

Klaus von Stosch / Stefan Walser /
Anne Weber (Hg.)

Theologie im Übergang

Identität – Digitalisierung – Dialog

HERDER

Theologie im Übergang

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 12

Theologie im Übergang

Identität – Digitalisierung – Dialog

Herausgegeben von
Klaus von Stosch, Stefan Walser und Anne Weber



FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)
Informationen zur Lizenz unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,
Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt
ISBN 978-3-451-39262-7

Inhalt

Zur Theologie im Übergang	7
<i>Klaus von Stosch / Stefan Walser / Anne Weber</i>	

1. Identität

Identität	
Theoretische Konturen eines komplexen Begriffs	21
<i>Jürgen Straub</i>	
Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz	
Pastoralpsychologische Perspektiven zur Flucht in die	
Sicherheit und zum Wagnis des Glaubens	58
<i>Christoph Jacobs</i>	
Identitätsfindung und Glaubensdynamik	
Folgerungen für die systematische Theologie	89
<i>Stefan Walser</i>	

2. Digitalisierung

Digitalisierung als Chance und Herausforderung	
Bemerkungen aus der Didaktik der Informatik	117
<i>Carsten Schulte / Felix Winkelkemper</i>	
Distanz und Resonanz	
Versuch einer Kritik der Digitalisierung	136
<i>Anne Weber / Günter Wilhelms</i>	
Kirche in der Digitalisierungsfalle?	
Über Emotionalisierung und religiöse Kommunikation	164
<i>Anne Weber / Günter Wilhelms</i>	

3. Dialog

Muhammad auf dem Prüfstand Eine christliche Perspektive auf das islamische Verständnis von Prophetie	191
<i>Anna Bonta Moreland</i>	
Muhammad als Prophet? Annäherungen durch koranexegetische Fallstudien aus christlicher Perspektive	217
<i>David Koch</i>	
Kirche und Fremdprophetie Muhammad als Herausforderung christlicher Identität	247
<i>Klaus von Stosch</i>	
Autorinnen und Autoren	271

Zur Theologie im Übergang

Klaus von Stosch / Stefan Walser / Anne Weber

Ein Grundwort des 21. Jahrhunderts – so viel ist zu Beginn der Zwanzigerjahre bereits klar – wird „Transformation“ heißen. Je nach Wahrnehmungsgrad können wir diesen Terminus im Deutschen mit „Übergang“ oder auch mit „Umbruch“ wiedergeben. Auch wenn mit beiden Lesarten im Alltagsverständnis auf tiefgreifende Veränderungsprozesse Bezug genommen wird, ist in „Übergängen“ impliziert, dass das Ergebnis, das „Outcome“, absehbar ist oder aktiv beeinflusst werden kann. Im Begriff des „Umbruchs“ zeigen sich die Folgen der Veränderung hingegen radikaler und werden als ungewisser wahrgenommen. Von da aus ist es auch zur allgegenwärtigen Rhetorik der „Krise“ nicht mehr weit. Auch wenn das Weltgeschehen sich immer verändert und daher notwendigerweise und fortwährend „transformiert“, erleben Menschen jedoch nicht zu jedem Zeitpunkt der Geschichte diese Transformationen als so augenfällig, epochemachend – und zukunfts offen.

Es mag deshalb nicht verwunden, dass in jüngster Zeit auch das von Karl Polanyi (1886–1964) schon für die Industrialisierung des frühen 19. Jahrhunderts geprägte Diktum von der „Großen Transformation“¹ vermehrt aufgegriffen wird. Der Politiker und Ökonom Uwe Schneidewind, vormaliger Präsident des Wuppertaler Instituts für Klima, Umwelt und Energie, versteht unter dem Stichwort „Große Transformation“ „einen massiven ökologischen, technologischen, ökonomischen, institutionellen und kulturellen Umbruchprozess zu Beginn des 21. Jahrhunderts“². Allein aus der hier eingenommenen ökonomisch-ökologischen Perspektive werden nicht weniger als sieben Transformationen benannt – darunter etwa eine Energiewende, eine Mobilitätswende oder eine Ernährungswende.³ Legt man weitere,

¹ K. Polanyi, *The Great Transformation*. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Berlin ¹⁴2019.

² U. Schneidewind, *Die große Transformation*. Eine Einführung in die Kunst gesellschaftlichen Wandels, Frankfurt a. M. 2018, 11.

³ Vgl. ebd. 15.169–294.

kultur- oder sozialwissenschaftliche Perspektiven hinzu, zeigen sich solche Transformationen ebenso im Blick auf Veränderungen in gesellschaftlichen Konstellationen und Strukturen, in Beziehungsmustern, Wissens- und Praxisformen. Vor dem Hintergrund der weltweiten Veränderungen scheint Polanyis Diktum aktueller denn je und verschärft zugleich kultur-, zeit- und raumübergreifend die Frage, wie Einzelpersonen, Staaten, Politiker(innen) und Wissenschaftler(innen) diese großen Transformationen begleiten können.

