

Identität?

Existenzielle Vollzüge und institutionelle Orte des Selbstwerdens und des Selbstseins

ALEXANDER DEEG/STEFAN HEUSER
ARNE MANZESCHKE

Der Begriff „Identität“ ist ein echtes Verständigungshindernis. Er wird (zu) viel gebraucht, und oft bleibt dabei unklar, was Menschen eigentlich meinen, wenn sie von „Identität“ reden. Hinzu kommt, dass sich Menschen hinter diesen Begriff vor den Ansprüchen anderer zurückziehen können. Der Begriff „Identität“ ist dann nicht nur unklar, sondern erscheint in seiner inhaltlichen Füllung nicht verhandelbar und bezeichnet so die Grenzen dessen, was man (noch) kommunizieren kann oder will. An Fragen der Identität stoppt der Dialog der Kulturen, der Konfessionen, der Religionen oder einfach die Verständigung im täglichen Zusammenleben. Vielleicht können wir nicht anders, wenn wir unser Zusammenleben als ein Spiel der Kräfte verstehen, in dem wir unser Selbst gegenüber anderen schützen und behaupten müssen. Die Frage ist dann, wie Menschen dazu frei werden, sich mit dem, was zu ihnen gehört und was sie ein Selbst werden und sein lässt, zu artikulieren. Wie muss eine Verständigung aussehen, in der so etwas möglich ist – in der Menschen mit dem nach vorne treten können, was ihre Identität ausmacht?

Diese Frage spitzt sich angesichts des Problems noch zu, dass es in den meisten Identitätsdiskursen – vom Gespräch am Gartenzaun bis hin zur interkulturellen Kommunikation – vor allem darum geht, sich seiner selbst zu vergewissern und dieses Selbst anderen gegenüber zu behaupten. Wer sich auf die Frage nach Identität einlässt, der wirkt an dieser Logik der Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung und an der Reglementierung von Erfahrungen auf den Bereich des

Identischen zu Lasten des Nicht-Identischen mit. Das gilt selbst dann, wenn er sich in emanzipatorischer, kritischer und aufklärerischer Absicht an dieses Thema macht. Wer sich im interkulturellen, interreligiösen, ökonomischen und politischen Diskurs auf die Rede von der Identität einlässt, der intensiviert die Schemata, in denen Menschen von sich und anderen denken, und vertieft den Graben, der zwischen Menschen ist – auch wenn das niemals seine Absicht ist. Das Behaupten von „Identität“ hat die Tendenz, bloße Gegebenheiten zu registrieren und zu fixieren, und die Differenz von „Eigenem“ und „Fremden“ in die Verständigung hineinzutragen; eine Differenz, die sich – wenn überhaupt – erst aus der Verständigung ergeben könnte.

Zu der liberalen Konstruktion des Zusammenlebens in westlichen Gesellschaften gehört daher, dass politische Öffentlichkeiten entstehen, in denen Menschen darauf verzichten zu artikulieren, was sie zu denen macht, die sie sind. Was das Selbst von Menschen inhaltlich ausmacht, kommt – mit guten Gründen – selten auf die Tagesordnungen von Politik, Wirtschaft, Kirche und Schule. Was zu Menschen auf eine Weise gehört, dass es ihr Selbst bestimmt, wird weitgehend ins Private verbannt. Gerade wegen dieser Privatisierung des Selbst wird das Thema Identität aber zum Politikum – und zum Problem.¹ Unsere Öffentlichkeiten sind von dieser Privatisierung bedroht, weil sie geradezu davon leben, dass das Selbst von Menschen nicht anonym bleibt, sondern explizit hervortritt – nicht im Sinn von Klatsch und Regenbogenpresse, sondern im Sinn der Frage, welche Erkenntnis von dem, was zum Menschen gehört, das politische Handeln leitet, damit Politik nicht zur bloßen Administration verkommt. Politik lebt nicht von dem Hervortreten fixierter Identitäten, sondern neben fairen Verfahren auch von dem Vorgang der Verständigung über das, was Menschen ein Selbst werden und bleiben lässt. Diese Verständigung richtet

1 Vgl. zur Erläuterung dieses dialektischen Vorgangs: MacIntyre, Alasdair, Die Privatisierung des Guten, in: Honneth, Axel (Hg.), Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt/M. 1994, 163–183.

unser politisches Handeln auf die Gegenstände, um derentwillen wir uns zusammentun.²

Identität von Menschen wird im Zusammenleben der Menschen gebildet, aber sie geht nicht in dem auf, was Menschen einander an Selbstsein mitteilen und gewähren. Identität bleibt eine eigenständige, zu den menschlichen Gestaltungsmöglichkeiten quer laufende Größe. Es gehört auch zur Identität, dass Menschen ihr unteilbar Eigenes, ihre Individualität, gegenüber anderen bewahren. Die Identität eines Menschen ist auch nicht einfach mit seiner Identität als öffentlicher Person, als Bürger, deckungsgleich. Es gibt einen Übergang vom Menschen zum Bürger, der ein wichtiger Gegenstand des Nachdenkens und der diskursiven Verständigung ist.³ Für diesen Übergang ist es unverzichtbar, dass Menschen ihre Identität gegenüber anderen artikulieren. Identität kann nicht unbestimmt und unartikuliert bleiben, wenn Menschen nicht zum Gegenstand von Fremdbestimmung werden oder als unberechenbare Spieler in die Arenen der Politik treten sollen. Das Zusammenleben in Freiheit wurzelt darin, dass Menschen mit ihrer Identität, ihrer spezifischen Besonderheit, hervortreten und dass sie anderen mitteilen, was zu ihnen gehört, was sie mit anderen verbindet und was sie von ihnen unterscheidet. Andernfalls bleibt die Forderung nach Toleranz bloß formal, und Identitäten kommen nicht in ihrer expliziten Unterschiedenheit auf die Tagesordnung.

