



IDENTITÄT. MACHT. VERLETZUNG.

RASSISMUSKRITISCHE THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN



INHALT

Vorwort	SEITE 3
Prof. Dr. phil. Paul Mecheril: Mut zur Erkenntnis	SEITE 6
Prof. Dr. Albrecht Grözinger: Identität – das Eigene und das Nicht-Eigene. Eine Spurensuche in der christlichen Tradition	SEITE 8
Prof. Dr. Yael Kupferberg: Reflexionen zum Begriff der Identität	SEITE 13
Dr. Max Czollek: Position statt Identität	SEITE 21
Prof. Dr. Katharina von Kellenbach: Schuld und Identität. Impuls für eine Andacht zum Thema Identität	SEITE 25
Dr. Christian Staffa, Dr. Thomas Geier, Dominik Gautier, Mehmet Can: Schule als Projektionsraum	SEITE 35
Timo Versemann: Identität und Digitalität	SEITE 38

VORWORT

DR. CHRISTIAN STAFFA, STUDIENLEITER, EVANGELISCHE AKADEMIE ZU BERLIN, **ALINE SEEL**, PFARRERIN, INSTITUT KIRCHE UND JUDENTUM, HUMBOLDT-UNIVERSITÄT BERLIN, **NINA SCHMIDT**, NETZWERKKOORDINATION VON NARRT, EVANGELISCHE AKADEMIE ZU BERLIN, **DOMINIK GAUTIER**, WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER, CARL VON OSSIETZKY UNIVERSITÄT OLDENBURG, **DR. RAINER MÖLLER**, WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER, PÄDAGOGISCH-THEOLOGISCHES INSTITUT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IM RHEINLAND

Ein Gespenst geht um in Europa. Es stellt keine neue Erscheinung dar, aber für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der sich die meisten europäischen Demokratien einig schienen, dass Nationalismus und völkische Ideologien ihre gewaltförmigen Konsequenzen hinreichend belegt hatten, ist dies ein relativ junges Gespenst. Auch wenn es nie ganz verschwunden war, in dieser Massenhaftigkeit war es doch nur wenigen vorstellbar. Dieses Gespenst ist für die Kirchen eine große Herausforderung. Einerseits sind sie verstrickt in die Geschichte jener gewaltförmigen Ideologien, andererseits befinden sie sich in einem Lernprozess, Theologie so zu denken, dass sie Gleichheit, Freiheit, Geschwisterlichkeit und der Anerkennung der Unverfügbarkeit Gottes und der Menschen dienen. Dieser Lernprozess drängt sich umso mehr dadurch auf, dass Ideologien der Ungleichwertigkeit in Gemeinden Fuß fassen – oder aber nie ganz verschwunden waren, wie viele Umfragen nahelegen. Mit dieser Broschüre möchten wir Menschen dabei unterstützen, dem Gespenst – sowohl grundlegend theologisch als auch sozialwissenschaftlich informiert – widerstehend zu begegnen.

Warum ist hierbei die Auseinandersetzung mit der Frage nach „Identität“ wichtig? Der Ruf nach nationalen, kulturellen und religiö-

sen Identitäten wird immer stärker. Aber auch die kritische Arbeit an weniger „reinen“ und starren Selbstbildern und Gesellschaftsvorstellungen schreitet voran. Im Zuge dieser Arbeit wird mit Recht betont, dass sich die Frage nach Identitätskonstruktionen – nationaler, kultureller, religiöser oder geschlechtlicher Art – nicht von der Macht- und Gewaltfrage trennen lässt. Gleichwohl ist es kaum sinnvoll, zu bestreiten, dass Menschen Selbstbilder entwickeln und diese auch zum Ausdruck bringen. Die Fragen, wer wir sind, wie wir geworden sind und wie wir sein wollen, sollten aber offen gehalten und kritisch bearbeitet werden. Das gilt besonders für die Frage nach kollektiven Selbstbildern. Die Sprache, die wir sprechen, macht uns vielleicht noch nicht zu Deutschen, aber doch zu Deutschsprachigen und bietet damit einen wichtigen Bezugspunkt zu Menschen, die dies auch tun. Der Glaube, den wir haben, lässt uns als Christ*innen, Juden, Jüdinnen, Muslim*innen oder als Humanist*innen und damit als einer Gruppe zugehörig verstehen. Allerdings schließt sich die Frage an: Wie lebst du dein Christsein, wie lebst du dein Mann-/Frau-/Transsein etc.? Keine dieser Bestimmungen bedeuten weltweit gleiches oder gar dasselbe. Diese Bestimmungen erlauben die Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Das

bedeutet aber nicht, dass alle diese „Selbstbild-Puzzleteile“ zu einem stimmigen Gesamtbild einer Identität zusammenkommen – weder in mir selbst, noch in der Außenwahrnehmung.

Der Identitätsbegriff kann emanzipatorischen Gehalt besitzen („Black Lives Matter!“), aber auch gewaltvolle Konsequenzen nach sich ziehen („Deutschland den Deutschen!“). Hier braucht es sorgsame Unterscheidungen. In dieser Broschüre geht es vornehmlich darum, den ausgrenzenden Gebrauch des Begriffs der „Identität“ kritisch zu beleuchten. Schließlich scheinen kollektive Identitätskonstruktionen in der Regel Selbstidealisierungen zu sein, die rassistische Bilder des „Gefährlichen“ oder „Rückständigen“ kreieren. Zum einen zur Sicherung der eigenen Macht und Vorherrschaft und zum anderen um die Diskriminierung der „Anderen“ plausibel erscheinen zu lassen. Diese Konstruktion von hierarchischen Bildern des „Eigenen“ und „Anderen“ durchzieht – gewaltvoll – das Leben vieler. Wie konfliktgeladen die Lage ist, lässt sich beispielsweise an den Aggressionen der „Verteidiger*innen“ des „christlichen Abendlandes“ erkennen.

Wegen ihrer starren und geschlossenen Konstruktionen und ihrer aggressiven Seite können aus Identitätspolitik geschaffene Identitätsbegriffe – etwas poetisch, aber treffend – als „Identitätsfestungen“ bezeichnet werden. Sie führen zu einem Verlust an eigener Freiheit bei gleichzeitig gefühltem Zuwachs an Sicherheit (auf Kosten der Sicherheit der Ausgeschlossenen). Am Ende münden sie – biblisch gesprochen – darin, Gottes Antlitz im Anderen nicht mehr wahrnehmen zu können. Denn der Blick richtet sich immer wieder auf einen selbst und

auf die „eigene“ Zugehörigkeit zu „meiner“ Nation oder „meiner“ Religion – und nicht auf die Anderen oder Gott.

Identität ist in diesem politisierten Kontext also weder ein „unschuldiger“ Begriff, noch ein biblischer oder christlicher. Er ist vielmehr ein Begriff der Unfreiheit. Identität beschreibt in vielen Fällen die Unfreiheit des „Eigenen“ und die Unfreiheit derer, die als „Andere“ markiert werden. In welcher Weise sind Theologie und Kirche mit ihrer Suche nach „Identität“ in solche Macht- und Gewaltdynamiken involviert? Welche Perspektiven gibt es in Religionspädagogik und Theologie, die das Reden von „Werten der Aufklärung“, von „Leitkultur“ und „Integrationsleistungen“ kritisch reflektieren und die möglicherweise Alternativen zu diesen Mustern bieten? In welcher Weise könnten Selbstbeschreibungen selbst- und gesellschaftskritisch vorgenommen werden? Die hier vorliegenden Beiträge nehmen diese Fragen auf und entwickeln sie weiter. Sie sind das Ergebnis einer Tagung mit dem Titel „Identität.Macht.Verletzung“, die im Oktober 2018 von *narrrt* (das Netzwerk für rassismuskritische und antisemitismuskritische Religionspädagogik und Theologie der Evangelischen Akademie zu Berlin) in Kooperation mit der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechts extremismus veranstaltet wurde. *

Paul Mecheril führt aus, dass Rassismus als Analysekatgorie ernster genommen werden sollte und plädiert für mehr Mut, sich nicht zuletzt auch mit dem eigenen Denken, Handeln und Fühlen auseinanderzusetzen und dieses darauf kritisch zu befragen, wo es Rassekonstruktionen des „Anderen“ bestärkt. *Albrecht Grözinger* nimmt die

Leser*innen mit auf eine Spurensuche nach „Identität“ innerhalb der christlichen Tradition: Dabei werden sowohl die gewaltförmigen wie auch die emanzipatorischen und befreienden Bewegungen von Identität verdeutlicht. Eine eindeutige Kritik des Identitätsbegriffes liefert *Yael Kupferberg*. Sie kritisiert die Festlegung von Individuen auf eine „festgezurrte“ Identität und verdeutlicht, dass das Bilderverbot gegen die Fixierung von Gottes- und Menschenbildern spricht. *Max Czollek* plädiert nicht für einen vollständigen Verzicht auf den Begriff der Identität, sondern schlägt eine Fokusverschiebung vor: An Stelle von Identität solle von Position und Positioniertheit ausgegangen werden. Dies führe zu einer neuen Beweglichkeit innerhalb der Debatte und ermögliche auch, sich von der Vorstellung von Identität als „Ganzheit“ zu lösen. Einen weiteren Aspekt zur Frage nach Identität fügt *Katharina von Kellenbach* hinzu. Sie nimmt Bezug auf den kollektiven Umgang mit der deutschen Schuldgeschichte und fragt, wie ein Umgang mit Schuld aussehen kann, bei dem Schuld nicht „abgewaschen“, sondern bewusst angeeignet und bearbeitet wird. Einen Blick auf die pädagogische Praxis wagen die Autoren *Christian Staffa*, *Thomas Geier*, *Dominik Gautier* und *Mehmet Can*. Sie beleuchten in zehn Thesen kritisch das Misslingen von Bildungsprozessen, das ihnen zufolge mit der tendenziell mangelnden Reflexion des Machtraums Schule zusammenhängt. Sie suchen nach produktiven Herangehensweisen an diese Problematik – zum Beispiel durch Bezugnahme auf die theologische Bedeutung von Ungewissheit. *Timo Versemann* legt den Fokus auf den digitalen Raum und die ihm spezifischen Aushandlungen. Er greift

das „Nicht-Perfekte“ als theologische und religionspädagogische Herausforderung des digitalen Raums auf und setzt dies in Beziehung zur Identitätsarbeit von Nutzer*innen verschiedener Social-Media-Plattformen, auf denen starre Konstruktionen aufgelöst und fluide Identitäten erprobt werden. Eine Andacht zum Thema Identität soll nachdenklich werden lassen. Sie versucht in Form einer Zitatcollage, das Offene zu stärken und das Geschlossene meditativ aufzubrechen. Als Meditation und Anregung können auch die einzelnen Zitate innerhalb der Artikel, die Auseinandersetzungen, die Fragen, das Wohl- und Unwohlsein noch weiter tragen.

Wir sind der Auffassung, dass sich alles biblische und theologische Trachten gegen die selbstverordnete und Andere bedrückende Unfreiheit auf die Offenheit richtet, die im Hier und Jetzt gesucht werden sollte. Glaubenspraxis an sich kann nie als geschlossen verstanden werden. In der Glaubensperspektive erkennen wir uns selbst niemals als vollendet, sondern sind und werden erkannt. Auch ist unser „Sehnsuchtsort“ – biblisch-paradox gedacht – nicht von dieser Welt, wenn auch doch in dieser Welt. Die Bitten und Forderungen, die Wegweiser, die Torah, und die sie interpretierenden Evangelien und Briefe zielen auf die Unterbrechung herrschaftsförmiger Selbst- und Weltbilder – und weisen, so schwer dieser Weg auch sein mag, ins Offene.¹

¹ Vertiefend wird dies auch diskutiert bei: Staffa, Christian (2018): Populismus und Radikalisierung. Das christliche Abendland – als populistisches und sich radikalisiertes Muster gesellschaftlicher Selbstbeschreibung und Versuche biblischer Gegenbilder, in: epd Dokumentation 41/2018, S. 4-11.

MUT ZUR ERKENNTNIS

PROF. DR. PHIL. PAUL MECHERIL, PROFESSOR FÜR MIGRATION UND BILDUNG AM INSTITUT FÜR PÄDAGOGIK DER CARL VON OSSIETZKY UNIVERSITÄT OLDENBURG UND DIREKTOR DES DORT ANSÄSSIGEN CENTER FOR MIGRATION, EDUCATION AND CULTURAL STUDIES

In der deutschsprachigen Sozial- und Erziehungswissenschaft galt Rassismus lange nicht als seriöse Analysekategorie, die Auseinandersetzung mit gegenwärtigem Rassedenken bestenfalls als marginal relevant. Der vorliegende Text skizziert, was Rassismus als Analysekategorie meint und plädiert für den aufklärerischen Mut, sich mit nicht zuletzt dem eigenen Denken, Handeln und Fühlen auseinanderzusetzen und dieses kritisch darauf zu befragen, wo es Rassekonstruktionen und Konstruktionen der Anderen bestärkt.

Auch heute noch tun sich weite Teile der Sozial- und Erziehungswissenschaft, aber auch der politischen Bildung und der Schulpädagogik, schwer, „Rassekonstruktion“ als Analysekategorie zu verwenden – obwohl rassistische Gewalt seit Jahrzehnten geltende Normalität ist, Hate Speech Konjunktur hat, trotz der verbreiteten hohen Zustimmung zu rassistischen Figuren der Begründung einer Grenzpolitik, die täglich Menschen sterben lässt, und trotz des NSU-Komplexes. Die Weigerung, Rassismus als Analysekategorie der Gegenwart ernst zu nehmen, hat einen Leerraum bewahrt, der der Wirksamkeit des Rassedenkens und -fühlens dienlich war und ist.

Rassismuskritik erklärt Gewalt gegen natio-ethno-kulturell kodierte Andere nicht mit Abstiegs- oder Desintegrationserfahrungen und -ängsten in „der Bevölkerung“. Sie verweist vielmehr darauf, dass der Umstand, dass

Abstiegs- oder Desintegrationserfahrungen zu rassistischen Handlungen und Affekten führen, selbst erklärungs-würdig ist. Das Rassedenken und -fühlen wirkt über Mediendiskurse, ökonomische Strukturen, Schulbücher, politische Verlautbarungen, familiäre Narrationen („Opa war kein Nazi“) und dominanzkulturelle Hintergrundannahmen als gesellschaftliche Normalität in der Mitte der Gesellschaft.

