf steht. Die Islamfeindlichkeit von AfD, Pegida & Co., Gütersloh 2017; *H. Vorländer* u.a., PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung, Wiesbaden 2016.
- 146 Vgl. hierzu *M. Heimbach-Steins* (Hg.), Religion(en) in der Einwanderungsgesellschaft (JCSW 28), Münster 2017.
- 147 *St. Luft*, Die Flüchtlingskrise. Ursachen, Konflikte, Folgen, München 2016, 109.
- 148 Zum Folgenden vgl. *V. Schmitt-Poschmann*, Heimat, 99–143.
- 149 Etwa 2,5 Millionen „Westbürger“ haben nach dem Mauerfall 1989 ihren Lebensmittelpunkt nach Ostdeutschland verlagert. In welchem Maße sie dort heimisch geworden sind, erkundet *M. Decker*, Zweite Heimat. Westdeutsche im Osten, Bonn 2014.
- 150 Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen *Th. Ahbe*, Ostalgie. Zum Umgang mit der DDR-Vergangenheit in den 1990er Jahren (hg. von Landeszentrale für politische Bildung Thüringen), Erfurt 2005.
- 151 Dass es auch im Westen Deutschlands einen solchen Trend gegeben hat, wird deutlich bei *A. Ludewig*, ‚Ostalgie‘ und ‚Westalgie‘ als Ausdruck von Heimatschensüchten, in: G. Gebhard (Hg.), Heimat, 141–160.
- 152 Vgl. *B. Hüppauf*, Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung, in: G. Gebhard (Hg.), Heimat, 109–140.
- 153 Vgl. hierzu eingehend *H.-J. Höhn*, Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006; *H. Rosa*, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2012.
- 154 *H. Lübke*, Schrumpft die Zeit? Zivilisationsdynamik und Zeitumgangsmoral, in: K. Weis (Hg.), Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion, München 1995, 56. Zum Ganzen vgl. auch *Ders.*, Zivilisationsdynamik. Ernüchterter Fortschritt – politisch und kulturell, Basel 2014.

- 155 Zur identitätsbildenden Kraft von Schöpfungserzählungen siehe auch *H.-J. Höhn*, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001. Vgl. ferner *T. Kläden/M. Schüßler* (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg/Basel/Wien 2017.
- 156 Vgl. hierzu auch *B. Schmidt-Lauber*, „Heimat“ – Begriff und Befinden in der Diskussion, in: *Heiliger Dienst* 71 (2017) 5–14.
- 157 *E. Bloch*, *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 3, Frankfurt⁵ 1978, 1628. Siehe hierzu auch *G. Koch*, Art. Heimat, in: *B. Dietschy u.a.* (Hg.), *Bloch-Wörterbuch*, Berlin/Boston 2012, 168–188. Zur „Heimat der Philosophen“ siehe auch *K. Joisten*, *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin 2003.
- 158 Vgl. auch *B. Schlink*, *Heimat als Utopie*, Frankfurt 2000.
- 159 Vgl. *J. Manemann*, *Migration und Exodus*, in: *Ders./W. Schreer* (Hg.), *Religion und Migration heute*, 202–213. Zum Ganzen siehe auch die Beiträge von *D. Dieckmann* und *Th. K. Heckel* in: *A. Deeg u.a.* (Hg.), *Identität. Biblische und theologische Erkundungen*, Göttingen 2006, 23–65, sowie *P. Biehl*, *Heimat in theologischer und religionspädagogischer Perspektive*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 14 (1997) 29–64; *P. Schmitt*, „Heimat“ – ein theologischer Begriff?, in: *ThGl* 105 (2015) 162–178; *M. Schambeck*, *Unbehauste Heimat. Von der Sehnsucht anzukommen*, Würzburg 2017.
- 160 Vgl. die prägnante Erörterung von *Ch. Niemand*, *Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel*, in: *S. J. Lederhilger* (Hg.), *Auch Gott ist ein Fremder*, Frankfurt/Berlin 2012, 23–38. Zum Ganzen siehe auch *K. Neumann*, Art. „Heimat“, in: *HGANT I*, 243–245.
- 161 *G. Bachl*, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck/Wien 1994, 12.
- 162 Vgl. hierzu *E. Gräßer*, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: *M. Evang/O. Merk* (Hg.), *Aufbruch und Verheißung*, Berlin/New York 1992, 213–230.