Identitätsdiskurse stecken in einem Dilemma. Wo jetzt von Identität die Rede ist, müsste man anders reden. Es ist witzlos, mit sich selbst identisch zu sein und in allen Lebenssituationen im Verhältnis zu sich selbst zu bleiben. Soll es

2 Vgl. zu diesen Überlegungen Heuser, Stefan, Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen, in: ders./Ulrich, Hans G. (Hg.), *Pluralism in Europe – One Law, One Market, One Culture? Proceedings of the Annual Conference of the Societas Ethica in Ljubljana*, August 2004, *Societas Ethica* 3, Münster 2006, 95–103.

3 Vgl. hierzu Appiah, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton 2005, 62ff, dessen Überlegungen ein gutes Beispiel für den liberalen Identitätsdiskurs sind.

denn in der Verständigung mit anderen um Selbstdisziplinierung, Selbstverwirklichung oder Selbstbehauptung gehen – oder nicht doch um die Neugier, die uns dabei leitet, den Anderen in seiner Besonderheit kennen zu lernen – eine Besonderheit, zu der dann auch das Nicht-Identische gehört? Die Fragen, die in Religion, Bildung und Kultur, Ökonomie und Politik, auf nationalen und internationalen Ebenen aufgeworfen werden, zielen auf diese andere Art der Verständigung. Auf eine Verständigung, die nicht in Gewalt gegen sich selbst und gegen andere mündet – und sei es „bloß“ die Gewalt, die darin besteht, sich selbst und den Anderen auf ein vorgefasstes Verständnis seiner selbst festzulegen. Es ist die Notwendigkeit und die leicht überhörbare Realität dieser anderen Art der Verständigung neben den dröhnenden Identitätsdiskursen, die sich am Horizont der Debatten und unserer gemeinsamen Arbeit an diesem Buchprojekt abzeichnet. Wir brauchen eine Verständigung über das, wofür der Begriff „Identität“ steht und was er wegen seiner metaphysischen Implikationen und seines Gewaltpotenzials kaum jemals leisten kann. Wir müssen, wie Adorno sagt, „mit dem Begriff über den Begriff hinausgehen“ und eine Verständigung über diejenigen Vorgänge suchen, durch die Menschen ein Selbst werden und bleiben können. Wir versuchen dies, indem wir im Folgenden zwei Ebenen des Identitätsdiskurses unterscheiden, die institutionelle und die existenzielle (*I* und *II*), und vier Kategorien benennen (*III*). Abschließend zeigen wir anhand eines berühmten Gedichtes von Dietrich Bonhoeffer, wie evangelische Theologie in der Lage ist, die Identitätsdiskurse entscheidend zu transformieren (*IV*).

I. Institutionelle Orte des Selbstwerdens und des Selbstseins

Die – oft als leidvoll erfahrene – Sehnsucht, auf die die Rede von der Identität nur unzureichend antwortet, besteht darin, den Anderen und sich selbst in der je eigenen Besonderheit zu verstehen. Es kann aber nicht darum gehen, diese Sehnsucht wie in Identitätsdiskursen durch wechselseitige Ab-

grenzung mit dem Ziel des Machtgewinns zu stillen.⁴ Zwar liegt es uns nahe, im Sinne der meisten Identitätsdiskurse im anderen Menschen unser *principium individuationis* zu sehen und uns in Abgrenzung von ihm unserer Selbst zu vergewissern. Doch die Besonderung, die ein jeder erfährt, vollzieht sich nicht in einem Schema von „ich“ und „nicht ich“,⁵ sondern von „Ich“ und „Du“ in einer gemeinsamen Geschichte. Wir formulieren das bewusst nur vorsichtig theologisch. Der Begriff der „Geschichte“ hält den Platz nur sehr ungenügend frei für das, was von der „Story“ zu sagen wäre, in der Menschen zusammen mit anderen ein Selbst werden.⁶ Theologisch wäre demnach zu präzisieren: Das, was uns ein Selbst werden lässt, widerfährt uns in der Begegnung von Ich und Du, bei der, wie Martin Buber sagt, „eines Dritten Stab den Kreis um das Geschehen zieht“.⁷ Darin steckt die Einsicht, dass wir Menschen nicht einander ausgeliefert sind mit der unabweisbar vorhandenen Not, ein Selbst werden zu müssen und zu bleiben. Menschen müssen ihr Selbst nicht vom Anderen her und gegen den Anderen gewinnen. Da, wo vom Selbst des Menschen die Rede ist, sind Menschen nicht mit sich selbst allein. Da sind sie weder sich selbst noch anderen ausgeliefert. Verständigen wir uns über die Sphäre des Selbst eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen, dann reden wir über etwas Geheimnisvolles. Das Selbst ist nichts Innerliches, Fixiertes, sondern ein Vorgang des Werdens, bei dem es darauf ankommt, wie er für Menschen und durch Menschen artikuliert wird.

An dieser Stelle kommen die *Institutionen* ins Spiel. Institutionen wie Ehe und Familie, sowie die Institutionen der Kultur, der Kirche, der Wirtschaft und der Politik, spielen

4 Vgl. hierzu Foucault, Michel, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: ders., *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, übers. v. Rainer Ansén u. a., Frankfurt/M. 2005, 274–300.

5 Vgl. Braun, Christina von, *Nicht Ich. Logik, Lüge, Libido*, Frankfurt/M. 1999.

6 In theologischer Perspektive hat besonders Dietrich Ritschl den Begriff der „Story“ geprägt; vgl. nur den frühen Beitrag: Ritschl, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, *ThExH* 192, München 1976.