Rassismus ist eine Analysekategorie, die gewöhnliche gesellschaftliche Strukturen und kulturelle Phänomene untersucht. Alltagsrassismus, der sich zum Teil unbewusst und gewissermaßen hinter dem Rücken der – auch pädagogischen – Akteure ereignet, ist durch zwei Momente gekennzeichnet: Erstens wird durch Rückgriff auf diffuse Konzepte wie Kultur, Ethnizität oder auch Religion eine Art essenzielle Differenz im Wesen des Menschen geltend gemacht. Zweitens wird diese natio-ethno-kulturelle Differenzkonstruktion als Erklärung und Legitimation dafür verwendet, „die Anderen“ schlechter zu behandeln.

INSTRUMENTE ENTWICKELN

Erstes Ziel, um Attraktivität, Sinn und Funktionalität der Verwendung rassistisch gegründeter Schemata zu verändern, muss deshalb sein, analytische Instrumente und den durchaus aufklärerischen Mut zu entwickeln, erstens die rassistische Grundierung bestimmter Sozial- und Humandifferenzierungen überhaupt erst zu erkennen und zweitens Alternativen zu diesem Denken zu entwickeln.

Rassismus hat Konjunktur, wenn eine bestimmte, auch von „Rassekonstruktionen“ stabilisierte Ordnung infrage steht. Gerade in Zeiten, in denen – nicht zuletzt durch postkoloniale Migrationsbewegungen – die gegebene (welt-)gesellschaftliche Ordnung ins Wanken gerät und damit auch die symbolische und materielle Vorrangstellung des Westens und (des weiß imaginierten) Europas angezweifelt wird, tritt interaktive, strukturelle und institutionelle Gewalt vermehrt auf: gegen jene, die die Legitimität dieser Ordnung – etwa des Beharrens auf „unseren“ Wohlstand – und ihre Funktionalität – etwa von Grenzkontrollen – infrage stellen. Geflüchtete beispielsweise machen deutlich, dass Europas symbolischer („wir sind zivilisiert“) und materieller („Autofahren und der Zugang zu trinkbarem Wasser stehen uns zu“) Vorranganspruch mindestens auf moralischer Ebene fraglich ist. Die im Rahmen des Rassedenkens und -fühlens über lange Zeit erprobte und eingeübte Herabwürdigung und Dämonisierung der Anderen ermöglicht, dass in der Krise des Vorranganspruchs dieser bestehen bleibt und damit auch die global-lokale Ordnung. Direkte und indirekte Infragestellungen dieser Ordnung werden verhindert. Zum Beispiel indem die Boten der Botschaft von der Ungleichheit in der Welt – von der Europa und auch Deutschland sich recht gut nähren – politisch und alltagskulturell mit Blick auf etwa ihr vermeintlich terroristisches oder sexuelles Gefährdungspotenzial diskreditiert werden. Rassekonstruktionen sind – wir beobachten es täglich in Äußerungen europäischer Politiker, aber auch im Lehrerzimmer, auf der Straße, im Fußballstadion und erfahren es zuweilen am eigenen Leib – in dieser Kreditpraxis ein probates Mittel.



IDENTITÄT – DAS EIGENE UND DAS NICHT-EIGENE. EINE SPURENSUCHE IN DER CHRISTLICHEN TRADITION

PROF. DR. ALBRECHT GRÖZINGER, PROFESSOR FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE, UNIVERSITÄT BASEL

*Albrecht Grözinger nimmt die Leser*innen mit auf eine Spurensuche der Identitätskonstruktionen innerhalb der christlichen Tradition. Dabei verdeutlicht er eindrucklich welche Bewegung die Konstruktionen von Augustinus, Meister Eckhart und Martin Luther vereint: Das Ich ist nicht Ich im Selbstbezug, sondern nur in der Beziehung auf ein Anderes hin. Über Levinas zu Henning Luther, der die vorerst letzte Station auf Grözingers Spurensuche ist, werden die Ausführungen noch facettenreicher. So begreift Henning Luther Religion als kritische Gegenbewegung zu einer Identität die in sich selbst ruht. Die Frage ob es sinnvoll sei, an dem Begriff der Identität festzuhalten beantwortet Grözinger mit einem entschiedenen: Es ist facettenreich.*

Auf der Suche nach der Identität und ihrer Struktur in der christlichen Tradition ließe sich letztere auch mit „abendländischer Tradition“ benennen. Der Begriff des Abendlandes ist hoch ambivalent. In die Geschichte des „Abendlandes“ ist viel Gewalt gegen andere Menschen (vor allem Minderheiten) eingeschrieben. Gleichwohl darf dieser Begriff nicht dem gegenwärtigen Rechtspopulismus überlassen werden. „Abendland“ ist zu verstehen als eine Mixtur aus der vorchristlichen Antike, dem Judentum und dem Christentum. Diese kulturelle Mixtur wurde dann von der Aufklärung im 17. Jahrhun-

dert noch einmal reformuliert. Insofern haben die Rechtspopulisten keinerlei Recht, den Begriff des Abendlandes für sich in Anspruch zu nehmen. Er signalisiert so ziemlich in allem das Gegenteil von dem, für das der Rechtspopulismus heute in Europa steht. Er verwendet den Begriff dazu, andere auszuschließen, eine exkludierende europäische Identität zu stiften. Hier dagegen soll gezeigt werden, dass in die christliche Tradition eine ganz andere Form von Identität eingezeichnet ist – nämlich eine Identität, die sich nicht durch exkludierenden Selbstbezug, sondern durch die Beziehung auf ein Anderes herausbildet.

Begonnen werden soll mit dem Theologen Aurelius Augustinus, der an der Schwelle von der Antike zum Mittelalter steht. Augustinus schreibt seine „Bekenntnisse“ (Confessiones). Und er weiß dabei, dass er nicht so einfach über sich reden kann. Er weiß, ich mache das angesichts eines Anderen – Gott. Jetzt sind wir im Bereich der Theologie. Ich muss also, wenn ich über mich rede, aus mir heraustreten, mich an ein Anderes wenden, an – wie Augustinus sagt – den Schöpfer, der Himmel und Erde geschaffen hat. Und erst, wenn ich mich aus mir heraus begeben habe, kann ich wieder zu mir zurückkehren. Identität ist bei Augustinus eine Bewegung. Identität entsteht nicht dadurch – und das ist das, was so zentral ist –, dass ich bei mir bin und bei mir bleibe, sondern Identität entsteht erst in dem Augenblick, in dem ich aus mir

herausgehe, dort etwas anderes erfahre –in diesem Fall Gott als den Schöpfer – und dann wieder zu mir zurückkehren kann.

An einer späteren Stelle heißt es: „Du, Gott, warst mir näher als mein Innerstes.“² Im Zusammenhang mit dieser Spurensuche ließe sich sagen: Du, Gott, warst mir näher als meine Identität. Also bereits bei Augustinus, bei diesem an der Schwelle zwischen Antike und Mittelalter stehenden Theologen, ist Identität nur in der Brechung denkbar: Ich gehe aus mir heraus, und Identität entsteht gerade nicht dadurch, dass ich mich auf mich selbst fixiere, dass ich alles andere aus mir ausschließe (die Exklusionsidentität), sondern ich bin nur bei mir, wenn ich den Umweg über ein Anderes nehme. Und erst so entsteht für Augustinus, im theologischen Kontext, Identität.

Diese Bewegung wird dann in der Mystik des Mittelalters aufgenommen. Meister Eckhart, einer der herausragenden christlichen Mystiker, sagt: „Wer werden will, was er sein soll, der muss das abstreifen, was er heute ist.“³

Der mystische Dreischritt: Ich verharre in mir – das wäre jetzt wieder der Ausgangspunkt von Augustinus –, und dann der Ausgang, also das, was die mystische Reise heißt, die dann das Ziel hat – die Vereinigung in Gott. Aber, und jetzt kommt der springende Punkt bei Meister Eckhart: Ich kehre dann wieder zurück. Der Begriff der Rückkehr ist bei Meister Eckhart ein ganz wichtiger Begriff. Hier ist die glei-

che Denkfigur zu finden: Ich bin nicht bei mir, indem ich das bin, was ich jetzt bin, sondern es muss eine Bewegung stattfinden, also das, was in diesem Kontext die mystische Reise ist, und erst, wenn ich aus mir herausgegangen bin, habe ich die Möglichkeit, wieder zu mir zurückzukehren.

Martin Luther spitzt nun im reformatorischen Kontext im Grunde die gleiche Figur noch einmal zu: Gott tritt zwischen mich und mich. Paul Gerhard nimmt dies in einem Choral auf:

*Wenn ich einmal soll scheiden,
so scheide nicht von mir!
Wenn ich den Tod soll leiden,
so tritt du dann herfür!
Wenn mir am allerbängsten
wird um das Herze sein,
so reiß mich aus den Ängsten
kraft deiner Angst und Pein.*

Es ist die Angstsituation, die Angst vor dem Tod, die Paul Gerhard hier anspricht. Und er sagt: Gott, dein Bild, tritt zwischen mich und meine Angst. Man könnte sagen, die Angstsituation ist eigentlich die Situation der absoluten Identität. Es passt nichts zwischen dich und irgendetwas anderes. Und hiergegen setzt Paul Gerhard diese Figur: Nein, dein Bild tritt zwischen mich und meine Angst und befreit mich von meiner Angst.

Martin Luther, der sehr stark von Augustinus und von Meister Eckhart beeinflusst war, radikalisiert im Grunde diese Sicht auf den

² Augustinus Confessiones III,6,11.

³ Landauer, Gustav (1903): Meister Eckhart Mystische Schriften, Berlin.

Menschen, indem er einen in der Theologie gebräuchlichen Begriff übernimmt und ihn zugleich zuspitzt. Im Grunde ist der „natürliche Mensch“, wie es bei Luther heißt, der in sich selbst verkrümmte Mensch, der *Homo incurvatus in se ipse* – also der Mensch, der seine Identität ausschließlich über Selbstbezug herstellt. Und Luther sagt, dass genau das die Art und Weise ist, wie der Mensch sich nur verfehlen kann. Unsere Natur ist so tief auf sich selbst hin verkrümmt, dass sie nicht nur die besten Gaben Gottes an sich reißt und sie damit missbraucht. Er trennt sich dadurch nicht nur von seinem Mitmenschen, sondern im Grunde auch von sich selbst. Dafür steht bei Luther an der Stelle ein hochproblematischer Begriff, der Begriff der Sünde. Sünde hat für Luther kaum eine moralische Konnotation, sondern Sünde ist der Mensch, der ausschließlich durch Selbstbezug seine Identität herstellt.

Mit einem großen Sprung kommt jetzt Emmanuel Levinas, einer der ganz großen abendländischen Denker, in den Blick. Angesichts der Shoa radikalisierte Levinas diesen Gedanken, der in der christlichen Tradition sehr stark entwickelt war. Vor dem Hintergrund der Erfahrung der Shoa entwickelt er seine These, dass der Mensch im Grunde nur Mensch sein kann, wenn er sich radikal vom Anderen her definiert: „Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wahrgenommen werden. Die Begegnung des Anderen besteht darin, dass ich ihn nicht besitze. In der Berührung durch den Anderen vollzieht sich erst die Subjektivität des Subjekts.“ Der Andere kommt von außen auf mich zu und begegnet mir im Antlitz. Ich kann mich diesem Antlitz

nähern, es aber nicht vereinnahmen. Das ist mehr als Willkommenskultur, was Levinas hier ausdrückt.

Auf der Spurensuche ist Henning Luther die vorerst letzte Station. Henning Luther, der praktische Theologe, der seinerseits sehr stark von Levinas beeinflusst war, ist für unsere gegenwärtigen Diskurse von großer Bedeutung. Diese Figur, die die Vordenker Augustinus, Meister Eckhart und Martin Luther gedacht haben, ist von Henning Luther in unsere aktuellen Diskurse und Begriffe hineingezeichnet worden.

Zunächst einmal setzt sich Luther von zwei Verständnissen von Religion ab, wie sie gegenwärtig im Diskurs sehr populär sind. Nämlich auf der einen Seite die Religion als Beruhigungsfaktor, also in der berühmten Formulierung von Karl Marx aus den Feuerbach-Thesen: die Religion als „Opium des Volkes“ – übrigens nicht wie bei Lenin „für das Volk“. Religion ist im Grunde also dazu da, die Menschen stillzuhalten, sie zu beruhigen, sie ist „der Seufzer der bedrängten Kreatur“, so Karl Marx.

Das andere Verständnis wurde von dem Philosophen Hermann Lübbe in seinem Buch „Religion nach der Aufklärung“ formuliert: Religion als Kontingenz-Bewältigungspraxis. Das ist auch die Art und Weise, wie Religion bei Niklas Luhmann verstanden wird. Religion ist dazu da, die Kontingenzen unserer Welt, unserer Biografien, unserer Individualitäten irgendwie auszuhalten, zu deuten. Auch das ist sicher eine unbestreitbare Funktion von Religion. Henning Luther aber sagt, dass der Kern der Religion woanders sitzt. Im Gegensatz zu Marx und Lübbe versteht Henning Luther Religion als radikale Entsicherung.

Sie ist also eine kritische Gegenbewegung zu einer Identität, die in sich selbst ruht.