Auswahlbibliographie

- Arens, E. u.a. (Hg.): Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration, Baden-Baden/Zürich 2017.
- Assmann, A./Friese, H. (Hg.): Identität, Frankfurt 1998.
- Barth, H.-M.: Selbstfindung und christlicher Glaube, München 2017.
- Bauer, Ch.: Heimat in einer offenen Welt? Ressourcen für ein prekäres Kohärenzgefühl, in: S. Strube (Hg.), Das Fremde akzeptieren, Freiburg/Basel/Wien 2017, 138–152.
- Beck, U. (Hg.): Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekanntere Landschaft, in der wir leben, München ²1997.
- Beck, U./Beck-Gernsheim, E. (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt 1994.
- Beckmann-Zöllner, B./Kaufmann, R. (Hg.): Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug, Dresden 2015.
- Binder, B.: Heimat als Begriff der Gegenwartsforschung, in: Zeitschrift für Volkskunde 104 (2001) 1–17.
- Böhme, G.: Ich-Selbst: Über die Formation des Subjekts, München 2012.
- Bornmüller, F.: Selbstachtung. Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse, Berlin/Boston 2012.
- Bröckling, U.: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt 2007.
- Cebulj, Ch./Flury, J. (Hg.): Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, Zürich 2012.

- Costadura, E./Ries, K. (Hg.): Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016.
- Deeg, A. u.a. (Hg.): Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2006.
- Drobe, C.: Menschsein als Selbst- und Fremdbestimmung. Eine theologische Reflexion philosophischer, literarischer und sozialwissenschaftlicher Zugänge zur Identitätsfrage, Berlin/Boston 2016.
- Ehrenberg, A.: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt 2008.
- Eickelpasch, R./Rademacher, C.: Identität, Bielefeld³2010.
- Gebhard, G. u.a. (Hg.): Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts, Bielefeld 2007.
- Gephart, W./Waldenfels, H. (Hg.): Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt 1999.
- Goiny, T. u.a. (Hg.): Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung, Stuttgart 2016.
- Gräb, W./Charbonnier, L. (Hg.): Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung, Berlin 2012.
- Gross, P.: Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert, Frankfurt 1999.
- Hahn, A./Willems, H. (Hg.): Identität und Moderne, Frankfurt 1999.
- Hemel, U./Manemann, J. (Hg.): Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven, Paderborn 2017.
- Hindrichs, G.: Praktische Identität, Frankfurt 2016.
- Höhn, H.-J.: Das Leben in Form bringen, Freiburg/Basel/Wien 2014.

- Höhn, H.-J.: Heimat: Ferne Nähe, in: ThGl 105 (2015) 104–121.
- Höhn, H.-J.: Auf der Suche nach dem „wahren“ Ich. Erkundungen in säkularen und religiösen Szenen, in: IkaZ 45 (2016) 288–298.
- Höhn, H.-J.: Eigenes Leben – eigener Glaube. Neue Formen religiöser Sinnsuche und Evangelisierung, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte (Hg.), Zeugnis, Münster 2018, 11–29.
- Junge, M.: Individualisierung, in: V. Steenblock (Hg.), Zeitdiagnose (Kolleg Praktische Philosophie 3), Stuttgart 2008, 70–101.
- Kather, R.: Person. Die Begründung menschlicher Identität, Darmstadt 2007.
- Kaufmann, J.-C.: Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität, Konstanz 2005.
- Keupp, H.: Beheimatung als Identitätsarbeit in einer entgrenzten Welt, in: ThGl 105 (2015) 104–121.
- Keupp, H. u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek ³2006.
- Keupp, H./Höfer, R. (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt 1997.
- Klose, J. (Hg.): Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses, Wiesbaden 2013.
- Klose, J./Pöttering, H.-G. (Hg.): Wir sind Heimat. Annäherungen an einen schwierigen Begriff, Dresden 2012.
- Knop, J.: Ich – Ambivalenzen und Identität, in: IkaZ 45 (2016) 285–287.
- Kreutzer, A./Niemand, Ch. (Hg.): Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept, Regensburg 2016.

- Largo, R. H.: Das passende Leben. Was unsere Individualität ausmacht und wie wir sie leben können, Frankfurt 2017.
- Müller, St./Mende, J. (Hg.): Differenz und Identität. Konstellationen der Kritik, Weinheim/Basel 2016.
- Neckel, S./Wagner, G. (Hg.): Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft, Berlin ²2014.
- Neumeyer, M.: Heimat. Zu Geschichte und Begriff eines Phänomens, Kiel 1992.
- Nollmann, G./Strasser, H. (Hg.): Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/New York 2004.
- Pirker, V.: fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013.
- Prisching, M.: Das Selbst. Die Maske. Der Bluff. Über die Inszenierung der eigenen Person, Wien 2009.
- Reckwitz, A.: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017.
- Reckwitz, A.: Subjekt, Bielefeld 2008.
- Remele, K.: Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl, Graz/Wien/Köln 2001.
- Renn, J.: Selbstentfaltung – das Formen der Person und die Ausdifferenzierung des Subjektiven, Bielefeld 2016.
- Rössler, B.: Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben, Berlin 2017.
- Rössner, M./Uhl, H. (Hg.): Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen, Bielefeld 2013.
- Sautermeister, J.: Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung, Fribourg/Freiburg 2013.
- Schlette, M.: Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus, Frankfurt 2013.