Trotz der vielschichtigen strukturellen Interdependenzen zwischen sozialen Wandlungsprozessen, technologischer Innovation und globaler Vernetzung hält sich der Eindruck, als hätten wir Menschen dabei das „Ruder“ zur Steuerung dieser Transformationen immer noch in der Hand. So lautet einer der zehn Grundsätze des Wuppertaler Transformationsmodells: „Die Welt wird durch Akteure gemacht und kann deswegen auch durch Akteure verändert werden.“⁴

Für unsere westliche Fokussierung auf Autonomie und Selbstbestimmung erscheint dieser Gedanke auf den ersten Blick sympathisch und identifiziert sich in der Idee des „Machenkönnens“, d. h. der Annahme einer uneingeschränkten Beeinflussbarkeit und aktiven Einflussnahme, nicht zuletzt als eine typisch *moderne* Grundhaltung. Die Souveränitätsannahme und die mit ihr vorausgesetzten kognitiven Fähigkeiten geraten auf den zweiten Blick aber zum einen durch biologische oder psychologische Dispositionen unter Spannung. Zum anderen scheinen sie in den hyperkomplexen *spätmodernen* Transformationen an ihre Grenzen zu kommen: Die Antizipation ihrer Auswirkungen oder deren Steuerung erweist sich als zunehmend schwierig, sodass immer häufiger Unbehagen und Überforderung durch die glänzende Oberfläche des modernen Alles-ist-möglich-Narrativs hindurch zu schimmern beginnen.⁵ Gegen die Alltagsintuitionen lässt sich so letztlich weder bei Umbrüchen noch bei Übergängen antizipieren, welche Folgen die mit ihnen einhergehenden Veränderungen für das menschliche Zusammenleben, für Einzelbio-

⁴ Ebd. 478.

⁵ Vgl. zur Formulierung: H. Rosa, Beschleunigung und Entfremdung. Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013, 105f. Das ursprüngliche Zitat adressiert den unter der atemlosen Beschleunigung offenbar werdenden Stillstand (von Kreativität, Selbstbestimmtheit oder Selbstwirksamkeit).

grafien oder die Spezies insgesamt haben werden. Angesichts des Kontrollverlusts lässt sich zudem fragen, ob die Unterstellung einer omnipotenten Akteur(innen)perspektive, die Grundhaltung der Aneignung, überhaupt hilfreich für den Umgang mit solchen unübersichtlichen Transformationsprozessen und den daran aufbrechenden Krisenerfahrungen sein kann. Mit anderen Worten steht die Frage im Raum, ob eine solche Haltung die Suche nach einer stabilisierenden Begleitung der vielschichtigen Entwicklungen – ob als Übergänge oder Umbrüche verstanden – nicht erschwert, d. h. wirkliche, innovative Transformation blockiert.

Auf diese kritische Position laufen die Ergebnisse eines soziologischen Forschungsnetzwerkes zu, das ebenfalls auf Polanyis Diktum rekurriert: das Jenaer DFG-Forschungskolleg zu Postwachstumsgesellschaften.⁶ So problematisiert u. a. Hartmut Rosa, dass Transformationen unter den Bedingungen sozialer Beschleunigung letztlich alle Veränderungen an eine bis in die mikrosozialen Poren verinnerlichte Steigerungslogik assimilieren und damit positive Potenziale für einen nachhaltigen Umgang mit Krisen und Sozialpathologien absorbiert werden. Vor diesem Hintergrund und im Horizont der Suche nach den strukturellen bzw. konzeptionellen Voraussetzungen für Transformationsprozesse, deren Tiefengrammatik nicht von Steigerungs- und Beschleunigungslogiken durchzogen ist, ruft er deshalb zur *Transformation moderner Transformationslogiken* auf:

„Was müsste sich wie ändern, um jenen Steigerungszwang, welcher die moderne Sozialform im Ganzen charakterisiert und vorantreibt, zu überwinden oder außer Kraft zu setzen, um also die notwendige *Große Transformation* herbeizuführen?“⁷

⁶ Vgl. K. Dörre u. a. (Hg.), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften*. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie, Wiesbaden 2019. Es handelt sich hier um den Abschlussband der achtjährigen Arbeit der DFG-Kollegforschungsgruppe „Landnahme, Beschleunigung, Aktivierung. Zur (De-)Stabilisierung moderner Wachstumsgesellschaften“. Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Transformationsbegriff auch: S. Lessenich, *Mitgegangen, mitgefangen*. Das große Dilemma der Großen Transformation, in: Dörre u. a. (Hg.), *Große Transformation?* (s. Anm. 6), 57–73.