Henning Luther formuliert: „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen. Dies ist der Schmerz des Fragments. Andererseits ist jede erreichte Stufe unserer Ich-Entwicklung immer nur ein Fragment aus Zukunft. Das Fragment trägt den Keim der Zeit in sich, sein Wesen ist Sehnsucht, es ist auf Zukunft aus, in ihm herrscht Mangel. Das Fehlen der ihn vollendenden Gestaltung, die Differenz, die das Fragment von seiner möglichen Vollendung trennt, wird nicht nur negativ, sondern verweist positiv nach vorn.“⁴

Hier fallen einige Begriffe auf, die den gegenwärtigen Diskurs bestimmen. Der Begriff des Fragmentes ist genau der Begriff, den Henning Luther verwendet, um diese Bewegung, die hier versucht wurde nachzuzeichnen, auszudrücken: Ich bin nicht ich, indem ich mich nur auf mich selbst beziehe, sondern ich bin nur ich, wenn ich offen bin. Ich bin offen zu meiner Vergangenheit hin, davon bin ich geprägt. Mein Ich ist kein erratisches Ich oder ein Punkt, wie es das

etwa bei Descartes ist, sondern mein Ich kommt aus einer Geschichte her – bei Henning Luther darüber hinaus aus einer Verletzungsgeschichte. Aber es gibt eben auch die Gegenbewegung: Das Fragment hat eine Offenheit nach vorn, es versucht sich zu öffnen auf mögliche, ja, tastende, Schritte hin in die Zukunft hinein.

Macht es Sinn, an dem Begriff der Identität festzuhalten? Diese Frage bleibt zunächst ungeklärt. Wichtig hier war zu zeigen, dass es im Christentum ein Verständnis von Identität gibt, dass nicht über Exklusion funktioniert. Aber natürlich wurde im Verlauf der Christentumsgeschichte auch, und vielleicht sogar mehrheitlich, so etwas wie Exklusionsidentität praktiziert. Der Begriff der verletzlichen Identität könnte ausdrücken, dass Identität erst dann in Momenten oder in einer Bewegung entstehen kann, wenn ich mich auf Anderes beziehe und auf Anderes bezogen zu mir zurückkehre. Eine Bewegung, die nicht stehen bleibt, sondern im Grunde ständig weitergeht. Vor allem in der Bibel lassen sich viele Spuren dieser verletzlichen Identität finden, etwa die berühmten Gottesknechtslieder, die in jener Zeit alles andere als selbstverständlich waren. Der Schreiber, der die Gottesknechtslieder gedichtet hat, zeichnet den Knecht Gottes als einen verletzlichen, als einen hässlichen, als einen unansehnlichen Menschen. Und der Dichter war sich wohl bewusst, dass er gegen ein Mehrheitsbild des Göttlichen spricht. Die Gottesknechtslieder stehen für eine Identität, die über Identität nur spricht, indem sie die Verletzlichkeit des Menschen, des anderen Menschen und meiner selbst zu einem Kernelement des Identitätsbegriffes macht.

⁴ Luther, Henning (1992): Identität und Fragment, in: Ders.: Religion im Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart, S. 160-182.



**HASS
SCHADET
DER
SEELE.**

**HATE
HARMS
THE
SOUL.**

REFLEXIONEN ZUM BEGRIFF DER IDENTITÄT

PROF. DR. Yael KUPFERBERG, GASTPROFESSORIN FÜR ANTISEMITISMUSFORSCHUNG, TECHNISCHE UNIVERSITÄT BERLIN,
ZENTRUM FÜR ANTISEMITISMUSFORSCHUNG

In ihren Ausführungen kritisiert Yael Kupferberg die Festlegung von Individuen auf eine festgezurrt Identität. In „Ich werde sein, der ich sein werde“, verdeutlicht sie die zeitliche Permanenz der göttlichen Identität. Die Dimension der Zeit sei ihr zufolge das zentrale Moment Gottes, „der Ewige ist kein Bild“. Das Bilderverbot kommt einer Befreiung nah, der Fixierung von Gottes- und damit auch von Menschenbildern wird entgegengetreten. So plädiert sie schließlich für eine Dekonstruktion von „Identität“, auch der Mensch sei kein Bild, sondern Bewegung, Entwicklung und Wandlung.

Der bewusste Zugang zu uns selbst, die Lösung aus fremdbestimmten, unter Umständen schuldhaften Verstrickungen; das wäre ein progressiver Zugriff auf „Identität“ im persönlichen und im gesell-

schaftlichen Kontext. Es ist jedoch fraglich, ob dem Begriff der „Identität“ überhaupt analytisches und emanzipatorisches Potential innewohnt oder ob dieser Begriff nicht grundsätzlich affirmativ, essentialistisch ist. Als Bestand der „Alltagsreligion“⁵ wird „Identität“ potenziert: Hier fungiert „Identität“ als Synonym für den „Sinn des Lebens“, als „Subjektbegriff“, als „Äquivalent der Seele, Nation oder Kultur oder als Kollektiveinheit von Gruppierungen.“⁶ Ein progressiver Begriff rekurriert auf das Prozessuale, der allerdings epistemologisch unscharf bleibt. Ein regressiver Begriff beharrt auf „Substanz“⁷ und es drängt sich der Eindruck auf, das letzterer, anders als noch vor dreißig Jahren, beansprucht, den Diskurs zu dominieren.⁸ Als dringend erscheint es, „Identität“ zu überdenken, nämlich als Symptom des Zeitgeistes.⁹ Es scheint, dass wir in einem gesellschaftlichen Prozess begriffen sind, den ich

⁵ Siehe zu „Alltagsreligion“ Claussen, Detlev (2000): Aspekte der Alltagsreligion – Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen, (Hannoversche Schriften), Frankfurt am Main.

⁶ Kaufmann, Jean-Claude (2005): Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität, Konstanz, S.34f.

⁷ Siehe dazu Sascha Nicke der die Problematik von „Identität“ im Rechtspopulismus herausarbeitet: Nicke, Sascha (2017): Der Begriff der Identität, Bonn, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtspopulismus/241035/der-begriff-der-identitaet#footnode6-6>; „Der Identitätsbegriff fungiert im rechtspopulistischen Vokabular also häufig als Vermittler einer völkisch-nationalistischen Ideologie, in der eine klare

und eindeutige Lebenswelt entworfen wird. In dieser Lebenswelt sind die individuellen Rollen und Aufgaben sowie der Lebenssinn eines Einzelnen fest bestimmt. Prinzipien der Homogenisierung, Exklusion und Simplifizierung werden – mitunter im Zusammenhang mit einem rassistischen Weltbild – unter dem Begriff der Identität verborgen. Als Legitimationsrekurs dient eine Vergangenheit, die als „pseudotraditionelle“ [...] Welt selbst entworfen wird.“

⁸ Zur umfangreichen begrifflichen und systematischen Überprüfung von „Identität“ siehe: Jörissen, Benjamin (2000): Identität und Selbst. Systematische, begriffsgeschichtliche und kritische Aspekte, Berlin.

die Ikonisierung von Wirklichkeit nenne; die Aneignung von Welt durch das Bild. Die Präsenz des Bildes verschiebt das Wort, marginalisiert es möglicherweise sogar. Das wäre ein potenziertes *iconic turn*. Die semantisch-essentialistische Aufladung von „Identität“ als politisches Argument ist Teil dieses Prozesses.

IDENTITÄT UND BEWUSSTSEIN

Als die „Urform der Ideologie“ bezeichnet Theodor W. Adorno Identität.¹⁰ „Identität“ sei ein Begriff, der affirmativ auf das Prinzip des Tausches referiert, der Verdinglichung in die Hände spielt und gegen die sich der Philosoph theoretisch wehrte.¹¹ Identität „begreift“ einen Menschen. Begreifen ist wiederum ein dialektisches Tun: „Begreifen“ dient der Aufklärung. Andererseits übernimmt „Begreifen“ die Logik der Mathematik, der Statistik, der Kategorie, der Zahl, des Positivismus. Das Besondere wird dem Allgemeinen angeglichen. Es ist auf den Vergleich hin zugeschnitten. Davon ist „Identität“ Ausdruck eines (Nicht-)Bewusstseins von sich selbst, das mehr auf das Objektive hin orientiert ist; es ist das Äußere, das falsch Vorgestellte. „Rasse“, „Nation“, „Volk“ u. ä. m. sind Ausdruck eines Bewusstseins, das sich

der Entfremdung affirmativ hingibt, gegen das eigene Selbstgefühl das Falsche überhöht und in Aggression nach außen abgibt. Statt in Revision zu gehen, werden diejenigen angegangen, die diesen Glauben, dieses Festhalten an kollektive Zwänge und an die populären Aneignungen von Welt befragen, hinterfragen. Dieser mimetischen Aneignung von Welt liegt eine idolatrische Haltung zu Grunde. Das bildhafte Denken ist hier verankert; das Ich wird hingegeben an das fremde Objekt. Indes kann das Bewusstsein „nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“¹² Die Aufhebung, die Aufklärung von Idolatrie und damit die Aufhebung der Entfremdung wäre die politische Konsequenz. Die denkerische Aufhebung bestünde darin, Formen der Selbstentfremdung zu analysieren. „Die Kraft, die den Schein von Identität sprengt, ist die des Denkens selber: Die Anwendung seines ‚Das ist‘ erschüttert seine gleichwohl unabdingbare Form.“¹³

IDENTITÄT IST ETWAS ÜBERPERSÖNLICHES.

JA UND NEIN SIND NICHTS UNVERSÖHNLICHES.

(KÄPTN PENG, SOCKOSOPHIE)

⁹ Siehe dazu auch Wolfram Stender: „Fremd- und Selbstethnisierungen sind an der Tagesordnung und im Alltagsbewusstsein wie auch in der Medienöffentlichkeit ubiquitär. Ethnisierende, nationalisierende wie auch ›religionisierende‹ Selbstbilder mobilisieren antisemitische Feindbilder. Je nationaler, ethnischer, religiöser die Identitätsfrage beantwortet wird, desto antisemitischer fallen die Welt- und Selbstorientierungen aus.“ Stender, Wolfram (2013): Identitätszwang und Judenhass. Zur Gegenwart des Antisemitis-

mus, in: Psychologie und Gesellschaftskritik, 36/37(4/1), Lengerich, S.85-99, hier S.97.

¹⁰ Adorno, Theodor W. (1997): Negative Dialektik, in: Tiedemann, Rolf v. (Hrsg.): Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main, S.149.

¹¹ Siehe dazu Burger, Hotimir (1986): Anthropologie als Anhaltspunkt der Kritischen Theorie, in: hg. Honneth, v. Axel, Wellmer, Albrecht (Hrsg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin, S.179-192, hier S.185.

IDOLATRIE

Das Bilderverbot recurriert auf diese Entfremdung.¹⁴ In „Ich werde sein, der ich sein werde. [...] Ich werde sein“ (Schemot, 3:14,15) kommt die Fähigkeit der Wandlung in der Geschichte, eine zeitliche Permanenz der göttlichen Identität zum Ausdruck. Nicht das Bild, sondern das Überzeitliche, das/der „Ewige“, ist die Eigenschaft Gottes.¹⁵ Das Zeitliche impliziert also zum einen eine Permanenz des Göttlichen jenseits des geschichtlichen Wechsels ihrer Erscheinungen. „Ich werde sein, der ich sein werde“ als das doppelte Futurum des Verbs „sein“ in der ersten Person des Singulars, deren grammatikalische, jedoch nicht semantische Termini durch ein Relativpronomen verbunden sind¹⁶, verbalisiert zum anderen die unendliche Plastizität der Idee Gottes, seine Fähigkeit zur Verwandlung in der Geschichte. Gott enthält sich einer bildhaften, das heißt schon objektiv gewordenen, Identität. Überdies: Das Hebräische der Torah bevorzugt das Spiel der Signifikanten, während andere Sprachen, so das Griechische, auf der Logik der Signifikate besteht. Diese Grenzen sind nicht nur sprachliche. Im Gegensatz zur semantischen Festlegung durch Übersetzungen ist es das Ergründen eines neuen Sinns, das für die jüdische Tra-

dition einen bedeutsamen Zug der Offenbarung ausmacht – mit Konsequenzen sowohl für die Übersetzer als auch für den biblischen Text selbst: „Seit der Septuaginta bis zu den jüngsten Versuchen – von Luther über Mendelssohn bis hin zu Buber-Rosenzweig – haben sich alle Übersetzungen an dieser Grenze gestoßen, an der sich über die schlichte Vielheit der Sprachen hinweg die grundsätzliche Differenz zweier Sprachkonzeptionen zeigt: Die eine – und zwar die hebräische Konzeption – privilegiert das freie Spiel der Signifikanten, während die andere – nämlich die griechische Konzeption – auf der Logik der Signifikate insistiert.“¹⁷

Die Übersetzung der Schrift verständigt sich zwar auf einen Sinngehalt, dem Text jedoch wird seine Offenheit und Variabilität genommen. Auch im Tetragramm JHWH ist die spezifische Kombination von Buchstaben, aus denen sich im Hebräischen die drei Zeitformen des Verbs „sein“ in der dritten Person des Singulars fügen, zu finden: „HaJaH“ („er war“), HoWeH („er ist“), JiHiJeH („er wird sein“). „Ich werde sein, der ich sein werde“ – dieses doppelte Futurum, verweist auf die menschliche Erfahrung der Zeit, „also auf die Unvorhersehbarkeit einer Zukunft, die unzählige, immer neue Formen annehmen kann.“¹⁸

Siehe auch Zirfas, Jörg, Jörissen, Benjamin (2007): Phänomenologien der Identität: Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen, Wiesbaden, S.232-242.

¹² Marx, Karl, Engels, Friedrich (1969): Die deutsche Ideologie, in: Dies., Werke, Band 3, Berlin, S.9-530, S.26.

¹³ Adorno, Theodor W. (1997): Negative Dialektik, in: Tiedemann, Rolf v. (Hrsg.): Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main, S.152.

¹⁴ Das gilt zumindest für das idealistisch geprägte Judentum, ausgehend von Kant.

¹⁵ Siehe Mosès, Stéphane (2004): Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel, München, S.74.

¹⁶ Mosès: Eros und Gesetz, S.67.

¹⁷ Mosès: Eros und Gesetz, S.73.

¹⁸ Mosès: Eros und Gesetz, S.75.