- Schmidt, J.: Wahrgenommene Individualität. Eine Theologie der Lebensführung, Göttingen 2014.
- Schmidt-Lauber, B.: „Heimat“ – Begriff und Befinden in der Diskussion, in: Heiliger Dienst 71 (2017) 5–14.
- Schmitt-Poschmann, V.: Heimat. Neuentdeckung eines verpönten Gefühls, Gütersloh 2010.
- Seifert, M. (Hg.): Zwischen Emotion und Kalkül. „Heimat“ als Argument der Moderne, Leipzig 2010.
- Siefer, W./Weber, Ch.: Ich. Wie wir uns erfinden, Frankfurt/New York 2006.
- Sill, B.: Das gute Leben – Das Gute leben. Zur Ethik und Spiritualität, Regensburg 2017.
- Soeffner, H.-G.: Religion und Kultur des Individuums. Zwölf Thesen, in: P. A. Berger/Th. Klie (Hg.), Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten, Wiesbaden 2013, 285–304.
- Stolz, J. u.a. (Hg.): Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014.
- Taylor, Ch.: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt 1996.
- Tietz, Ch.: Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme, Göttingen 2005.
- Treiber, A.: Heimat und Religion, in: ThGl 105 (2015) 139–161.
- Wunsch, A.: Mit mehr Selbst zum stabilen ICH! Resilienz als Basis der Persönlichkeitsbildung, Berlin/Heidelberg 2013.
- Zarnow, Ch.: Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs, Tübingen 2010.

Personenregister

- Abels, H. 134
Ahbe, Th. 149
Altmeyer, M. 138
Ammicht Quinn, R. 143
Assmann, A. 151
Arens, E. 140, 151
- Bachl, G. 150
Bär, M. 145
Barth, C. 140
Barth, H.-M. 151
Bauer, Ch. 151
Bauerochse, L. 147
Bausinger, H. 147
Beck, U. 134, 135, 148,
151
Beckmann-Zöllner, B.
148, 151
Begus, B. M. 135,
139
Biehl, P. 150
Binder, B. 133, 151
Bloch, E. 150
Böhme, G. 138, 151
Borasio, G. D. 134
Bornmüller, F. 151
Brenner, P. J. 149
Breul, M. 137
- Bröckling, U. 26, 134,
136, 151
Bruns, J. 143
Bunke, S. 148
Burk, H. 148
Buschkowsky, H. 148
- Cebulj, Ch. 151
Charbonnier, L. 152
Costadura, E. 148,
152
- Därmann, I. 138
Decker, M. 149
Deeg, A. 152
Dieckmann, D. 150
Diner, D. 134
Dirnbath, O. 133
Drobe, C. 134, 152
Duttweiler, St. 137
- Ebert, A. 139
Eckholt, M. 140, 143
Edlinger, Th. 133
Egger, S. 147
Ehrenberg, A. 135, 152
Eickelpasch, R. 134, 152
Eigler, F. 147

- Ernst, Ch. 138
- Fateh-Moghadam, B. 138
- Fisch, A. 142
- Flaßpöhler, S. 134
- Flury, J. 151
- Fröhlich-Gildhoff, K. 135
- Garcia, T. 136
- Gebhard, G. 147, 152
- Gebhardt, W. 140
- Gephart, W. 152
- Gerl-Falkovitz, H.-B. 145
- Gloy, K. 142
- Gödde, G. 139
- Goertz, St. 140, 146
- Gojny, T. 138, 152
- Götze, U. 136
- Gräb, W. 152
- Graefe, St. 136
- Gräßer, G. 150
- Graulich, M. 140
- Gross, P. 18, 134, 137,
152
- Grundmann, Th. 142
- Hafeneger, B. 143
- Hahn, A. 152
- Han, B.-C. 141, 142
- Hark, S. 145
- Haspel, J. 137
- Heckel, Th. K. 150
- Heimbach-Steins,
M. 142, 149
- Heinze, M. 147
- Hemel, U. 142, 148, 152
- Hemmerle, K. 141
- Hentges, G. 143
- Hero, M. 140
- Hess, R. 143
- Hindrichs, G. 152
- Höfer, R. 153
- Hofmeister, K. 147
- Hubel, A. 136
- Hünermann, P. 133
- Hüppauf, B. 149
- Irlenborn, B. 141
- Joas, H. 134, 137
- Joisten, K. 150
- Junge, M. 134, 136, 152
- Kambouri, T. 149
- Kather, R. 152
- Kaufmann, F.-X. 141
- Kaufmann, J.-C. 153
- Kaufmann, R. 142, 148
- Kelle, B. 145
- Kern, W. 141
- Keupp, H. 134, 135, 139,
147, 153
- Kläden, T. 150
- Klöcker, K. 145