7 Buber, Martin, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1954, 169.

als Orte der Kommunikation, der Interaktion und der gegenseitigen Zuwendung von Menschen eine besondere, oft sehr ambivalente Rolle bei der Selbstwerdung. Sie sind stets davon bedroht, erstarrte und fixierte Identitätsmuster zu reproduzieren und sind daher selbst immer wieder neu darauf angewiesen, als Orte des artikulierten Werdens wiedergewonnen zu werden. Nach theologischer Definition ist dies geradezu ihr Auftrag: Sie nehmen Menschen aus dem freien Spiel der Kräfte heraus und stellen sie auf diese Weise in die Freiheit, sich zu sich selbst und anderen ausdrücklich zu verhalten. Mit diesem Auftrag sind sie versehen, auch wenn sie ihm allzu oft nicht genügen. Ihr Auftrag ist nicht, bestimmte Identitäten zu reglementieren, sondern das Selbstwerden explizit zu machen, Kontexte der Artikulation dessen zu werden, was Menschen ein Selbst werden und bleiben lässt. In diesem Sinne sind Institutionen wie Arbeit, Ehe, Politik, Kultur und Kirche keine Identitätskonserven, auf die das chaotische und ungeformte Menschenleben abgefüllt werden könnte. Sie sind selbst wiederum mit der Frage konfrontiert, ob sie ihrer kommunikativen Aufgabe gerecht werden, Menschen in die ausdrückliche Begegnung miteinander und mit sich selbst zu führen. Was diese Institutionen von anderen Ordnungsformen unterscheidet, ist, dass sie auf diese Aufgabe hin ausdrücklich ansprechbar und angesprochen sind.

Durch Institutionen als Medien der Selbstwerdung, nicht als Hüter der Selbstdisziplinierung, werden Menschen davor bewahrt, ihr Selbst aus anonymen Prozessen zu empfangen, sich selbst definieren zu müssen und von anderen auf willkürliche Art und Weise manipuliert zu werden. Durch Institutionen wird präsent, worin Menschen ihr Selbst finden und festhalten. Daraufhin sind sie eingesetzt. Dies geschieht durch die verbindliche Ausrichtung auf den anderen Menschen und die damit verbundene kommunikative Praxis. Diese Aufgabenbestimmung von Institutionen kommt ohne die Zuweisung einer gesellschaftlichen Funktion oder einer quasi-metaphysischen Ordnung aus. Sie geschieht in der Aufmerksamkeit auf das, was mit den verschiedenen Institutionen jeweils verheißen und was in der voraussetzungsreichen institutionellen Praxis immer wieder neu zu erkunden ist.

Ein Selbst werden Menschen durch das hindurch, was ihnen widerfährt, aber das Selbst lässt sich nicht aus der Summe der Widerfahrnisse eines Menschenlebens ermitteln. Die kritische Frage ist, ob es noch eine Differenz gibt zwischen einem Selbst, zu dem Menschen andere machen oder das sie selbst verwirklichen wollen, und einem Selbst, das Menschen in, durch und gegen diese Widerfahrnisse werden. Davon hängt es ab, ob das Selbstwerden von Menschen in kommunikativer Freiheit, im Hören und im Mitteilen geschieht oder ob es Zwängen und Gewalt unterliegt. Entscheidend ist hier die Frage, *worin* – an welchen Orten und in welchen Existenzvollzügen – Menschen ein Selbst werden, wie sie dies artikulieren und wie sie darin vom manipulativen Zugriff anderer frei oder zu befreien sind. Denn Menschen sind allezeit davon bedroht, dass andere in ihre Selbstwerdung auf eine Weise hineinregieren, die keinem Menschen zukommt. Auf die Frage des Selbstwerdens und des Selbstbleibens hin müssen Identitätsdiskurse transformiert werden, wenn wir nicht in einem unabsehbaren Kampf der (und um) Identitäten verstrickt werden oder bleiben wollen. Menschen bleiben und werden ein Selbst in der Bindung an institutionelle Orte, durch die sich ihre Selbstwerdung in der Ausrichtung auf andere und in der begrenzten Interaktion mit ihnen vollzieht – mit allen Ambivalenzen, die das mit sich bringt. Es kommt darauf an, dass Menschen nicht im freien Spiel der Kräfte ein Selbst werden, sondern in der Befreiung, die in der Bindung der Selbstwerdung an Institutionen gefunden wird. Die Grundfrage ist, wie Menschen an institutionellen Orten frei werden, ein Selbst zu werden und zu bleiben.

Hinsichtlich dieses Vorgangs der Befreiung zum Selbstwerden und Selbstbleiben sprechen Bibel und Theologie von dem lebendigen Gott, der durch die Institutionen hindurch die Welt daraufhin regiert, dass Menschen in ihr diejenigen werden, die sie in seinem Gedenken sind. Dieser Gott ruft Menschen aus all den Ambivalenzen formalisierter, fixierter und reglementierter Identitäten hinaus dazu, ihr Selbst im Leben mit ihm zu empfangen. Im vielgestaltigen und oft verborgenen Leben mit Gott werden Menschen

in ihrer Besonderheit offenbar. Es ist der Kontext, in dem Menschen als die hervortreten, die sie sind. Von diesem Selbst ist zu reden, dieses Selbst gilt es zu erkunden, wenn Identität mehr sein soll als die Summe von fremden und eigenen Konstruktionsleistungen. Mit Gott leben? Das heißt hier zunächst einmal: im Empfangen bleiben und mitzuteilen, was man empfangen hat. Die Selbstwerdung von Menschen ist den Blicken verborgen (vgl. 1Sam 16,7). Von ihr gibt es Mitteilungen, so genannte Zeugnisse, aber keine Tatsachenberichte. Die Institution der Kirche ist in diesem Sinne eine paradigmatische Institution. Sie ist Kreatur des Wortes, das Menschen sich nicht selber sagen, sondern das ihnen durch das hindurch, was sie hören und reden, gesagt ist. In der Kirche teilen Menschen einander mit, was unbedingt weiterzusagen ist und sie ein Selbst werden und bleiben lässt: das Handeln Gottes an ihnen.