Das zweite „Ich werde sein“ steht nicht im Zeichen seiner Identität mit dem ersten, sondern vielmehr als Zeichen seiner Differenz, denn das Ich, das Subjekt des Diskurses, „verzichtet hier zugunsten der Unendlichkeit von Figuren, die die Zukunft hervorbringen mag, auf jede Selbstidentifizierung.“¹⁹ „Ich werde sein, der ich sein werde“ werfe, so der Literaturwissenschaftler Mosès, die göttliche Idee ins Feld der Geschichte „dorthin, wo die Menschen ihr Schicksal leben; oder um es umgekehrt ausdrücken, sie setzt die Differenz in den Kern der Gottesidee selbst hinein.“²⁰ Das hebräische Relativpronomen „ascher“ („der“, „das“) ist keinesfalls die Markierung einer Identität, sondern vielmehr ein Merkmal der Differenz. In dieser Weise versteht auch die jüdische Tradition die Formel und der Talmud bietet folgende Deutung an: „Ich werde mit euch sein in dieser Prüfung, wie ich mit euch sein werde in den Prüfungen, die euch noch bevorstehen.“²¹ Die zeitliche Dimension, das/der Ewige, ist das zentrale Moment Gottes, der „Ewige“ ist kein Bild. Das korrespondiert auch im Übrigen mit der messianischen Bewegung als Bewegung, als Entwicklung, nicht als statisches Bild oder als Person/ Personifikation (die indes Jesu kennzeichnet²²). Die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die

¹⁹ Mosès: Eros und Gesetz, S.75.

²⁰ Mosès: Eros und Gesetz, S.75.

²¹ Berakhot 9b, hier zit. nach Mosès: Eros und Gesetz, S.75.

²² Siehe dazu Weber, Marc (2016): Christusbild: Grundfragen einer Christologie im Horizont des Iconic Turn in Auseinandersetzung mit der Christologie Hans Urs von Balthasars, Berlin, S.9.

in der konsonantischen Struktur des Tetragramms eingeschrieben ist, verweist auf eine „spezifische Form menschlicher Zeiterfahrung.“²³ Vor diesem jüdischen Kontext ist die Rede vom Bilderverbot und die Dekonstruktion von „Identität“ sinnvoll – auch der Mensch ist kein Bild, sondern Bewegung, Entwicklung und Wandlung; Leben.

BILDERVERBOT

Im Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen, zeigt sich ein Moment der Befreiung, da hier kein mimetisches Verhältnis eingefordert wird, keine Angleichung an das schon fremd gewordene Objekt, das theologisch begründet durch Hegel und ökonomisch von Marx übersetzt wurde. Hierin ist eine bedeutsame Leistung des Judentums begriffen – auch in einer säkularisierten Lesart: „Gott als Geist tritt der Natur als das andere Prinzip entgegen, das nicht bloß für ihren blinden Kreislauf einsteht wie alle mythischen Götter, sondern aus ihm befreien kann.“²⁴

Gott ist das absolut Andere. Das Judentum, zumindest in seiner nachkantianischen Prägung, verlange dem Menschen seine Fähigkeit zur Abstraktion ab; denn Gott ist absolut, er ist außerhalb des

²³ Mosès: Eros und Gesetz, S.75.

²⁴ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W. (1944): Elemente des Antisemitismus - Grenzen der Aufklärung, in: Dies. (1988), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main, S.177-217, hier S.201.

²⁵ Adorno, Theodor W. (2007): Vorlesung über Negative Dialektik - Fragmente zur Vorlesung 1965/66, Frankfurt am Main, S.15.

weltlichen Prinzips, und könne, wie die messianische Verheißung kündigt, aus dieser Weltlichkeit befreien. Der Mensch kann sich insofern aus einer falschen Identifikation mit dem Bestehenden befreien; die Haltung der Kritik an Welt ist möglich und impliziert dadurch die Möglichkeit der Veränderung. Die Insistenz auf die Identifikation von Subjekt und Objekt hingegen dränge den Menschen in ein Unbehagen. Dieses Unbehagen wird ideologisch verschleiert – auch im Begriff von Identität. Das Bilderverbot bildet insofern eine gedankliche Einstellung, es bildet den (philosophischen) Entwurf, der „nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern (...) gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhntheit, artikulieren will.“²⁵

Adorno schrieb in „Negative Dialektik“ 1966/67: „Identität des Selbst und Selbstentfremdung begleiten einander von Anbeginn: darum ist der Begriff Selbstentfremdung schlecht romantisch. Bedingung von Freiheit, ist Identität unmittelbar zugleich das Prinzip des Determinismus. Wille ist soweit, wie die Menschen sich zum Charakter objektivieren. Damit werden sie sich selbst gegenüber – was im-

²⁶ Adorno: Negative Dialektik, S.216.

²⁷ Personennamen sind in der Bibel stets Träger einer Bedeutung. Im Namen der biblischen Figuren ist ihre Geschichte, ihre Herkunft oder ihre Zukunft eingeschrieben. Der Name trägt eine „Wahrheit“ in sich, das heißt auch: einen Schöpfungsauftrag.

²⁸ Auch „adam“, „rot“ lässt sich von dem Wort „adam“ ableiten. Im Judentum ist Blut heilig, es wird mit Leben und mit Seele assoziiert und darf nicht verzehrt werden.

mer das sein mag – zu einem Äußerlichen, nach dem Modell der auswendigen, der Kausalität unterworfenen Dingwelt.“²⁶

Im Unbehagen verwirklicht sich die sich uneingestandene Ahnung von dem Betrug, der in der Angleichung ans Ding enthalten ist. Philosophisch begründet ist dieser Betrug in der Identifikation von Mensch und Gott. Das impliziert auch, dass Denken, dass theologische und philosophische Vorgaben mit der Praxis verbunden sind. Antisemitismus kann als ein Ausdruck davon gelten; nämlich als Symptom von Entfremdung, von Selbstverrat, von einem zugerichteten Selbst. In der Verehrung des Bildes, eines Fetischs, in der Verehrung der Endlichkeit, in der Verehrung eines Götzen hält sich der Mensch gefangen. Idolatrie verweigert eine Entwicklung.

ADAM

In „adam“ ist die Potentialität des Menschen angezeigt. In „adam“²⁷ konzentriert sich die Dimension des Verhältnisses von Mensch und Natur, Mensch und Erde. Von „adam“ (plural, übersetzt „Mensch“) leiten sich die Worte „dam“²⁸, „Blut“, und „adama“, „Erde“, ab. Der Mensch ist gleichsam eingebunden – er ist Natur, erschaffen aus Erde, wortwörtlich aus der „Erde vom Ackerboden“. Gott selbst haucht „adam“ „Lebensatem“ (hebräisch: „nishmat chajim“, „lebendige Seele“) ein. Die Vereinigung des Stofflichen und des Geistigen, als seelische und leibliche Wirklichkeit, macht den Menschen zum Menschen, so die biblische Vorgabe.²⁹ Hieran knüpft sich der universelle Gehalt, der sich in vielen Spielarten der Kulturen finden lässt. „Adam“ könnte als

Paradigma dienen, das der Partikularität eine radikale – wenn auch anthropologisch und damit verdächtig auch essentielle – universelle Konstanz entgegenhält; jedoch als „adam“.

DIASPORA

Bei der Ankunft im „Gelobten Land“ eröffnet Gott seinem Volk, dass es hier lediglich zu Gast sei. Das Land sei nicht der Besitz des Volkes, sondern „das Land ist mein. Ihr seid nur Fremdlinge und Gekuldete auf meinem Boden“ (Wajikra, 25:23). Auch hier ist eine Grenze markiert; selbst das versprochene, fruchtbare Land, das Gemeinschaften zum Leben benötigen und das im theologischen Narrativ so bedeutsam ist, bleibt eine Leihgabe. Auch hier hat die nationale Identifikation, das heißt eine Identifikation mit einem bestimmten Land, ihre Grenze. Historisch ist die jüdische Existenz von der Diaspora geprägt, es ist diese „jüdische Kondition“³⁰, die einer nationalen Konkrektion etwas entgegenhält. Sei auch der Blick nach „Zion“ gerichtet, sei auch die Sehnsucht danach in der Liturgie lebendig; das „Gelobte

²⁹ In „chaja“ („Tier“) ist hingegen das Wort „chaj“, „Leben“ begriffen, das Tier besitzt auch eine „nefesh chaja“, „lebendige Seele“; es besitzt jedoch keine intellektuelle Fähigkeit, so der mittelalterliche Gelehrte Moses ben Nachman. Tiere sind nicht für den menschlichen Nutzen erschaffen, sondern sie sind Teil der Schöpfung.

³⁰ Dan Diner, Vorwort, in: Mendels, Doron, Edrei, Arye (2010): Zweierlei Diaspora - Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt, Göttingen, S.7.

³¹ Sholem, Gershom (1995): Zwischen den Disziplinen, Frankfurt am Main, S. 294.

Land“ ist nicht allein der konkrete Staat Israel sondern auch universal Friede. Gershom Scholem verdeutlicht die Spannung jüdischer Existenz, die Sehnsüchte und Hoffnungen zwischen Pragmatismus und Utopie. 1918 formuliert Scholem in „95 Thesen über Judentum und Zionismus“, sie sind Walter Benjamin zugedacht: „Der nationale Begriff des Judentums führt nach Palästina, der jüdische nach Zion.“³¹ Die Spannung in der jüdischen Existenz besteht zwischen Partikularismus und Universalismus. Die Existenz in der Diaspora ist auch eine Entscheidung gegen ein nationales Paradigma. Kaum eine Existenz unterliegt nicht einem nationalen und politischen Götzendienst. Wohl aber obliegt es dem Menschen eine ethische Haltung, einen kognitiven Habitus gegenüber jeder Idolatrie einzunehmen und seine Mündigkeit zu reklamieren. Sigmund Freud schreibt 1938/39, dass „der Fortschritt in der Geistigkeit“ gerade darin begriffen war, dass die Juden ihres Landes beraubt waren.³² Das fundiert eine Ethik.

³² „Die Juden behielten die Richtung auf geistige Interessen bei, das politische Unglück der Nation lehrte sie, den einzigen Besitz, der ihnen geblieben war, ihr Schrifttum, seinem Werte nach einzuschätzen. Unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch Titus erbat sich Rabbi Jochanan ben Sakkai die Erlaubnis, die erste Torahschule in Jabne zu eröffnen. Fortan war es die Heilige Schrift und die geistige Bemühung um sie, die das versprengte Volk zusammenhielt.“ Freud, Sigmund (1939): Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: Mitscherlich, Alexander Ricahrd, Angela, Strachey, James (Hrsg.) (1974): Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Band IX, Frankfurt am Main, S.455-567, hier S.561.

NACHTRAG

„Identität“ führt nicht zur Emanzipation, sofern diese philosophisch radikal und damit universell gedacht wird. Noch weniger taugt der Begriff dafür, politische Theorie zu betreiben, progressive Entwicklungen voranzubringen. „Identität“ ist kein Begriff, den es als politisches Postulat zu verteidigen gilt; zu sehr ist der Begriff selbst verstrickt in den Prozess der Entfremdung. Indessen setze ich den Begriff der Ich-Stärke entgegen. Die Anerkennung des Selbst.³³ Freud spricht von der „klaren Bewußtheit innerer Identität“³⁴ (1926), die sich nicht etwa auf „Rasse“ oder „Religion“ stütze, sondern auf eine gemeinsame Bereitschaft, in der Opposition zu leben, und auf die gemeinsame Freiheit von Vorurteilen, die den „Gebrauch des Verstandes“ einschränken könne. Hier verweist Freud auf das Band hin, das den einzelnen Menschen mit den von seiner einzigartigen Geschichte geprägten Werten einer Geschichtsgemeinschaft verbindet. Judentum bedeutet für ihn Opposition, insofern es sich dem Bilderverbot verpflichtet. Das wäre eine jüdische Ausdeutung von „Identität“. Zu er-

³³ Mit Ich-Stärke bezeichnet die Psychoanalyse ein Ausmaß an Selbstbewusstsein und Selbstsicherheit, mit dem sich ein Individuum in den Aufbau seiner Ich-Identität einbringt bzw. einbringen kann. Merkmale einer ausgeprägten Ich-Stärke sind z. B. Aktivität, Kreativität, Entschlussfähigkeit, Sicherheit, Ausgeglichenheit, Toleranz (Köck, Ott, 1994, S.310). Siehe dazu Stangl, W. (2018). Stichwort: Ich-Stärke. Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik. <http://lexikon.stangl.eu/1961/ich-staerke/>

³⁴ Sigmund Freud an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith, 6. Mai 1926, zit. n. Gilman, Sander (1994): Freud, Identität und Geschlecht, Frankfurt am Main, S.49.

setzen wäre der weichere Begriff durch „Selbstverständnis“ – wenn überhaupt.

PHILOSOPHIE, WIE SIE IM ANGESICHT DER VERZWEIFLUNG EINZIG NOCH ZU VERANTWORTEN IST, WÄRE DER VERSUCH, ALLE DINGE SO ZU BETRACHTEN, WIE SIE VOM STANDPUNKT DER ERLÖSUNG AUS SICH DARSTELLEN. ERKENNTNIS HAT KEIN LICHT, ALS DAS VON DER ERLÖSUNG HER AUF DIE WELT SCHEINT: ALLES ANDERE ERSCHÖPFT SICH IN DER NACH-KONSTRUKTION UND BLEIBT EIN STÜCK TECHNIK.
(ADORNO, MINIMA MORALIA, ZUM ENDE)

ABSTRAKTION UND ESSENTIALISIERUNG – SICHERLICH SIND DIES NICHT DIE EINZIGEN WEGE, DIE GEGENWÄRTIG BESCHRITTEN WERDEN, UM CHRISTLICHE IDENTITÄT ZU FORMULIEREN. ...BEIDE POLE ABER ERSCHEINEN MIR NICHT NUR IN IHRER LEISTUNGSFÄHIGKEIT ZUR BESCHREIBUNG CHRISTLICHER IDENTITÄT BESCHRÄNKT, SONDERN GLEICHZEITIG IN THEOLOGISCHER HINSICHT UNTERBESTIMMT; DENN – KURZ FORMULIERT: AUF BEIDEN WEGEN WIRD CHRISTLICHE IDENTITÄT SELBST GEMACHT; FÜR BEIDE WEGE GILT:
„IDENTITÄTSBILDUNG IST ALLEMAL ICH-LEISTUNG [...].“
(ALEXANDER DEEG, LEBEN AUF DER GRENZE)

**MENSCHEN-
FEINDLICHKEIT
SCHADET
DER
SEELE.**

IM KESSEL DER KRIEGE GIBT ES KEINE GUTEN MENSCHEN UND KEINE

POSITION STATT IDENTITÄT

DR. MAX CZOLLEK, SCHRIFTSTELLER, BERLIN

Max Czolleks Ausführungen verweisen auf die Ambivalenz von Identitätskonstruktionen: Ihm zufolge seien sie zum einen wichtiges emanzipatorisches Werkzeug und Empowerment für Menschen, die nicht der Mehrheitsgesellschaft angehören. Zum anderen kreieren sie fortlaufend Ausschlüsse und hätten die Tendenz zu dogmatischen Zuschreibungen. Für eine zukünftige Auseinandersetzung schlägt Czollek vor, die Begriffe „Identität“ und „Position“ deutlicher voneinander zu trennen und verweist auf politische Diskurse, in denen vordergründig Identität verhandelt werde, de facto aber Positionen und Positioniertheit im Zentrum stehen. Der Fokus auf Position anstelle von Identität führe ihm zufolge zu einer neuen Beweglichkeit, die sich auch von der Vorstellung von Identität als statische Ganzheit lösen solle.