- Klöppel, U. 144
 Klose, J. 147, 153
 Knaller, S. 139
 Knop, J. 138, 153
 Koch, G. 138, 150
 Kossert, A. 148
 Krähnke, U. 133
 Krampitz, K. 148
 Kraschl, D. 137
 Kreutzer, A. 133, 137,
 141, 153
 Krischke, W. 138
 Kronfelder, M. 144
 Kugele, J. 147
 Kunstmann, J. 135
 Küpper, K. 142, 149

 Langenfeld, A. 137
 Largo, R. H. 154
 Laubach, Th. 145
 Lechner, G. 136
 Lesch, W. 142
 Leybold, H. 136
 Lippe, R. zur 147
 Lübke, H. 149
 Ludewig, A. 149
 Luft, St. 149

 Macho, Th. 134, 138
 Manemann, J. 148, 150,
 152
 Martens, J.-U. 135, 139

 Mau, St. 142
 Maurer, E. 148
 Mende, J. 142, 146
 Menke, K.-H. 142, 146
 Meyer, H. 141
 Miller, D. 142
 Montanola, S. 145
 Müller, H. 139
 Müller, J.-W. 142
 Müller, St. 142

 Nachtwey, O. 135
 Neckel, S. 135, 154
 Nethöfel, W. 146
 Neumann, K. 150
 Neumeyer, M. 147, 154
 Niemand, Ch. 137, 150,
 153
 Nissing, H.-G. 141
 Nitsche, B. 137
 Nollmann, G. 154
 Nozick, R. 137

 Olivesi, A. 145
 Ott, K. 142

 Passothin, J.-H. 137
 Patzelt, A. 136
 Pauer-Studer, H. 137
 Pirker, V. 134, 140, 154
 Pörksen, B. 138
 Pöttering, H.-G. 147, 153

Prisching, M. 154
 Rademacher, C. 134, 152
 Rahner, K. 142
 Rathgeb, E. 148
 Reckwitz, A. 138, 154
 Regenthal, G. 146
 Reichert, R. 138
 Reitz, E. 147
 Remele, K. 154
 Renn, J. 134, 154
 Richter, C. 136
 Ricken, F. 144
 Riedl, A. M. 145
 Ries, K. 148, 152
 Rogg, U. 149
 Rohr, R. 139
 Rolf, Th. 139
 Rönnau-Böse, M. 135
 Rosa, H. 149
 Rosanvallon, P. 145
 Rössler, B. 137, 154
 Rössner, M. 154
 Röther, Ch. 149

 Saad, F. 149
 Sana, V. 145
 Sautermeister, J. 138, 154
 Schambeck, M. 150
 Scharnhorst, J. 136
 Scheffer, P. 148
 Scheule, R. 137
 Schirrmacher, Ch. 148
 Schlette, M. 154
 Schlink, B. 150
 Schmid, H. 141
 Schmidinger, H. 137
 Schmidt, J. 137, 155
 Schmidt-Lauber, B. 155
 Schmitt, P. 150
 Schmitt-Poschmann,
 V. 147, 149, 155
 Schmitz, H. 137
 Schüle, Ch. 148
 Schüßler, M. 150
 Schulze, H. 135
 Schumacher, J. 142
 Schuster, G. 148
 Sedmak, C. 137
 Seel, M. 139
 Seifert, M. 147, 155
 Sejkora, K. 135
 Sennemann, J. 137
 Sennett, R. 139
 Siefer, W. 155
 Sill, B. 134, 155
 Sloterdijk, P. 141
 Soeffner, H.-G. 139
 Sommerfeld, F. 149
 Spieker, M. 145
 Splett, J. 143
 Spreng, M. 145
 Steinhilber, J. 135
 Stephan, A. 142

Stolz, J. 139, 155
Strasser, H. 154

Taylor, Ch. 155
Thurner, M. 137
Tietz, Ch. 155
Treiber, A. 133, 155
Türcke, Ch. 147

Uhl, H. 154
Ungericht, B. 136

Villa, P.-I. 145
Voderholzer, R. 147
Vorländer, H. 149
Vossenkuhl, W. 138

Wagner, G. 135, 154
Waldenfels, B. 148
Waldenfels, H. 133, 152
Weber, Ch. 155
Wendel, S. 145, 146
Werning, H. 148
Wiesner, M. 136
Willaschek, M. 138
Willems, H. 152
Wink, R. 135
Wunsch, A. 135, 155

Zarnow, Ch. 134, 155
Zick, A. 142, 149
Zirfas, J. 139
Zöllner, R. 147