II. Existenzielle Vollzüge des Selbstwerdens und des Selbstseins

Auf einer Ebene unterhalb der institutionellen Bindung von Selbstwerden und Selbstsein hat man nach den körperlichen, leiblichen und seelischen Zusammenhängen gefragt, an die Identitätsbildung und Identitätsbewahrung gebunden sind. Es hat sich allerdings als Sackgasse herausgestellt, nach einer Art „Personkern“, einem unverwechselbaren „Wesen“ des Einzelnen zu fragen, das durch die verschiedenen sozialen Systeme hindurch (umweltunabhängig) konstant bleibt. Demgegenüber hat nicht zuletzt die Psychoanalyse die Bindung der Identität an eine Art subjektiven Personkern infrage gestellt. Ist es nicht vielmehr das Un-(oder: Unter-)Bewusste, das Menschen bestimmt? Beruht das „Ich“ vielleicht gar nicht auf einem Wesenskern, sondern ist von vielen Faktoren konstruiert? Und wie verhält sich das Reden vom „Körper“, vom „Leib“ und von der „Seele“ zur Frage nach der „Identität“?

1. Der Körper

Die Chance und die Not, das eigene Leben kreativ selbst zu entwerfen und in relativer Freiheit an seiner Ausgestaltung zu arbeiten, sind heute für einen kleinen und privilegierten Teil unserer Weltgesellschaft gegeben. Aus dieser Perspektive erscheint Identität als Ergebnis der je eigenen Konstruktionsbemühung: der geschickten Integration von Rahmenbedingungen und gekonnten Inszenierung des eigenen Ichs als ein Erlebnis durch Erlebnisse.⁸ Die Ästhetisierung des Selbst wirkt leicht wie Hedonismus und leichtfertige Selbstgefälligkeit, doch steckt in diesem gesellschaftlichen Trend mehr als nur das: Die „Sorge um sich“, die „Selbstsorge“ und die damit verbundene und wieder entdeckte „Lebenskunst“⁹, erweisen sich bei genauerer Betrachtung als eine Rückkehr an den Ort des Körpers, um nach der cartesianischen Spaltung von Leib und Geist verloren gegangene Teile des Ichs wieder aufzusammeln und zu integrieren. Sowenig wohl der Körper zum Ort der Identität erhoben werden kann, so wenig darf er andererseits bei der Frage nach der Identität des Menschen vernachlässigt werden.¹⁰

In vielen gegenwärtigen Identitätsdiskursen spielt der Körper eine herausragende Rolle: Am Körper soll Identität *fest*-gestellt werden, mit dem Körper soll Identität artikuliert werden. Hier scheint ein materiales Substrat gegeben, an dem sich Identität über die Zeit ausweisen und bestätigen

8 Vgl. Schulz, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M./New York 1996; ders., Die Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur, Frankfurt/M. 2001.

9 Schmid, Wilhelm, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt/M. 1998; ders., Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt/M. 2000; Foucault, Michel, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit Bd. 3, Frankfurt/M. 1986; Nehamas, Alexander, Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault, Hamburg 2000.

10 Vgl. dazu auch Ricœurs Satz: „Einen Körper zu besitzen ist das, was eine Person ausmacht“; Paul Ricœur, Das Selbst ist ein Anderer, München 1989, 46.

lässt. Nicht von ungefähr haben körperbezogene Identifikationsmerkmale in der Sicherheitspolitik (biometrische Daten in Personalausweisen) ebenso Konjunktur wie Körperkult (Tattoos, Piercing, Schönheitsoperationen, Bodybuilding) und körperbezogene Impulse in vielen geisteswissenschaftlichen Disziplinen (Feminismus,¹¹ materialistische Theologie/Philosophie,¹² Kulturwissenschaften). Ob der Körper allerdings der Stoff ist, auf und aus dem man Identität aufbauen und festhalten kann, erscheint fraglich angesichts der Tatsache, dass die körperlichen Markierungen kaum ausreichen, das zu beschreiben, was wir intuitiv mitmeinen, wenn wir von menschlicher Identität sprechen. *Identifizierung* im Sinne einer physikalischen Beschreibung stellt in unserer Denk- und Wahrnehmungstradition kaum ein Problem dar – das lässt sich mit wenigen messbaren Daten auf einem Personalausweis zusammenfassen. Jeder Mensch wäre aber zu Recht empört, wenn man seine *Identität* darauf reduzierte und von seinem (inneren) Wesen, seiner Ausstrahlung und seiner Biografie schwiege.

2. Der Leib

Identität in ihrem existenziellen Vollzug wäre deshalb wohl besser am *Leib* des Menschen zu verorten; am Leib, der anders als der Körper nicht die reduktionistische Summe physikalischer Sinnesdaten wie Größe, Gewicht, Geschlecht, Hautfarbe u. ä. umschließt, sondern das, was in der Tradition der Romantik sowie in den Ganzheitslehren¹³ des 19.

11 Vgl. Butler, Judith, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt/M. 1997.

12 Vgl. Buchholz, René, Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt 2001; Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh 2005.

13 Vgl. Harrington, Anne, Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren: Vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung, Reinbek 2002.

und 20. Jahrhunderts als *Gestalt*¹⁴ zum Ausdruck gebracht wird und sich an biblische Terminologie anlehnt: „Das ist mein Leib“ (1Kor 11,24); „Auferstehen wird ein unverweslicher Leib“ (1Kor 15,44). Nicht von ungefähr ist die Rede vom Leib in unserer Sprache ein wenig abhanden gekommen; es fehlt uns die Sprache und die Wahrnehmung, um uns selbst in diesem mehr als Körperlichen zu thematisieren. Aber der Begriff des Leibes¹⁵ scheint doch geeignet, dem gängigen Sprachgebrauch völlig zuwider, den inneren Raum einer Person (z. B. inneres Wesen, Werte, Einstellungen, Geist, Seele) und den äußeren Raum einer Person (z. B. Ausstrahlung, Aura, Auftreten, Äußerung) hinreichend zu beschreiben.

Der Leib, in dem ein Mensch zu seiner Gestalt¹⁶ findet, umfasst seine äußere (körperliche) Erscheinung¹⁷ und ebenso seinen Geist, sein „inneres Wesen“, was zusammen seine Persönlichkeit, seine Aura und in der Erstreckung über die Zeit seine (durchaus wechselhafte und doch eindeutig zuordenbare) Identität ausmacht.