Der Frage nach Identitätspolitik liegt eine traurige Ironie zugrunde. Denn in der gegenwärtigen Situation wiederholt der Bezug auf deutsche Identität gerade jene Ausschlüsse, gegen die sich eine feministische, jüdische, migrantische, postmigrantische oder afrodeutsche Position ursprünglich zur Wehr setzte, als sie die Besonderheit und Nichtidentität der eigenen Perspektive betonte, um einer befürchteten „kulturellen Aneignung“ zuvorzukommen. Wenn wir mit diesem Bezug auf Identitäts- und Authentizitätsdiskurse nicht das Loch gegraben haben, in das wir mit der Zuteilung von Adjektiven fallen, dann haben wir zumindest einige Schaufeln besorgt.

In seinem 1994 erschienenen Essay „Against Identity“³⁵ argumentiert der US-amerikanische Publizist Leon Wieseltier, dass wir uns verabschieden sollten von der Vorstellung einer klar abgegrenzten, widerspruchsfreien Identität, wie sie zentral ist für gegenwärtige kulturpolitische Debatten. Stattdessen sollten wir uns stärker der inneren Fragmentierung bewusst werden, die jeden einzelnen von uns ausmacht. Identität ist Wieseltier zufolge also nicht nur ein Instrument, sich gegen die Funktionalisierung durch eine Dominanzkultur zu wehren. Sie ist zur gleichen Zeit auch monolithisch, dogmatisch und – das ist wichtig – zutiefst unironisch.

All das bedeutet indes nicht, dass der Bezug auf strategische Essentialismen von Seiten emanzipativer Bewegungen ein Fehler ist, sondern, dass sie als Instrumente bis zu einem gewissen Grad stumpf geworden sind für die Herausforderungen der Gegenwart – und zwar sowohl ihre Analyse als auch ihre Bewältigung. Ausgehend davon möchte ich für eine Trennung von *Identität* und *Position* plädieren. Denn erst diese Trennung ermöglicht einen präzisen Zugriff auf das, was wir im eigentlichen Sinne als Identitätspolitik bezeichnen sollten:

Wenn wir uns gegen bestimmte Rollen zur Wehr setzen, die uns als Muslim*innen, Juden*Jüdinnen, Ostdeutschen, Frauen, Schwulen

³⁵ Wieseltier, Leon (1994): Against Identity, in: The New Republic, 28.11. 94, <https://newrepublic.com/article/92857/against-identity>.

etc. zugewiesen werden, dann wehren wir uns eigentlich gegen bestimmte Zuschreibungen. Wir beziehen uns damit auf das Feld der *Position* und *Positioniertheit* als Jude*Jüdin, Schwarze*r, Frau, Schwuler usw., nicht auf unsere Identitäten. Im Gegenteil! Unsere Frustration entsteht erst in der Spannung zwischen Position und Identität, also der Festschreibung auf einen bestimmten Aspekt, der unter Strafe steht, eine Benachteiligung oder Funktionalisierung bedeutet, uns also einen Ort zuweist, über den wir nicht selbst entschieden haben.

Nimmt man diese Unterscheidung zwischen Identität und Position vor, dann wird deutlich, dass die Einführung von Kreuzen in bayrischen Behörden auf Anordnung des Ministerpräsidenten keine Identitäts-, sondern (symbolische) Positionspolitik ist. Dahinter steht, natürlich, die Konfrontation von christlicher und muslimischer Position. Aber die Gegenüberstellung verweist in diesem Kontext eben nicht auf einen Kulturkampf zweier religiöser Identitäten, sondern auf eine implizite innerdeutsche Aufwertung der christlichen Position.

Hier wie anderswo auch gilt: Die gegenwärtige Anordnung von christlich, pardon: christlich-jüdischer Positionen vis-à-vis der muslimischen Seite bedeutet keine Identitätspolitik im Sinne eines Kampfes unterschiedlicher Selbstbilder, sondern die Beschränkung individueller Identitäten auf ganz bestimmte Anteile, die zum Ausschluss anderer Anteile führen, die dieses Land und seine Bevölkerung mindestens ebenso prägen. Scheinbar en passant dezentrieren die Söderschen Kreuze die Stimmen derjenigen, die für einen säkularisierten Staat eintreten, wie er im Grundgesetz übrigens vorgesehen ist. Und wie ist

das mit denjenigen Christ*innen, die keine Lust auf Kreuze in den Behörden haben, die Religion für Privatsache halten, für die genau das zu ihrer Identität gehört? Einfach kein Thema mehr.

Gegen diese Beschränkung sollten wir uns gemeinsam zur Wehr setzen. Und sehr skeptisch sein, wenn die Apostel der christlichen und deutschen Kultur verkünden, es ginge ihnen um Identität. Das stimmt nicht. Das ist nur eine Position.

Derzeit ist es auch von links zunehmend selbstverständlich, Politik als Kampf zu denken. Chantal Mouffe mit ihrer Rede vom linken Populismus ist da nur die sichtbarste Vertreterin einer generellen Aufwertung der Rhetorik vom Antagonismus als ontologische Bedingung des Politischen. Bei einem Podium im Rahmen der Luxemburg-Lectures unterhielt Chantal Mouffe sich diesen Herbst in Berlin mit Katja Kipping, Vorsitzende der Partei Die Linke. Das Thema war linker Populismus, wobei sich die Diskussion überraschenderweise nicht um die Frage drehte, *ob*, sondern nur *wie* dieser Populismus zu organisieren wäre. In der Diskussion kamen die beiden immer wieder auf die Frage der Gegenüberstellung, also wie die Gruppe der Marginalisierten organisiert werden könnte, indem man sie gegen eine andere Gruppe, beispielsweise die Reichen oder die Wohnungsbesitzer*innen stellt.

Dagegen möchte ich einwenden, dass die Frage nach der strategischen Organisation von Konfrontation bereits die Akzeptanz des Kerns rechter Politiken bedeuten könnte: der Idee nämlich, dass Politik immer Kampf bedeutet und gar nicht anders gedacht werden kann.

Ich denke, auch ausgehend von meiner persönlichen Erfahrung, dass das zumindest nicht die ganze Wahrheit sein kann. Denken Sie an sich selbst: Wählen Sie vor allem gegen oder für eine Position? Denken Sie also an die AfD, wenn Sie beispielsweise die Grünen wählen? Ist Ihre Wahlentscheidung nicht doch eher das Desiderat aus sehr unterschiedlichen Einflüssen, von denen die Freund/Feind-Konstruktion nur einer unter vielen ist?

Der von türkischen Nationalisten ermordete armenisch-türkische Journalist Hrant Dink schrieb einmal: „Wenn du deine Identität nur durch ein Feindbild aufrechterhalten kannst, dann ist deine Identität eine Krankheit.“³⁶ Angenommen, unser Ziel wäre es, unser Denken so einzurichten, dass so etwas wie die AfD unmöglich wird – und nicht nur, dass wir so etwas wie die AfD ablehnen. Wie müsste sich dieses Denken verändern? Ich glaube, ein Teil der Antwort muss sein, von der Idee der identitären Zugehörigkeit zu einer einzigen Gruppe wegzukommen, von der Idee also, wir seien ganz und müssten unsere Ganzheit gegen andere Ganzheiten verteidigen. Jeder Mensch besteht aus vielen Teilen, die sich immer wieder verschieben. Die ungebrochene Identität ist eine gefährliche Illusion.

Identitäten sind nämlich – und hier komme ich auf den eingangs erwähnten Leon Wieseltier zurück – ungleich komplexer. Sie sind plural. Und sie sind dynamisch. Sie variieren je nach Tageszeit und Ort, an dem wir uns aufhalten. Sie wandeln sich mit den Rollen, die wir in unserem Leben zu unterschiedlichen Zeitpunkten einnehmen und den sich ebenfalls wandelnden Zuschreibungen, die wir er-

leben. Mit einem solchen Verständnis von Identität ist keine Politik zu *machen*. Vielmehr bildet es das Zentrum von Politik. Aber eben nur, wenn wir Politik als Organisation von Pluralität verstehen – und nicht als Kampf von Positionen. Und hier sollte eine Kritik an der Frage nach der Identitätspolitik eben auch ansetzen: am Politikverständnis.

Ich habe eingangs behauptet, dass die Instrumente emanzipativer Politik im Zuge der derzeitigen politischen Herausforderungen abgestumpft sind. Ich denke, für eine neuerliche Schärfung braucht es eine Strategie, die Identität aus dem Klammergriff der Politik zu lösen. Der von mir vorgeschlagene Fokus auf eine *Politik der Positionen* eröffnet uns vielleicht eine neue Beweglichkeit innerhalb unserer jeweils individuellen Komplexität. Sie erlaubt es uns auch, wechselnde Bündnisse einzugehen, ohne dass wir unsere Identität damit infrage stellen. Dabei klärt ein dynamisches Identitätsverständnis auch den Blick dafür, dass eine offene Gesellschaft der einzige Ort ist, an dem wir ohne Angst verschieden sein können. Nicht nur zwischen einander, sondern auch innerhalb unserer eigenen Köpfe und Körper.

Diese Beweglichkeit wird sich solange nicht einstellen, wie wir die Ermöglichung pluraler Identität(en) weiterhin nicht als Aufgabe von Politik, sondern als eines ihrer Mittel verstehen. Und so lange das so ist, sind unsere Vorstellungen von uns selbst, mit Hrant Dink gesprochen, ein Teil der Krankheit, an der dieses Land leidet.

³⁶ Popp, Maximilian (2017): Schuld ohne Sühne, Spiegel Online, <http://www.spiegel.de/einestages/tuerkei-die-ermordung-des-journalisten-hrant-dink-2007-a-1130340.html>.



**RECHTS-
POPULISMUS
SCHADET
DER
SEELE.**

SCHULD UND IDENTITÄT

PROF. DR. KATHARINA VON KELLENBACH, RELIGIOUS STUDIES, ST. MARYS COLLEGE, MARYLAND, USA, CONVENER OF RESEARCH GROUP,
FELIX CULPA: GUILT AS CULTURALLY PRODUCTIVE FORCE, ZIF BIELEFELD, GERMANY

Katharina von Kellenbach analysiert Wirkung und Einfluss von (kollektiver) Schuld und versucht diese (auch) als produktive Kraft zu denken. Sie analysiert sowohl biblische Reinigungsrituale als auch säkulare Schulddiskurse und hält fest, dass sie sich in der Rede von Schmutz und Befleckung und damit der Notwendigkeit der Reinigung gleichen. In einem soziologischen und theologischen Referenzrahmen entwickelt sie dann das Konzept einer ökologisch fundierten biophilen Reinigungspraxis, die Schuld systemisch definiert und nachhaltige Rituale der Schuldbearbeitung anschaulich macht. Was passiert, wenn die Metaphorik ritueller Waschhandlungen durch die Bildsprache von Kläranlagen vertieft wird und wenn die Phasen der Sedimentierung, Vergärung, und Entgiftung auf den Komplex kultureller, moralischer, und politischer Vergangenheitsbewältigung anlegt werden? Damit wird zumindest deutlich, dass Schuld nicht weggewaschen, sondern dekontaminiert und verwandelt werden muss, um zu einem fruchtbaren Boden einer gemeinsamen Zukunft zu werden.

Schuld ist unangenehm. In der wissenschaftlichen Literatur gibt es zwei Lager: Auf der einen Seite stehen jene, die Schuld als produktive Kraft sehen, mit der Individuen und Gesellschaften zur Veränderung bewegt werden können. Auf der anderen Seite steht die Be-

fürchtung, dass Schuld lähmend und verhärtend wirkt und zum Beispiel zur Holocaustlüge und sekundärem Antisemitismus beiträgt. Erst Schuldentlastung kann erneuern. Dieser grundlegende Konflikt wird nicht nur in Psychologie, Soziologie und den Politikwissenschaften ausgetragen, sondern besteht auch in der Theologie: Viele denken an Schuld nur unter dem Vorzeichen der Vergebung (ob vor Gott oder zwischen den Menschen). Schuld und Vergebung werden, oft zusammengedacht. Schuld muss weg, es wohnt ihr kein konstruktives oder fruchtbares Potential inne.

BLUTSCHULD UND STIGMA

Dahinter stehen archaische Assoziationen der Schuld mit Unreinheit. Dies haben kürzlich Sozialpsycholog*innen bestätigt, die ein körperliches Bedürfnis nach Waschprodukten feststellten, wenn Testsubjekte an moralisches Fehlverhalten erinnert wurden.³⁷ Sie nannten das den „Macbeth-Effekt“. Als Befleckung erlebt, bedarf Schuld der Reinigung. Die Hebräische Bibel sieht unterschiedliche Reinigungsrituale vor: „Und schändet das Land nicht, darin ihr wohnt; denn wer

³⁷ Zhong, Chen-Bo, Liljenquist, Katie (2006): Washing Away Your Sins - Threatened Morality and Physical Cleansing, Science 313, no. 5792, S.1451-52.

des Blutes schuldig ist, der schändet das Land, und das Land kann nicht entschuldigt werden vom Blut, das darin vergossen wird, außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat. Macht das Land nicht unrein, darin ihr wohnt, darin auch ich wohne; denn ich bin der HERR, der mitten unter den Israeliten wohnt.“ (Num 35,33-34).