⁷ H. Rosa, „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation, in: Dörre u. a. (Hg.), *Große Transformation?* (s. Anm. 6), 35–55 [Herv. i. O.].

Eine erste Spur, um die modernen Transformations- und Steigerungslogiken durchbrechen zu können, lässt sich dabei mit der Entwicklung eines sogenannten *mediopassiven* Weltverhältnisses legen: Wie Rosa auch an anderer Stelle bereits betont hat,⁸ werden Subjekte unter mediopassiven Vorzeichen weder einfach als die Transformator(inn)en einer anderen, neuen Welt adressiert, noch müssen sie als machtlose Zuschauer(innen) von global ablaufenden Szenarien wie Klimawandel oder Coronapandemie kapitulieren: „[E]in mediopassives Weltverhältnis, das ebenso gut ein *medioaktives* genannt werden kann“⁹, verabschiedet sich vielmehr vom modernen Souveränitätsparadigma und stellt einer primär aneignend-vermachten Weltbeziehung eine resonante gegenüber. Mediopassivität beschreibt in diesem Sinne „eine Form der Weltbeziehung, die auf Natur, Geschichte und Politik, auf das jeweils Eigene wie auf das Andere sensibel zu hören und selbstwirksam zu antworten vermag und sich dabei stetig transformiert“¹⁰. Wenn wir im Titel des Buches den Begriff des Übergangs und nicht den der Transformation programmatisch in den Mittelpunkt stellen, möchten wir ebendiese eigentümliche Mittelstellung zwischen Aktivität und Passivität zum Ausdruck bringen: Wir befinden uns passiv in einer Situation des Übergangs und sind doch auch aktiv dabei hinüberzugehen – schon allein dadurch, dass wir auf die uns prägenden und verändernden Herausforderungen antworten (müssen).

Eine solche dialogisch-responsive Grundhaltung löst dabei die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Transformationen nicht auf. Resonanz und Mediopassivität sind keine romantisch-verklärenden Utopiebegriffe, die dem Menschen das eigene Nachdenken abnehmen und (vermeintliche) Sicherheiten bereithalten würden. Als soziologische Kategorien machen sie spätmoderne Entwicklungsdynamiken beschreibbar. Ihr Potenzial fällt daher mit ihrer heuristi-

⁸ Vgl. H. Rosa, *Best Account. Skizzen einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft*, in: A. Reckwitz, H. Rosa (Hg.), *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Berlin 2021, 151–251, bes. 242f. Die Veränderung der Transformationslogik steht im Horizont der Überwindung eskalatorischer Beschleunigungs- und Steigerungszwänge, d. h., sie zielt auf die Frage nach den Bedingungen einer Postwachstumsgesellschaft.

⁹ Rosa, „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“ (s. Anm. 7), 53 [Herv. i. O.]; vgl. auch ders., *Unverfügbarkeit*, Wien – Salzburg 2018.

¹⁰ Rosa, „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“ (s. Anm. 7), 53.

schen Funktion zusammen. So lassen sie die aneignenden Weltbeziehungen einerseits als Ursachen dieser massiven Veränderungen und deren pathologische Dynamisierungen erkennbar werden.¹¹ Andererseits bieten sie eine alternative Selbst- und Weltbeziehung an, in deren Gegenlicht nicht zuletzt ein Umgang mit Veränderungen antizipiert werden kann, der sich nicht abermals in den konsumkapitalistischen Steigerungsimperativen verfängt.

So leicht diese Worte geschrieben sind, so herausfordernd bleibt die Realisation einer solchen mediopassiv-resonanten Haltung hinsichtlich konkreter, nicht selten existenziell bedrohlicher Konfliktlinien, die sich entlang spätmoderner Transformationsprozesse einstellen. Unter deren Druck werden häufig abermals Angst oder Ignoranz handlungsleitend, mündet der Kontrollverlust in neuerliche Kontrollsehnsüchte, die wiederum als Motoren der eskalatorischen Dynamisierungsspirale fungieren¹² und Externalisierungsmechanismen verstärken.¹³ Echte, „große“ Transformationen und die mit ihnen bemühte Auflösung eiserner Steigerungszwänge, die der Gesellschaft aus ihrem rasenden Stillstand hinaus helfen soll, sind entsprechend ein voraussetzungsreiches Unterfangen, das auf motivational und inhaltlich entgegenkommende Sozial- und Lebensformen angewiesen bleibt.¹⁴

¹¹ Vgl. dazu auch H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 72016, 707f.

¹² Vgl. auch Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung* (s. Anm. 5), 34f.