Allerdings stellen Begriffe wie Biografie, Geist, Seele, Wesen oder Aura höchstens begriffliche Krücken dar. Sie muten subjektivistisch oder schlimmer noch: esoterisch an.¹⁸ Wir verfügen in unserer Tradition kaum über angemessene Theorien und Termini, sei es, weil sie in aktuellen wissenschaftli-

14 Vgl. hierzu Metzger, Wolfgang, *Gestalt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, 540–548; Buchwald, Dagmar, *Gestalt*, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 2, hg. von Karlheinz Barck u. a., Stuttgart 2001, 820–862.

15 Vgl. Kamper, Dietmar, *Körper*, in: Barck, Karlheinz u. a. (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 2001, 426–450; ders., „Körper“, in: Wulf, Christoph (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel 1997, 407–416; Belting, Hans/Kamper, Dietmar/Schulz, Martin (Hg.), *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*, München 2002.

16 Vgl. Hentig, Hartmut von, *Bildung. Ein Essay*, Darmstadt 1996.

17 Vgl. zu einer umfassenden Philosophie des Leibes Schmitz, Hermann, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, bes. 115–205.

18 Zum Problem vgl. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand* (Anm. 17), bes. 5–34.

chen Diskursen weitgehend ausgemustert wurden oder weil sie aufgrund mangelnder theoretischer Klarheit das Dasein einer Projektionswand führen, an die nach Bedarf angeheftet wird, was gerade beliebt.

3. *Die Seele*

Die Seele ist nur ein Teil des Menschen und doch so etwas wie der ganze Mensch. Auf mittelalterlichen Darstellungen vom Sterben sind die Seelen der Menschen als Miniaturausgaben dieser selbst zu sehen, die aus dem Körper/Leib des Menschen austreten und ihren Weg ins Gericht gehen. Einer (natur-)wissenschaftlichen Betrachtung ist die Seele heute allenfalls noch in Randdisziplinen wie der Psychoanalyse und Psychosomatik zugänglich – für den „Mainstream“ der Medizin besteht nach wie vor Unverständnis und Unzuständigkeit für die Seele – frei nach dem viel zitierten Diktum des Mediziners Rudolf von Virchow (1821–1902): „Ich habe schon viele tausend Leichen seziiert, ohne je eine Seele anzutreffen.“ Demgegenüber liefern Anthropologie, Theologie, Psychologie oder Moralphädagogik seit Jahrhunderten Beiträge zu einem Verständnis der Seele, die jedoch kaum Aufmerksamkeit über die jeweiligen Binnendiskurse hinaus erlangen. Obendrein stehen sie in der Praxis in der Gefahr, einer privatistischen Beliebigkeit übergeben zu werden, wo jede/r mit sich und ihrer/seiner Seele ausmachen möge, was nicht als objektive Daten intersubjektiv kommuniziert werden kann. Sollten wir also die Identität besser an der Seele statt am Körper festmachen? Der Körper ändert sich – von Selbigkeit kann hier nur in einem übertragenen Sinne die Rede sein angesichts der Tatsache, dass ein Körper erwächst, aufblüht und verwelkt, dass er verstümmelt oder verschönt werden kann, dass er aber in jedem Fall sterben muss. Im Gegensatz dazu sprechen wir traditionell von der Seele als einem stets selbst bleibenden Kern eines Menschen. Die Seele lässt sich als ein Kontinuum betrachten.

Der Leib bildet eine Instanz zwischen Körper und Seele; eine Instanz, die zwischen Außenwelt und Innenwelt, zwi-

schen Sein und Bewusstsein vermittelt. Der Leib ist dann der Ort, an dem Geist und Welt inkarnieren, sich einverleiben und hervortreten lassen, was einen Menschen zu dem macht, wer und was er wird und bleibt in dieser konkreten Welt. Der Leib ist aber wesentlich unanschaulich(er) als der Körper und bedient deshalb kaum unser Bedürfnis nach Identität im Sinne einer nicht nur individuell erfahrbaren Selbigeit, sondern einer intersubjektiv kommunizierbaren, von anderen erkennbaren und erkannten Selbigeit. Er bietet einen Ort des Übergangs und der Kreuzungen – Übergang von innen nach außen und vice versa, und Kreuzungen des Selbst- und des Fremdbezugs.¹⁹ Aber genau mit diesem Charakter des Übergangs und der Entgrenzung von Innen und Außen, von ich und Anderer scheint der Leib in den aktuellen Identitätsdiskursen, die auf Eindeutigkeit und Ichheit beharren, so unbrauchbar geworden zu sein, dass er auch sprachlich immer mehr aus der Aufmerksamkeit entschwindet.

Sollen wir also von der Seele als dem Ort der Identität sprechen? Einer Seele, die Menschen (zumindest zeitweise) innewohnt und sie zu dem macht, was sie dann ‚eigentlich‘ sind? Können wir durch die vielen Schichten des Äußeren zum Kern der Dinge und Menschen vordringen, ihre Seele gleichsam herauspräparieren, freilegen und auf solche Weise sichtbar und verstehbar machen? Sehr schön hat Ralph Kunz dieses Problem jüngst auf den Punkt gebracht: „Das Kernproblem bleibt also. Das innerste ‚Etwas‘ ist im Leib verborgen und offenbart sich nur mittelbar über seine Körperhülle. Es drängt nach aussen in Gesten, Worten oder anderen Formen der Äußerung. Allgemeiner gesagt: Jede Äußerung stammt ursprünglich aus einem Innenraum und wird über einen Zwischenraum durch Zeichenträger in einen anderen Innenraum vermittelt. Seelen wissen von anderen Seelen nur mittels deren Äußerung.“²⁰ Hier wird erneut deut-

19 Vgl. insgesamt Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M. 2000.

20 Kunz, Ralph, *Kernprobleme mit der Seele*, in: *Hermeneutische Blätter* 1/2, 2005, 6–11.

lich, dass es bei der Frage nach Identität vor allem um Artikulation geht, um das, was nach außen tritt und von anderen wahrgenommen werden kann.