Schuld ist hier nicht individuell begrenzt, sondern verunreinigt die gesamte Gemeinschaft, wenn sie nicht geahndet wird. Die Bestrafung verhindert Kontamination durch Schuld bei Assoziation, die alle Gemeinschaftsglieder ins Verderben zu ziehen droht. Bestrafung dient also nicht vornehmlich dem Wohl des Täters, sondern muss um des Heils der Gemeinschaft willen durchgeführt werden. Sollte der Mörder nicht zweifelsfrei dingfest gemacht werden können, schreibt Deuteronomium ein Reinigungsritual vor, in dem die Ältesten ihre Hände über einer jungen Kuh, deren Genick gebrochen wurde, waschen und ein Gebet sprechen (Dt 9,6-8). Diese beiden Rituale – sowie das Sündenbockritual vor dem Versöhnungstag, das Allgemeinschuld reinigt, indem ein Bock rituell beladen und stellvertretend in die Wüste geschickt wird (Lev 16,20-22) – liefern der christlichen Tradition das Bild des Pontius Pilatus, der seine Hände in Unschuld wäscht, sowie die erlösende Funktion des Blutes Christi, dessen Opfertod die Sünden der Gläubigen wäscht (Off 1,5). Biblische Reinigungsrituale vergießen tierisches und menschliches Opferblut, um die Schuld unschuldig vergossenen Blutes vor Gott zu reinigen.

Dieser theologische Referenzrahmen wird von empirisch arbeitenden Sozialwissenschaftler*innen nicht mehr geteilt. Sie ziehen

deshalb das Konzept des Stigmas vor, das ohne Metaphysik auskommt. So schreibt der Historiker Dirk Moses in „Stigma and Sacrifice in the Federal Republic of Germany“: „For this reason, it is useful to think of postwar German memory in terms of stigma. In its Greek origins, stigma meant a bodily sign of inferior social status, a brand on a criminal or outcast. It is *logically and causally prior to pollution because the stigmatized group self-pollutes its members' generations after the crime*. As the sociologist Erving Goffman observed, ‘tribal stigma of race, nation and religion [...] can be transmitted through lineage and equally contaminate all members of a family.’”³⁸

Säkulare Schulddiskurse stützen sich auf Stigma, weil darin eine interpersonelle Schulddynamik sichtbar wird, die ohne Gottesbezug auskommt. Schuld entsteht nur dort, wo Menschen von anderen Menschen zur Rechenschaft gezogen werden und als unrein gesehen und behandelt werden. Das ist allerdings nicht „biblischer Natur“, wie Dirk Moses fälschlich behauptet, denn Stigma funktioniert über Scham und nicht über Schuld. Stigma wird auferlegt und löst Scham aus. Es ist eine Ohnmachtserfahrung, die passiv ertragen werden muss und nicht zur aktiven Reue und Umkehr aufruft. Das biblische Schuldverständnis ist aktiv und zukunftsorientiert, es fordert zur Umkehr „*t'shuvah*“ und Neuverpflichtung auf Bund und Gottesgehorsam. In der Bibel ist Schuld unausweichliche Folge der Entscheidungsfähigkeit des mensch-

³⁸ Moses, A. Dirk (2007): Stigma and Sacrifice in the Federal Republic of Germany, History and Memory, Vol. 19, No. 2 (Fall/Winter 2007), S. 139-180, 147.

lichen Säugetiers. Bestrafungsrituale, symbolische Waschhandlungen und Stigmatisierung markieren verschiedene Wege der Umkehr und Erneuerung. Allen Entwürfen gemein ist die Sprache von Befleckung, Schandmal, Schmutz und dem Bedürfnis nach Reinigung.

BEFLECKUNG, SCHMUTZ UND VERUNREINIGUNG

Reinigung ist ein Gewaltakt. Schmutz wird definiert, isoliert, ausgegrenzt und vernichtet. Dies hat die Anthropologin Mary Douglas schon in ihrem Buchtitel „Reinheit und Gefährdung“ markiert, in dem sie die Standarddefinition von Schmutz als Funktion symbolischer und politischer Ordnungsvorstellungen geliefert hat: „Wo es Schmutz gibt, gibt es auch ein System. Schmutz ist das Nebenprodukt eines systematischen Ordnen und Klassifizieren von Sachen, und zwar deshalb, weil Ordnen das Verwerfen ungeeigneter Elemente einschließt. Diese Vorstellung von Schmutz führt uns direkt in den Bereich der Symbole und verspricht eine Verbindung mit Reinheitssystemen, deren Symbolgehalt augenfälliger ist.“³⁹

Im politischen Bereich versprechen moderne Bewegungen, ob konservativer oder progressiver Richtung, neue gesellschaftliche Ordnungen und nutzen unterschiedliche Gewaltmaßnahmen zur Säuberung unpassender Elemente. Wo Minderheiten als Bakterien und Bazillen bezeichnet werden, wird Völkermord nicht nur denkbar, sondern

³⁹ Douglas, Mary (1988): Reinheit und Gefährdung – Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, übersetzt von Brigitte Luchesi, Berlin, S. 53.

erstrebenswert. Die Neuzeit definiert Schmutz nicht mehr vornehmlich symbolisch-rituell, sondern materiell-medizinisch. Dreck stört nicht nur, er macht krank und ist extrem bedrohlich. Gleichzeitig haben sich neuzeitliche Kontrolltechnologien der Desinfektion und Quarantäne exponentiell verbessert. Schmutz wird nicht mehr nur symbolisch entsorgt, sondern körperlich konkret isoliert und ausgerottet.

Der Nationalsozialismus sah sich als utopische Säuberungsbewegung, in der das Schwache, Kranke, Asoziale, Normwidrige und, vor allem, Jüdische um des Volksheils willen beseitigt werden sollte. In öffentlichen Reinigungsritualen wurde die Bevölkerung an Destruktion gewöhnt: Bücherverbrennungen, Säuberung der Museen von „entarteter Kunst“, die Ausgrenzung von Juden und Jüdinnen im Arierparagraph und in den Nürnberger Rassegesetzen. Eugenische Hygiene, Sterilisationsgesetze und die Konflagration deutscher Synagogen im Novemberpogrom 1938 inszenierten Gewaltakte als Reinigungsrituale, die sich als schöpferischer Beitrag zur Erneuerung des neuen, gesunden und gereinigten Deutschlands verstanden. Das politische Programm des Nationalsozialismus steht als einstweiliger Höhepunkt monophiler Reinheitsvorstellungen, die sich mit nekrophilen Methoden der Hygiene, Sterilisation, Desinfektion und Unkrautvernichtung realisieren und alles Nichtkonforme, Abweichende und Vielfältige vernichten. Monophile Reinheitsvisionen setzen natürliche Vieltätigkeit, Differenz und Abweichung in Schranken: Nur einem Volk, einem Führer, einer Gesundheitsnorm, einer Rasse, einer Sexualität und einer Religion wird Lebensrecht zugestanden. Moderne

Reinheitsvisionen verstärken und beschleunigen radikale Vernichtungsmaßnahmen.

Dennoch können wir nicht ganz auf Reinigungsdiskurse verzichten. In der Nachkriegszeit setzte sich der Wunsch nach Reinigung fort, wenn auch unter anderem Vorzeichen und mit weniger destruktiven Methoden. Die neue, demokratische Grundordnung musste neue Schmutzdefinitionen entwickeln, die der neuen Gesellschaftsordnung angemessen waren. Hinter dem Stichwort „transitional justice“ steht ein Umwälzungsprozess, der Drecksvorstellungen um- und neudefiniert. Die „Reinigung unserer Schuld“, die Karl Jaspers schon 1947 in „Die Schuldfrage“ forderte, setzte ein ganz anderes Verständnis dessen voraus, was als unrein zu gelten habe. Aber es dauerte Jahre bevor Abscheu und Ausgrenzung nicht Juden und Jüdinnen und Homosexuelle traf, sondern die „braven, anständigen, respektierten“ NS-Massenmörder.

DIE REINIGUNG DER SCHULD

Die Rede von Reinheit und Reinigung ist, besonders in Deutschland, gefährlich, weil damit natürliche und biologische Metaphern für moralische und theologische Aussagen genutzt werden. Das Neuheidentum, der Sozialdarwinismus und der medizinische Materialismus des Nationalsozialismus steckt tief in den Knochen und führt in der Theologie dazu, sich auf die absolute Souveränität und transzendente Herrschaft Gottes zu besinnen, dessen Gebot „Du sollst nicht töten“ alle Naturgesetze übertrumpft und überschallt.

Es lohnt dennoch, nicht nur die gesellschaftlichen Definitionen von Reinheit und Unreinheit, sondern auch unsere moralischen Entsorgungsmethoden neu zu denken. Jede Reinigung produziert Dreck und Müll, jedes Waschritual schafft Abwasser. Durch welche Kanalsysteme verschwinden die psychischen, sozialen und politischen Abfälle, auf welchen Müllhalden schwelen die Reste unserer Reinigungen? Was soll mit den Produkten solcher Reinigungshandlungen geschehen? Ökologische Reinheitsvorstellungen und biophile Reinigungsmethoden bieten sich an, um politische Ordnungsvorstellungen und moralische Praktiken der Entsorgung schuldhafter Erblasten zu analysieren.

Die Ökologie basiert auf einer holistischen Kosmologie, in der kein Element in Isolation, außerhalb vernetzter Lebensprozesse, existiert. Reinheit besteht hier, im radikalen Gegensatz zur Monokultur, aus Vielfalt, in der die giftigen Ausscheidungen der Einen zur Nahrung der Anderen werden, in einem ineinandergreifenden und sich ständig verändernden lebendigen Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeit. Schmutz, Krankheit und Vergiftung sind hier Symptome eines aus der Balance geratenen Systems. Die Risiken einer Systemstörung verringern sich, je differenzierter, vielfältiger und artenreicher ein System ist. Ökologie steht deshalb für eine Reinheitsvision, in der Differenzierung, Vielfältigkeit und Vernetzung nicht nur ästhetisch erfreulich, sondern lebenswichtig sind. Im Unterschied zu monokulturellen Reinheitsvorstellungen, die stabile Prinzipien, reine Vernunft, unbefleckte Klarheit und zeitlose Regeln anstreben, ist ökologische Reinheit lebensbejahend und lebenserneuernd. Die biophile Reinheit scheint

ein Antagonismus und begrifflicher Widerspruch zu sein, weil die feuchte Ursuppe monströser Fruchtbarkeit, der Verschmelzung und Fäulnis, Quelle des Ekels sind. Und dennoch macht Erich Fromm in „The Heart of Man“ die Biophilie zum zentralen Gebot der Bibel und ethischen Grundlage der Fähigkeit zum Guten und Bösen:⁴⁰ „Denn das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern. Es ist nicht im Himmel, dass du sagen müsstest: Wer will für uns in den Himmel fahren und es uns holen, dass wir's hören und tun? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, dass du sagen müsstest: Wer will für uns über das Meer fahren und es uns holen, dass wir's hören und tun? Denn es ist das Wort ganz nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es tust. Siehe, ich lege dir heute das Leben und das Gute vor, den Tod und das Böse (...). Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, dass du das Leben erwählst und am Leben bleibst, du und deine Nachkommen (...).“ (Dt 30,11-15;19-20)

Dieses Leben ist ausdrücklich weder im Himmel noch jenseits der kosmischen Grenzen zu suchen, sondern in der natürlichen Geschöpflichkeit des irdischen Lebens, dessen schleimige Sexualität und anstößige Körperlichkeit, Geburt und Tod, Widerwille und Abscheu auslösen. Fromms biblisch-biophile Ethik unterscheidet sich von der nationalsozialistischen Naturtheologie, weil in der Bibel die freie Ent-

scheidung des Menschen gefordert wird, während der NS-biologische Determinismus keine Schuld kannte. Dort ging es um Unterordnung unter biologische Gesetzmäßigkeiten und nicht um individuelle Willensfreiheit. Eine biophile Ethik als Entscheidung für das Leben verlangt Toleranz für Vergänglichkeit, Verwandlung, Vielfalt und Veränderung.

BIOPHILE REINIGUNGSPRAKTIKEN

Eine ökologisch fundierte Reinigungspraxis definiert Schuld systemisch, entwickelt prozessorientierte Rituale der Transformation und integriert schuldhaftes und traumatisches Erblasten durch Dekontamination und Vergärung in das erneuerte zukünftige Leben.

Zum Ersten: Schuld ist immer individuelles Versagen sowie Symptom gesellschaftlichen Scheiterns. Wohl besteht das Gesetz seit biblischen Zeiten auf individueller Schuld, die vor Gericht bewiesen und entschieden werden muss. Gleichzeitig lebt jede Person in familiären und gesellschaftlichen Zusammenhängen, in denen bestimmtes Fehlverhalten denkbar und möglich wird. Das gilt sowohl für individuelle Gesetzesbrecher als auch für die Diener verbrecherischer Staatsmacht. Schuldzuschreibung, Urteilsfindung und Praktiken der Umkehr bewegen sich im Spannungsfeld subjektiver Entscheidungen und kollektiver Verfasstheit. Holocaust, Sklavenhandel, Kolonialismus, Rassismus, Sexismus sind kollektive Unrechtssysteme, die uns in diffuse Schuld verstricken. Kollektive Schuldverstrickungen werden als lähmende, fesselnde Ohnmachtserfahrung erlebt, sind aber vornehmlich ein Ruf in subjektive Verantwortung. Die Reinigung der Schuld

⁴⁰ Fromm, Erich (2016): Die Seele des Menschen: Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, übersetzt von Ernst Mickel, Liselotte Mickel, dtv. Original: The Heart of Man: Its genius for Good and Evil, Perennial Library; 1st Perennial Library Edition, 1964.

bedeutet nicht (nur), einzelne Schuldige aus der Gemeinschaft zu entfernen, indem sie strafverfolgt, inhaftiert oder deportiert werden, sondern fordert persönliche Verantwortungsübernahme für die Veränderung der systemischen Ursachen einer Unrechtshandlung. Wir sind nicht alle schuldig, aber wir sind alle verantwortlich und damit zur Wahl für das Leben befähigt.