Ein Problem der ganzen Rede von Identität scheint genau in diesem Punkt zu liegen: Unterstellt man einer einzelnen Person so etwas wie Identität – und es gibt in unserem alltäglichen Sprachgebrauch viele gute Gründe dafür –, dann ist diese wie Charakter, Geist oder Persönlichkeit zunächst eine Art Sammelbegriff für viele verschiedene Eigenschaften, die unter bestimmten Bedingungen ein Ganzes ergeben. Dieses Ganze liegt aber nicht als solches vor; es kann nicht gezählt, gemessen oder gewogen werden, sondern artikuliert sich in bestimmten Situationen, so dass andere Seelen oder Identitäten dieses Ganze erkennen und anerkennen. Dass diese Identität oder Seele aus dem Innern nach Außen tritt (so wie es im Austritt der Seele bei den Toten des Mittelalters ganz plastisch dargestellt ist), ist eher eine metaphorische denn eine anatomische Beschreibung. Das Innere war zur Zeit, als diese Seelenbilder vorgestellt wurden, medizinisch nicht einsichtig. Obduktionen oder Operationen gestorbener Menschen waren verboten. Ebenso wie man Gott in der Weite des Himmels nicht ansichtig wurde, so ließ sich die Seele des Menschen nicht sehen, aber sie musste tief in ihm drin stecken und den Kern seiner Geschöpflichkeit bilden. In der Hirnforschung wird mit den Begriffen „Geist“ oder „Bewusstsein“ nach menschlichen Dispositionen geforscht, die sich als „reduzierte Seelenanteile“ verstehen lassen, doch ob man mit der neurologischen Funktionalität, die sich in Magnetresonanztomographie abbilden lässt, das trifft, was der Begriff Seele will, erscheint mehr als fraglich. Wenn wir heute durch Operationen und bildgebende Verfahren bis tief in die molekularen Strukturen unserer Anatomie eindringen, so werden wir dort genauso wenig die Seele entdecken, wie der Kosmonaut Juri Gagarin bei seinem Flug durchs Weltall Gottes ansichtig wurde.

Wenn wir die Rede vom Innern, das nach Außen drängt als eine metaphorische Redeweise verstehen, dann müssen Vorstellungen wie die von Gagarin oder auch Virchow naiv erscheinen. Das Problem der Identität aber einfach ins Reich

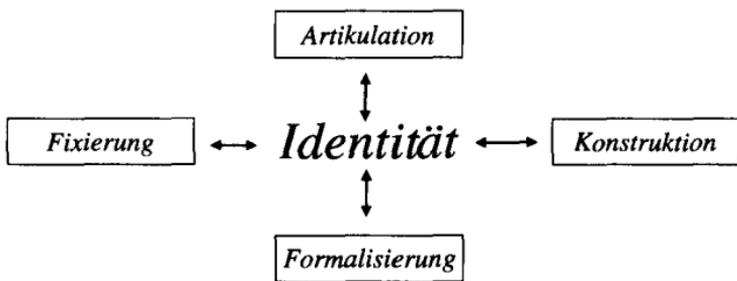
des Geistigen zu verlegen und seine materiale Basis zu vernachlässigen wäre allerdings nicht minder leichtfertig.

Aber auch in holistischen Anthropologien kann der Gegensatz von Körper und Geist nicht aufgehoben werden.²¹ Das heißt aber: Die Differenz von Körper und Geist lässt sich weder einseitig materialistisch (z. B. d'Holbach im 18. Jahrhundert) noch idealistisch (bes. Descartes im 17. Jahrhundert) auflösen und ebenso wenig holistisch überspielen. Auf das Thema personaler Identität gewendet bedeutet es, dass die Identität einer Person weder im Körper zu finden ist noch im Geist, dass auch ihr Zusammenspiel von Körper und Geist an seinen Schnittstellen (was gerade in der Hirn- und Bewusstseinsforschung untersucht wird) keine hinreichende Beobachtungsfläche bietet, um angemessen etwas über die Identität eines Menschen zu sagen. Die Bezogenheit von Vorgängen der Selbstwerdung und des Selbstseins auf Körper, Leib und Seele von Menschen ist aber unhintergebar. Wir schlagen vor, dies neben dem institutionellen Ort die existenziellen Vollzüge von Selbstsein und Selbstwerden zu nennen und zu reflektieren. Nicht der Körper, der Leib und die Seele zeigen, wer einer ist, sondern Körper, Leib und Seele sind *Medien der Artikulation von Identität*.

III. Identität im Spannungsfeld von Fixierung, Konstruktion, Formalisierung und Artikulation

Es scheint uns möglich, vier grundlegende Kategorien in der gegenwärtigen Diskussion über „Identität“ zu unterscheiden. Das Problem, mit dem die Diskussion ringt, ist nach unserer Ansicht nicht das Verhältnis von einheitlicher Identität und pluralen Identitäten, sondern das Verhältnis von fixierter, konstruierter, formalisierter und artikulierter Identität:

21 Vgl. Harrington, Die Suche nach Ganzheit (Anm. 13).



Bei den Kategorien der *Fixierung* und der *Konstruktion* von Identität geht es darum, wie sich die Identität von Menschen verdichtet – bis hin zur Überverdichtung und Festlegung von Identität in institutionellen oder leib-seelischen Zusammenhängen. Identität wird in diesem Kategorienpaar als etwas gesehen, was Menschen bewerkstelligen, herbeiführen oder festhalten können. Der Akzent liegt auf der aktiven Herausbildung (*Konstruktion*) und/oder dem Festhalten (*Fixierung*) von Identität. Fixierung geschieht dort, wo behauptet wird, Identität sei in einen spezifischen Lebenswandel eingelassen und verbinde sich mit einem besonderen Wertesystem. Die Fixierung von Identität birgt die Gefahr, das Leben einzelner und ihr Zusammenleben unbotmäßig zu normieren und in bestimmte Lebensformen hineinzupressen. Das hat nicht nur Bedeutung für die Wahrnehmung von religiösen und weltanschaulichen Fundamentalismen, sondern beispielsweise auch Konsequenzen für die Frage, was „Bildung“ zur Herausbildung einer Identität beitragen kann und darf. Kann schulische Bildung mehr sein als eine schlechte Kompensation, wenn ein Mensch von Haus aus keine Identität mitbringt? Wie viel Identitätsbildung gehört überhaupt in die Öffentlichkeit?²² Wie viel kann und muss demgegenüber der Familie und der Lebenswelt eines Menschen überlassen bleiben? Was soll geschehen, wenn die Lebenswelt als Identitätsquelle wegbriecht? Soll dann der Staat Identitäten verordnen?

22 Vgl. zu dieser Fragestellung Roothaan, Angela, *Personal Identity and the Question of Culture*, in: Heuser, Stefan/Ulrich, Hans G. (Hg.), *Pluralism in Europe – One Law, One Market, One Culture?*, Münster 2006, 242–253.

Oder soll die Wirtschaft Menschen im Sinne einer „corporate identity“ formen? Fragen wie diese zeigen die ganze Problematik und Abgründigkeit des Diskurses über Identität an.

Bei der Kategorie der *Formalisierung* geht es darum, dass im Zusammenleben unausgesprochen bleibt, was das Selbst von Menschen ausmacht. Der Akzent liegt darauf, dass sich Menschen gerade nicht im kontroversen Medium ihres Selbstseins im Bezug auf existenzielle und institutionelle Zusammenhänge, sondern im allgemeinen und egalisierenden Medium des Rechts begegnen. Auf die Vorteile, aber auch auf die spezifische Problematik dieses liberalen Modells, bei dem sich Menschen als Bürger auf der Ebene des übergreifenden Konsenses, nicht auf der Ebene dessen, was zu ihrem Selbst gehört treffen, wurde bereits oben hingewiesen.

Bei der Kategorie der *Artikulation* von Identität geht es darum, wie Menschen einander mitteilen, was zu ihnen gehört: woraus, womit und woraufhin sie leben. Identität wird in dieser Kategorie als etwas gesehen, was Menschen explizit und auf begrenzte Weise im Kontext von Institutionen und existenziellen Vollzügen widerfährt, und dem sie anderen gegenüber Ausdruck verleihen können. Der Akzent liegt darauf, dass das „Selbst“, das Menschen werden und bleiben, nicht stumm bleibt, sondern mitgeteilt wird.

Zwischen Fixierung, Konstruktion, Formalisierung und Artikulation von Identität spannt sich ein weites Feld unterschiedlicher Formen des Selbstseins und des Selbstwerdens auf. Die Kategorien der fixierten, der konstruierten, der formalisierten und der artikulierten Identität stellen ein kritisches Instrumentarium bereit, mit dem wir uns in diesem Feld bewegen können. An der Unterscheidung zwischen einer fixierten, einer konstruierten, einer unausgesprochenen, formalisierten Identität und einer kommunikativen, in der Begegnung zwischen Menschen aufscheinenden und für die gemeinsame Erkundung offenen Identität lässt sich aber gleichwohl zeigen, wie gefährlich und verheißungsvoll zugleich dieser Begriff in seinem Gebrauch ist. Es kommt auf ein ausgewogenes Verhältnis dieser vier Kategorien unter dem Vorrang der Kategorie der Artikulation an.

Damit bleibt die Aufgabe bestehen, *Identität zu artikulieren* (und eben nicht zu dekretieren bzw. in formaler Abstraktion zum Schweigen zu bringen). Menschen können nicht einfach sie selbst sein, sondern verhalten sich zu sich selbst als solche, die ein Selbst sind und ein Selbst werden. Identität ist etwas, das weder fixiert werden noch unausgesprochen bleiben kann, sondern das zu Menschen dringt und auf Artikulation angewiesen bleibt: Was von dem, der ich bin und die wir sind, wird uns im Medium der Verständigung präsent? Was von dem, der ich werde und die wir werden, kommt zur Artikulation? Was habe ich über mich gehört, was ich mir nicht selber sagen konnte? Teilen wir etwas mit, wenn wir „wir“ sagen, das wir nicht ausgehandelt haben, das uns nicht blind widerfährt, sondern das uns anvertraut ist? Solche Fragen führen in den vielgestaltigen Vorgang der Artikulation von Identität, der stets von Fixierung und Formalisierung bedroht bleibt, ohne aber aus deren Zusammenspiel herauszutreten und ohne verschiedene Grade an Verdichtung und Formalisierung auskommen zu können. Die Artikulation von Identität in ausgewogenem Verhältnis von Fixierung und Formalisierung führt in die Verständigung und gegebenenfalls in den Streit; das völlige Schweigen über Identität aber führt in die Indifferenz; die bloße Fixierung von Identität führt in die Etablierung von Freund-Feind-Schemata.

Der spezifisch evangelische Beitrag zu diesem Thema ist die Rede von dem Selbst, das Menschen durch das gewinnen, was Gott an ihnen tut: eine Identität *extra nos*, die wir nicht besitzen, sondern auf die hin wir geschaffen werden. Diese Rede von Identität setzt eine Transformation des Identitätsdiskurses voraus, die eine genuin evangelische Aufgabe im gegenwärtigen Identitätsdiskurs ist und die wir paradigmatisch an Bonhoeffers berühmtem Gedicht „Wer bin ich?“ studieren können.

IV. „Dein bin ich“ – Zur Transformation des
Identitätsdiskurses

In seinem Gedicht „Wer bin ich?“ vollzieht Dietrich Bonhoeffer eine eindrückliche Umkehrung der Frage nach Identität, die sich an der Veränderung der Sprachform in der letzten Zeile zeigt:

Wer bin ich?

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich träte aus meiner Zelle
gelassen und heiter und fest
wie ein Gutsherr aus seinem Schloß.

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich spräche mit meinen Bewachern
frei und freundlich und klar,
als hätte ich zu gebieten.

Wer bin ich? Sie sagen mir auch,
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer, der Siegen gewohnt ist.

Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?
Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?
Unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle,
hungernd nach Farben, nach Blumen, nach Vogelstimmen,
dürstend nach guten Worten, nach menschlicher Nähe,
zitternd vor Zorn über Willkür und kleinlichste Kränkung,
umgetrieben vom Warten auf große Dinge,
ohnmächtig bangend um Freunde in endloser Ferne,
müde und zu leer zum Beten, zum Denken, zum Schaffen,
matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?

Wer bin ich? Der oder jener?

Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?

Bin ich beides zugleich? Vor Menschen ein Heuchler

und vor mir selbst ein verächtlich wehleidiger Schwächling?

Oder gleicht, was in mir noch ist, dem geschlagenen Heer,
das in Unordnung weicht vor schon gewonnenem Sieg?

Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott.

Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!²³

Bonhoeffer vergleicht in diesem Gedicht zunächst das Bild, das andere von ihm zeichnen, mit dem Bild, das er von sich selbst hat. Diese Eindrücke ergeben weder in der Differenz noch in der Summe das ganze und tatsächliche Bild, mit dem ein Mensch identisch wäre und das Bonhoeffer von sich akzeptieren würde. Es gehört viel geistige und geistliche Widerstandskraft dazu, auf solche Antworten zu verzichten und den „Spott“ der verschiedenen Bilder auszuhalten. Auch die Leser dieses Gedichts sind gefordert, die Zeilen Bonhoeffers nicht leichthin mit seiner gänzlich übererforschten Biographie auszufüllen. Der Verzicht auf die Identitätsangebote der anderen und seiner selbst erfordert freilich ein enormes und widerständiges Vertrauen in Gottes Nähe durch alle Anfechtung hindurch. Dafür steht Bonhoeffer nun allerdings mit seinem Leben. Er hat sein Leben in der Erwartung gelebt, dass er das, was er ist, aus den Händen Gottes empfängt. Das rückhaltlose „Dein bin ich, o Gott“ ist dann keineswegs als verschobene und projizierte Ersatzidentität zu werten, sondern hier wird ernst genommen, dass Menschen ihr Selbstsein und ihr Selbstwerden durch Existenzialien und Institutionen hindurch im Leben mit Gott gewinnen. Die Pointe des Gedichts besteht darin, dass Bonhoeffer die Frage, wer er ist, nicht freischwebend beantwortet, und auch nicht allein dadurch schon beantwortet sieht, was andere über ihn sagen oder was er selbst von sich hält, sondern dass er sich wie die Beter der Psalmen mit dieser Frage an Gott wendet. Aus dem „einsamen Fragen“ wird das Gebet, und von Gott her

23 Bonhoeffer, Dietrich, *Wer bin ich?*, in: ders., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1977, 381f © Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random House.

kommt Antwort – oft durch die Worte der anderen hindurch, oft genug aber auch gegen sie. Bonhoeffer greift Gottes Antwort nicht vor, aber er verzichtet auch nicht auf die Frage, wer er sei. Er bleibt vielmehr in der Erwartung der Antwort Gottes, dem er sich anvertraut: „Dein bin ich, o Gott!“ Es ist die spiegelbildliche Antwort auf die Selbstvorstellung Gottes in der Einleitung des Dekalogs, Ex 20,2: „Ich bin JHWH, dein Gott“. Indem Bonhoeffer artikuliert, dass er Gott gehört, stimmt er in die Geschichte ein, die dieser Gott mit seinen Geschöpfen hat.

Hier endet das Gedicht. Bonhoeffer verzichtet darauf, seine Person im Licht dieser Geschichte der schöpferischen und befreienden Zuwendung Gottes zu interpretieren. Er lässt das Urteil über sein Selbst bei Gott. Nun sind die Leser gefragt und herausgefordert, das, was sie von diesem Gott, von seinen Geboten und Verheißungen, gehört haben, zu artikulieren. Können sie wie Bonhoeffer ihr Werden und Bleiben in die Hände Gottes legen?

Der spezifische Beitrag der evangelischen, am biblischen Zeugnis orientierten Theologie zum Identitätsdiskurs besteht darin, die Frage, wer ein Mensch ist, neu zu adressieren. Der bestirnte Himmel, die anderen Menschen, die Tiere und Pflanzen, die Welten, die wir konstruieren – sie alle geben auf diese Frage nur verzerrte Antworten. Entscheidend ist es, die Sprachrichtung wie Bonhoeffer zu verändern und von Gott die Antwort zu erwarten, die er schon gegeben hat („Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“; Jes 43,1) und noch geben wird („Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden . . .“, 1Joh 3,2). Diese Antwort des Einen, von der wir herkommen und auf die wir warten, fächert die wundervolle Pluralität der Identitäten auf. Es gab in der evangelischen Theologie immer wieder den Versuch, diese Erwartung abzukürzen und Jesus Christus als eine Art Erkenntnisprinzip des Selbst einzusetzen. Es ist an diesem Punkt heilsam, auf Bonhoeffers Gedicht zu hören. Bonhoeffer behauptet nicht, dass er weiß, wer er ist, weil er Jesus Christus kennt. Er sagt nur, zu wem er gehört: „Dein bin ich, o Gott!“ Er kann so reden, weil er von Christus herkommt, der solches betet. Im Kontext

dieser Herkunft bleiben Menschen dabei, ihr Selbst dem Gott entgegenzustrecken, der sich ihrer annimmt. So bleibt „Identität“ in ihrer existenziellen und institutionellen Praxis erwartungsvoll offen für Gottes schöpferische Zuwendung zum Menschen.