Zum Zweiten: Die Gnade der Schuldvergebung und damit eines Neuanfangs ist das Ergebnis systemischer Veränderungsprozesse und nicht (nur) das Resultat blitzartig einschlagender Einsicht. Gerade die evangelische Rechtfertigungslehre zeigt hier Bedarf an Konkretion und ritueller Begleitung. Für den Augustinermönch Martin Luther waren die Praktiken des Bußsakraments selbstverständlich im täglichen Leben verankert. Er wusste, dass niemand beweisen kann, ob Reue wahrhaftig und aufrichtig ist, weshalb er Werksgerechtigkeit als Vorbedingung der Erlösung ablehnte. Aber er akzeptierte die Rahmenbedingungen einer Praxis der *contrito cordis*, der herzlichen Reue, *confessio oris*, der mündlichen Beichte, und der *satisfactio opere*, Werke der Wiedergutmachung, die seit Thomas Aquin in Anlehnung an Moses Maimonides Versöhnung als Transformationsprozess kennzeichnen. Diese drei Schritte sind nicht sequentiell zu denken, sondern markieren eine Veränderungspraxis, die sowohl in der Psychologie wie in der Politik ihre Entsprechung findet. Reue wird öffentlich markiert, wo Richter schuldig sprechen und Staatsoberhäupter feierlich Entschuldigungserklärungen abgeben. Transparenz entsteht, wo die Öffnung der Archive erkämpft und dem Zeugnis der Opfer Glauben geschenkt

wird. Erst in der Anerkennung des Leidens der Opfer erlangen Täter Sprachfähigkeit und Erkenntnis, Zeichen der Reinigung des Gedächtnisses.⁴¹ Zur *satisfactio* gehören Entschädigungszahlungen, aktive Beihilfe für Opferorganisationen und institutionelle Reformen sowie die Errichtung von Gedenkstätten, Dialogbewegungen und Kunstschaffen, mit dem Unfassbares und Unausprechliches in Wort und Form gesetzt wird. Reue (*contritio*), Geschichtsbewusstsein, Wahrheitsfindung und Sprachfähigkeit (*confessio*) sowie das Streben nach Gerechtigkeit für die Opfer (*satisfactio*) kennzeichnet die moderne Versöhnungspraxis als politischer und persönlicher Veränderungsprozess.

Zum Dritten: Schuldverarbeitung ist ein Gärprozess, der schuldhaftes Erblasten entgiftet, verwandelt und in neues, fruchtbares Leben überführt. Das Alte kann nicht einfach abgetrennt, weggeworfen, vergessen werden. Das Bild eines Giftmüllkomposts oder einer Kläranlage und deren schwelenden bakteriellen Verdauungsprozesses macht deutlich, dass eine ökologische Reinigungspraxis in ihrer stinkenden Widersprüchlichkeit ausgehalten und ertragen werden muss. Kompostierung und Klärung sind langatmig und schleppend, aber nicht passiv, sondern Ergebnis bewusster Intervention und geduldiger Planung. Versöhnung entsteht dort, wo Schuld (der Täter*innen) und Trauma (der Opfer) nach extremen Gewalt- und Unrechtserfahrungen entgiftet

⁴¹ Papst Johannes Paulus II (1998): *Incarnationis mysterium*, §11 Bull of Indiction of the Great Jubilee of the Year 2000, http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_en.html.

und in steter Verarbeitung zum fruchtbaren Boden eines gemeinsamen Neuanfangs geworden sind. Das wird manchmal erst in der zweiten und dritten Generation möglich und auch dann nur, wenn Abkehr und Umkehr, Wahrheitsfindung und Geschichtsforschung sowie Entschädigung und Gedenkdienst an den Opfern geleistet wurden. Die Zeit alleine heilt keine Wunden, dafür gibt es genug Beispiele (Türkei/Armenien, USA-Sklaverei, indigene Völkermorde, Serbien). In diesen Fällen bestimmen giftige Hinterlassenschaften auch noch nach mehr als hundert Jahren das alltägliche Zusammenleben schuldhaft verbundener Gruppenidentitäten. Es reicht nicht, zu hoffen, dass irgendwann Gras über den Gräbern wachsen möge. Es geht darum, Identitäten durch Reifeprozesse zu erneuern und zu einem gerechten Zusammenleben auf dem Boden der Geschichte zu finden.

DIESER BEFUND WEIST DARAUF HIN, DASS DIESES EIGENE ALS BENENN-
BARE IDENTITÄT VERSCHWINDET, SOBALD MAN ES BENENNEN MUSS. DENN
WENN MAN ES BENENNT, HAT MAN SICH BEREITS AUF VERGLEICHE EINGELASSEN
UND STELLT FEST, DASS MAN NUR DIE ANDERE VERSION EINER AUCH ANDERS
MÖGLICHEN VERSION IST. SOBALD MAN ES SAGT, IST SIE WEG, DIE ERHABENHEIT
DES EIGENEN, WEIL MAN DANN AUCH AUF ANDERES STÖSST, DAS AUCH EIN
EIGENES HAT.

(ARMIN NASSEHI, WAS IST DEUTSCH?)

IMPULS FÜR EINE ANDACHT ZUM THEMA IDENTITÄT

*Diese Andacht zum Thema Identität kann nachdenklich werden lassen. Sowohl inhaltlich als auch formell möchte sie den Brüchigkeiten als Zugang zum Thema gerecht werden. Durch ihren meditativen Charakter eignet sie sich als nachdenklicher Impuls, der um Besonnenheit und Reflexion bittet. Es kann sinnvoll und schön sein, aus der Auswahl an Zitaten wieder eine Auswahl heraus zu nehmen oder andere zu ergänzen. Vor allem weil sich die Hörer*innen immer wieder auf etwas Neues einstellen, sollte hier darauf geachtet werden, dass die Andacht nicht insgesamt zu dicht wird. Um den Facettenreichtum der unterschiedlichen Voten Raum zu geben, können die einzelnen Passagen von unterschiedlichen Personen gesprochen werden. Besonders wirken können die Texte, wenn die Kyrie Zwischenrufe unterschiedlich gesungen werden, Variationen in der Lautstärke und Emotion unterstreichen ihre Bedeutungen.*

Begrüßung

Votum:

Wir feiern diese Andacht im Namen Gottes, der uns Vater und Mutter ist. Im Namen Jesu Christi, der uns Bruder und Befreier ist und im Namen des Heiligen Geistes, der uns tröstet und die uns Mut macht.

Komm, Heiliger Geist, mit deiner Kraft

T : K. Okonek, J. Raile
M : Volkslied aus Israel

1-3. Komm, Heil-ger Geist mit dei-ner Kraft, die uns ver-bin-det und Le-ben schafft.

1. Wie das Feu-er sich ver-brei-tet und die Dun- kel- heit er- hellt,
2. Wie der Sturm so un- auf- halt- sam dring in un- ser Le- ben ein.
3. Schen-ke uns von dei-ner Lie- be, die ver- traut und die ver- gibt.

1. so soll uns dein Geist er- grei- fen, um- ge- stal- ten uns- re Welt.
2. Nur wenn wir uns nicht ver- schlie- ßen kön- nen wir dei- ne Kir- che sein.
3. Al- le spre- chen ei- ne Spra- che, wenn ein Mensch den an- dern liebt.

Lied: Komm Heiliger Geist

Liturg*in:

Macht eure Ohren auf.
Wir hören Worte, Zwischentöne,
Grenzgänge.
Lasst uns von Ort und Stelle gehen.
Den Platz der Ermüdung verlassen.
Und wir singen in die Worte hinein:

Ky - ri - e e - lei - son, sieh, wo - hin wir gehn.

Ruf uns aus den To - ten, lass uns auf - er - stehn.

„Dieselben Dinge täglich bringen langsam um. Neu zu begehren, dazu verhilft die Lust an der Reise. Sie frischt die Erwartungen nicht bloß an, bevor die Fahrt angetreten, sondern tut das mitten im Genuss des Sehens. Wünsche, denen nicht mehr zu helfen ist, fallen dort. Das Stockige fällt fort.“

(Ernst Bloch)

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...

„Die Wunde in dir halte wach
Unter dem Dach im Einstweilen
Zerreiß deine Pläne. Sei klug
Und halte dich an Wunder.
Jage die Ängste fort
Und die Angst vor den Ängsten.“

(Mascha Kaléko)

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...

Beim Propheten Jesaja heißt es: Du hast dich müde gemacht mit der Menge deiner Pläne! (Jesaja 47,13)

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...,

Wenn ihn nicht die Sehnsucht
Über alle Länder flöge
Wär er längst erwachsen klug und fehlerfrei

Wenn ihn nicht das Heimweh
Über alle Berge zöge
Wär er längst nicht mehr dabei
Nachzudenken über dich und mich
Wär er längst ein lebloser Gedankenstrich“

(Hanns Dieter Hüsch)

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...

„Das Unterwegs-Sein hält Distanz zur Welt, ohne ihr zu entfliehen. Befreit vom Leistungs- und Verwertungszwang. Die Welt breitet sich aus, doch kann sie nicht Heimat werden. Die Heimat liegt nicht hinter uns, sondern vor uns.“

(Henning Luther)

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...,

Weit besser ist es, vollständig verirrt zu sein und es zu wissen, als züversichtlich zu glauben, man sei dort, wo man nicht ist.“

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...

„Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinander hängen, dass jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will; daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den anderen.“

(Michel de Montaigne)

„Hinter der Nebelwand im Gehirn gibt es noch andere Gegenden, die blauer sind als du denkst. Kühl und hell, schwerelos ginge dein Atem dort, wo dein Ich nichts wiegt.“

(Hans Magnus Enzensberger)

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...

„Nur eines nimm von dem, was ich erfahren: Wer Du auch seist, nur eines – sei es ganz!“

(Mascha Kaléko)

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...

„Nur eines nimm von dem, was ich erfahren: Wer Du auch seist, glaub nicht, Du seist ganz.“

Kyrie Eleison, sieh wohin wir gehen...

GEBET:

Gott, lass Du uns von Ort und Stelle gehen.

Den Platz der Ermüdung verlassen.

Gib uns Proviant für lange.

Gib uns Mut und Landkarten, die noch nicht beschrieben sind.

Lass uns das neue Land in Augenschein nehmen.

Vater Unser und Segen



SCHULE ALS PROJEKTIONSRAUM

DR. CHRISTIAN STAFFA, STUDIENLEITER, EVANGELISCHE AKADEMIE ZU BERLIN, DR. THOMAS GEIER, ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTEN, MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG, DOMINIK GAUTIER, WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER, CARL VON OSSIETZKY UNIVERSITÄT OLDENBURG, MEHMET CAN, LEHRER, BERLIN

Der Ort Schule zeichnet sich durch vielfältige Zuschreibungen und Reaktionen auf diese Zuschreibungen aus. Zum einen wird Schule verstanden als der Ort, der gesellschaftliche Defizite zu bearbeiten hat (Kommunikationsfähigkeit, sogenannte Werte, Wissen, Interkulturalität, interreligiöse Kompetenz...). Dies führt zu Überforderung und Abwehrreaktionen seitens der schulischen Akteure. Zum anderen wird Schule als Machtraum erlebt und verstanden zur Disziplinierung und Einpassung des Nachwuchses.

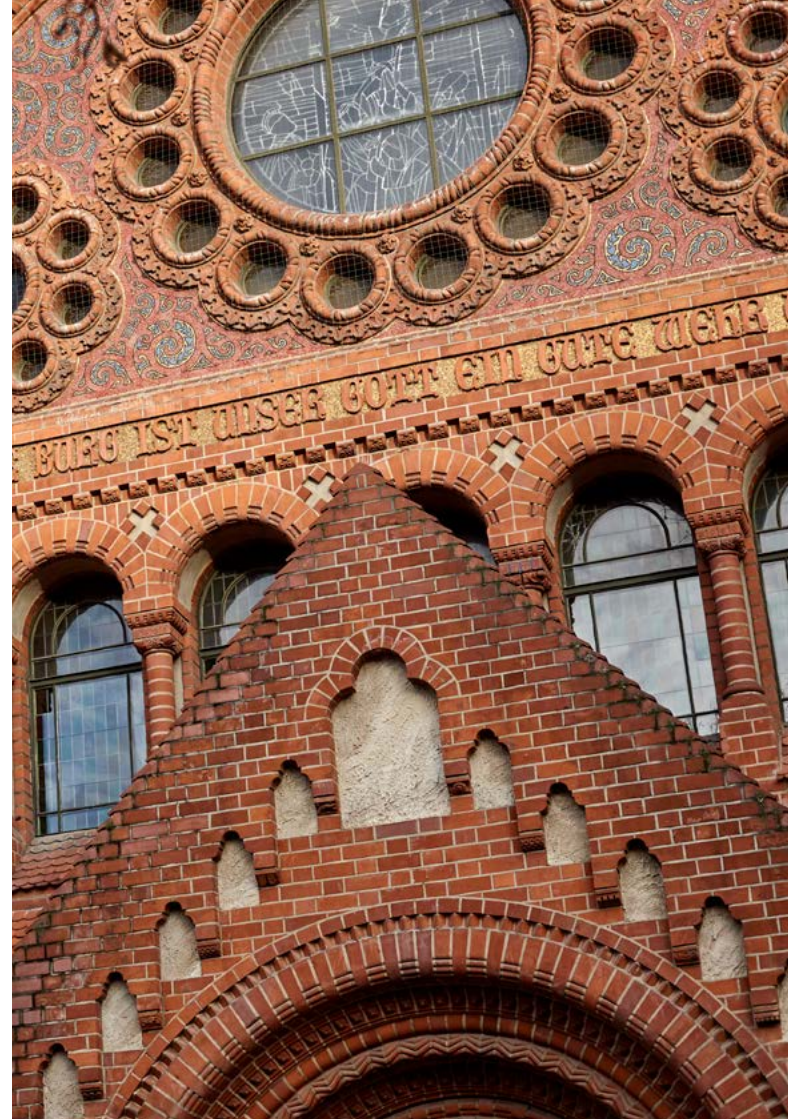
In den folgenden Thesen werden diese Zuschreibungen kritisch beleuchtet und das Misslingen von Bildungsprozessen mit der tendenziell mangelnden Reflexion des Machtraums Schule begründet. Ohne Selbstüberhebung werden dem als mögliche produktive Herangehensweise ein Durchbuchstabieren von religiösen Begriffen gegenübergestellt, wie zum Beispiel die Unverfügbarkeit Gottes und des/der Anderen. Ein Potential, das auch kirchlich ungehoben scheint.

1. Der Begriff Einwanderungsgesellschaft ist zu problematisieren, denn mit ihm geht strukturell die Annahme eines Innen und Außen einher. Zu diesem Innen treten dann von außen Neuankömmlinge hinzu, die es zu integrieren gilt. Integration ist aber selbst schon eine spezifische Vergesellschaftungsform, die eine Aufnahme an konkrete Bedingungen knüpft und ein asymmetrisches Verhältnis vorab setzt. Mit Integration geht die Vorstellung einher, dass zu einem bestehenden, bereits integrierten sozialen Gefüge neue Gesellschaftsmitglieder hinzutreten, deren Beitritt zur Bewährung aussteht. Ihr Beitritt ist damit nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr abhängig von Leistungen, die es zu erbringen gilt (zum Beispiel Sprachkenntnisse). Die damit verbundene Asymmetrie steht ebenso wie die Identifikation von Gesellschaft und Nation/Staat zur Kritik. Mit dem Begriff Migrationsgesellschaft lässt sich dieses Verhältnis problematisieren. Er beinhaltet nicht nur die Vorstellung einer leiblichen Anwesenheit von Migrant*innen, sondern die ganze Gesellschaft und damit auch eben auch Migrationsdiskurse. So richtet der Begriff der Migrationsgesellschaft das Augenmerk weg von „den Einwanderer*innen“ und verweist auf den Charakter einer durch Migration geprägten Gesellschaft.

2. Die Schule ist ein Ort der Produktion und Reproduktion sozialer Ungleichheit. Soziale Kategorisierungen und Diskriminierungen spielen dabei eine gewichtige Rolle. Deren Kern bilden zugeschriebene religiöse und kulturelle Differenzen und Stereotype, die aufgerufen werden, um schulische Unterscheidungen zu erklären und zu rechtfertigen. Die pädagogische Begrifflichkeit nutzt in diesem Zusammenhang auch sozialwissenschaftliches Vokabular. Um Ethnisierung sozialer Ungleichheit handelt es sich dann, wenn Erklärungen schulischen Misserfolgs mit kulturellen Zugehörigkeiten begründet werden.
3. Interreligiöses und interkulturelles Lernen dramatisiert in schulischer Praxis häufig eher Differenzen, als dass es Differenzlinien schwächen hilft. Hier braucht es kritische Reflexionsprozesse über das Spannungsverhältnis von Gleichheit und der Diskriminierung strukturierenden „Differenzkategorien“.
4. Das Schulsystem ist auf Grundlage des Bildungsbegriffs und der Imagination der bestimmenden Akteure auf Homogenität ausgerichtet, auch wenn es äußerlich nicht so scheint, bzw. aus unterschiedlichen Perspektiven unterschiedlich gelesen wird: Aus dominanzkultureller Perspektive wirken Lehrer*innenschaft und Schulsystem heterogen, aus der Perspektive von Minderheitenangehörigen sehr homogen.
5. Die Lernvoraussetzungen sind aufgrund ungleicher sozialer Bedingungen äußerst heterogen aber eben homogen imaginiert.
6. Hieran schließt sich eine Grundstruktur der Lehrer*innenprofession:
 - a) Gleichbehandlung und Zugehen auf individuelle Ressourcen
 - b) Professionelle Distanz und Vorbildcharakter, emotionales Lernen
 - c) Persönlichkeitsentwicklung fördern – curriculares Korsett
7. Bildungsprozess bedeutet eine fundamentale Unsicherheit des Lehrberufs: Das Verhältnis von Input und Output ist tendenziell empirisch nicht sichtbar zu machen.
 Unsicherheit muss als „Freiheitsaspekt“ pädagogischer Professionalität wahrgenommen werden – gegen einen technologischen Bildungsbegriff, der definitorisch Lernziele (Kompetenzen) setzt und damit Homogenitätsvorstellungen unhinterfragt lässt. Aber durch das Bewusstsein über die Widersprüchlichkeit – ein Referent nannte das Brüchigkeit – und Reflexion kann die Schule von einem Ort der Reproduktion sozialer Ungleichheit zu einem Ort für Neues werden und wird es auch immer mal wieder. Es gilt, Räume entstehen zu lassen, in denen Selbstbeschreibungen auch wechseln können und Fremdzuschreibungen problematisiert werden – wie z. B. in dem Satz von Pat Parker: „Vergiss dass ich schwarz bin, vergiss nicht dass ich schwarz bin.“
8. Religion könnte durch ein Ausbuchstabieren ihrer Grundlagen für Imaginationen eines gelingenden Bildungsprozesses einsetzen:
 - a) Die Unverfügbarkeit Gottes und des/der Anderen: Was kann das heißen für eine Schulsituation? Ließe sich das auch mit Bilderverbot durchdenken.

- b) Wie verschränkt sich gegebene Wirklichkeit mit Verheißung? Schule als Ort hat eine reale Machtstruktur und doch kann sie Aufbrüche initiieren.
 - c) Der Umgang mit Unsicherheit in der Welt sollte religiöse Kernkompetenz sein: Mehrfachzugehörigkeiten (Gemeinde-Welt, Welt und Himmel usw.) als produktives Bild von religiöser Existenz. Fixe Identitäten bieten Scheinsicherheiten, die biblisch theologisch aufdeckbar sind.
9. Das Bedenken und Umsetzen dieser Ansätze ist Bedingung der so vielfältig und zu Recht geforderten Bildungsgerechtigkeit.
10. Es braucht diskursive Räume, die neue Praxisräume/offene Räume (das müsste in der Umsetzung auch curricular verankert werden) entstehen lassen. Das Empowerment der Schüler*innen ist ein wichtiges Anliegen einer reflektierten, differenzsensiblen Schulpädagogik.

PERSPEKTIVEN MÜSSTEN HERGESTELLT WERDEN, IN DENEN DIE WELT ÄHNLICH
VERSETZT, VERFREMDET, IHRE RISSE UND SCHRÜNDE OFFENBART, WIE SIE
EINMAL ALS BEDÜRFTIG UND ENTSTELLT IM MESSIANISCHEN LICHT DALIEGEN
WIRD. OHNE WILLKÜR UND GEWALT, GANZ AUS DER FÜHLUNG MIT DEN GEGEN-
STÄNDEN HERAUS SOLCHE PERSPEKTIVEN ZU GEWINNEN, DARAUF ALLEIN
KOMMT ES DEM DENKEN AN.
(ADORNO, MINIMA MORALIA, ZUM ENDE)



IDENTITÄT UND DIGITALITÄT

TIMO VERSEMANN, PROJEKTLÉITUNG NETZTEUFEL, EVANGELISCHE AKADEMIE ZU BERLIN

*Der These, dass das Soziale in der digitalen Welt verkühlt und erstarrt, wird die Forderung nach mehr Privatsphäre als Recht, nicht perfekt zu sein, entgegengestellt. Das „nicht perfekt“ findet sich Timo Verseemann zu Folge auch in den Identitätskonstruktionen von Nutzer*innen verschiedener Social-Media-Plattformen: Starre Konstruktionen werden aufgelöst und fluide Identitäten gelebt.*

Digitale Welten bestehen aus zählbaren Einheiten: Bits, die entweder die Information „0“ oder „1“ tragen. Aus ihnen lassen sich Abbilder unserer kohlenstofflichen Welt erstellen, ohne mit dieser identisch sein zu müssen. Wir können sie nach Lust und Laune anpassen, erneuern und kopieren – zumindest in der Theorie. Diese Verheißung von Digitalität als postmaterialistischem Zeitalter verbindet feministische Fantasien von körperlosen, gleichberechtigten Wesen mit der neo-liberalen Vision von unerschöpflichen Märkten im virtuellen Raum.

Mit der Jahrtausendwende gab es zwei einschneidende Momente, die dieser Utopie ihre Grenzen aufgezeigt haben. Die Terroranschläge vom 11. September 2001 haben eine Sicherheitspolitik nach sich gezogen, die auch auf die Übereinstimmung der virtuellen Abbilder mit unseren kohlenstofflichen Identitäten zielt. Durch den Übergang vom Web 1.0 („Dotcom-Blase“) zum Web 2.0 hat sich das verstärkt. Wir sind nicht mehr nur Kund*innen, die online Produkte kaufen. Auf Social-

Media-Portalen sind wir Produzent*innen und Ware zugleich. Die Finanzierung dieser Plattformen basiert auf individualisierter Werbung. Deshalb wollen die Anbieter*innen, dass die digitalen Abbilder möglichst identisch mit unserem kohlenstofflichen Konsumverhalten sind.⁴²

IDENTITÄT UND PRIVATSPHÄRE

Wir leben in einer datengestützten Gesellschaft, in der jede Interaktion von Staaten oder Unternehmen aufgezeichnet und wieder abgerufen werden kann. Das Projekt socialcooling.de warnt vor einem Rückgang sozialer Interaktion in solch einer datifizierten Gesellschaft. Dieser Rückzug entstehe durch das Wissen darüber, dass alle erfassten Informationen auch gegen uns verwandt werden können, zum Beispiel von Krankenkassen, Arbeitgebern und Freund*innen. Einer Kultur der Konformität, der Risikoscheu und einer zunehmenden sozialen Starre könne nur durch das Recht auf Privatsphäre begegnet werden. Die Forderung des Projekts mündet in dem Spitzensatz „Privacy is the right to be imperfect.“ („Privatsphäre ist das Recht, nicht perfekt zu sein.“). Angesichts der reformatorischen Einsicht, dass wir allein durch den Glauben auch als imperfekte Menschen in die Gerech-

⁴² Eikermann, Jennifer (2017): „Hate Speech“ und Verletzbarkeit im digitalen Zeitalter, transcript.

tigkeit Gottes einbezogen sind, muss dieser Satz uns theologisch und religionspädagogisch anspornen. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit dem Thema ist das Jugendfotoprojekt „Selfies – Wer bin ich?“ vom Amt für Kirchliche Dienste der EKBO.⁴³

DAS SPIEL MIT DEN IDENTITÄTEN

Noch leben wir aber nicht in der totalen Datendiktatur, auch wenn wir an vielen Stellen freiwillig unseren Beitrag auf dem Weg dahin leisten. Und entgegen der allgemeinen Distopien müssen wir uns nicht zwingend zu solch einer Gesellschaft entwickeln. Auffällig ist, dass vor allem junge Nutzer*innen wenig auf Facebook kommunizieren. Es ist das Portal ihrer Eltern und Lehrer*innen, auf dem in den letzten Jahren vehement ein Klarnamenzwang durchgesetzt wurde. Viele Jugendliche nutzen Instagram und Snapchat mit pseudonymen Accounts und einem hohen Anteil nicht- oder halböffentlicher Kommunikation. Dort kann spielerisch die Aneignung von Identitätsmerkmalen erprobt werden. Gleiches gilt für den Kurznachrichtendienst Twitter:

@hanna_unterwegs ist seit 2014 auf Twitter. Sie ist Teil des @twomplet-Teams, das täglich um 21:00 Uhr ein offenes Abendgebet in Textform feiert. Nach einer kirchlichen Sozialisation hat Jóhanná durch #twomplet ihren Weg zu einem gelebten Glauben neu gefunden. Die

Information, dass es sich bei ihr um eine „weibliche Seele in noch nicht weiblichem Leben“ handelt, verrät sie uns auf dem zweiten Klick in ihrer Twitter-Biografie. Gestärkt durch die Erfahrung, Frau sein zu dürfen und zu können, besucht Jóhanná als solche heute auch in der Kohlenstoffwelt Gottesdienste. Zur Arbeit hingegen geht sie noch nicht als Jóhanná, sondern noch unter der Identität ihres „Ausweisnamens“. Die virtuelle Aneignung von Identität(en) kann eine subversive Kraft entwickeln, die nicht lösbar von Auswirkungen auf die kohlenstoffliche Welt ist. Einen solchen Schutz- und Erfahrungsraum können auch kollektive Identitäten bieten. So nutzt das Hackerinnen-Kollektiv @heartofcode ihr Twitterprofil nicht nur zum Ankündigen von Veranstaltungen, sondern mitunter auch für gezielte Nadelstiche in die männlich dominierte Technikszone.

Wie fluide Identitäten gerade auf Twitter sein können zeigt @grindbot. Dieser Social Bot postet neue Tweets auf Basis der Beiträge seines Schöpfers @grindcrank. Der Bot ist das liebgewonnene Haustier von rund 1.200 Follower*innen und verfasst auf statistischer Basis oft überraschend schlaue und innovative Antworten.⁴⁴ Es gibt sie also noch, die körperlosen, digitalen Nischen. Sie sind immer wieder Experimentierlabore von Identität(en), die wir theologisch und religionspädagogisch begleiten dürfen und vor staatlicher und ökonomischer Identitätspolitik schützen müssen.

⁴³ Amt für Kirchliche Dienste der EKBO (2018): Selfies – Wer bin ich?, https://akd-ekbo.de/wp-content/uploads/Handreichung_Selfie-Projekt.pdf.

⁴⁴ Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (2018): Twitter-Phänomen @grindbot, <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/der-bot/>.

Herausgebende: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus, Evangelische Akademie zu Berlin, narrr – Netzwerk für antisemitismuskritische und rassismuskritische Religionspädagogik und Theologie.



Theologische Impulse und redaktionelle Textbearbeitung: Dr. Christian Staffa, Nina Schmidt. Gestaltung: Andreas Krannich. Fotos: Marc Brinkmeier. V.i.S.d.P.: Dr. Christian Staffa c/o Aktion SühnezeichenFriedensdienste e.V., Auguststraße 80, 10117 Berlin, www.bagkr.de.

Gefördert vom



Bundesministerium
für Familie, Senioren, Frauen
und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie *leben!*