¹³ Vgl. S. Lessenich, *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, München 2016. Stephan Lessenich ist *Special Fellow* des DFG-Projekts und beschreibt mit Externalisierung die systematische und psychologische Auslagerung der sozialen und ökologischen Kosten des Wohlstands. Damit bietet er neben den von Rosa auf der strukturellen Ebene nachgezeichneten stillen Zwängen der Beschleunigung einen psychologischen Erklärungsansatz, warum Menschen die eskalatorisch akzelerierten Steigerungsdynamiken in ihrem eigenen Handeln perpetuieren – trotz des Wissens um deren desaströsen Folgen. Nicht zuletzt muss sich also auch jede Konzeption einer Postwachstumsgesellschaft dem von Hegel bereits am Kantischen Moralprinzip problematisierten Motivationsdefizit stellen.

¹⁴ Dieser Hinweis ist deshalb nicht unerheblich, weil sich damit das Interesse an institutionalisierter Religion und Theologie für Rosas Anliegen einer Postwachstumsgesellschaft wie auch für Jürgen Habermas' deliberative Demokratietheorie zeigt und begründet.

Wichtig ist nun zu sehen, dass diese Dynamiken, die sich mit dem Phänomen einer transformierenden (Welt-)Gesellschaft zeigen, dabei nicht zuletzt auch alle institutionalisierten Religionen als Teil spätmoderner Sozialformen betreffen. Wenn wir also die Zeitdiagnose umfassender Transformationsprozesse ernst nehmen und nach Weltverhältnissen suchen, die in den vielen Transformationen eine „Große Transformation“ vorbereiten können, dann sind Kirche und Theologie davon nicht ausgenommen, im Gegenteil. Die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in (West-)Europa hängt wesentlich damit zusammen, dass sich ihre angestammte Rolle als gesellschaftlich einflussreiche Akteurin transformiert und sie als Konsequenz dieser Umbrüche mit einer (post-)säkularen, weitgehend areligiösen Gesellschaft konfrontiert ist. Es scheint derzeit unklar, wie die Kirche mit einem kontrovers diskutierten Reformstau umgeht und welche Erscheinungsform und Relevanz Kirche in Zukunft haben kann. Unstrittig ist für uns hingegen, dass Theologie als ihre ureigene Reflexionsinstanz, Kirche in ihren vielfältigen Transformationsprozessen kritisch-konstruktiv begleiten muss und damit zugleich aufgefordert ist, mehr als nur „kirchliche“ Übergänge zu moderieren, sondern – nicht zuletzt um der Zukunftsfähigkeit von Theologie und Kirche willen – auch die „Großen Transformationen“ der Gesellschaft im Blick zu behalten.

In diesem Selbstverständnis widmet sich das Paderborner Graduiertenkolleg „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ seit dem Jahr 2018 der wissenschaftlichen Reflexion kirchlich-gesellschaftlicher Umbrüche. Dabei ist entsprechend dem skizzierten mediopassiven Transformationsverständnis Theologie weder einfach Akteurin noch zeitlos-neutrale Beobachterin, sondern als kirchliche Wissenschaft selbst im Übergang begriffen. Aus den je unterschiedlichen sozialen, kulturellen oder politischen Veränderungen spätmoderner Gesellschaften ergeben sich ständig neue Konstellationen, die als Zeichen der Zeit alle systematischen Theologien begleiten und perspektivieren. Entsprechend ist auch die Transformation von Glaube und Religion ein unübersehbares und zugleich vielschichtiges Phänomen, das sich nur multiperspektivisch in den Blick nehmen lässt. So groß die Herausforderung dieser Transformationsprozesse für die Theologie auch sein mag, so sehr ist die dafür erforderliche Grundhaltung, die bei Rosa als „Resonanz“ beschrieben wird, dem theologischen Nachdenken zumindest als Denkfigur schon immer einge-

schrieben: etwa in der Dialogizität von menschlichem Tun und göttlicher Gnade auf individueller Ebene oder in der Spannung zwischen anbrechendem Reich Gottes und erwarteter Vollendung auf ekklesial-sozialer Ebene. Mit anderen Worten: Unverfügbarkeit und Mediopassivität ist der Theologie alles andere als fremd.¹⁵ In der Zuwendung Gottes erfährt sich der Menschen immer schon als Wesen, das zwischen *Allmacht* und *Ohnmacht*, zwischen der Hybris totaler Kontrolle und Aneignung und der Resignation angesichts lebensweltlicher Hyperkomplexität und Kontingenz zu navigieren vermag. Der Mensch ist in diesem Verständnis Teilnehmender und Beteiligter, hat eine *Teilmacht*,¹⁶ in der die subjektive Souveränität mit der objektiven Unverfügbarkeit durchaus in Spannung steht.

Anders als in den Sozialwissenschaften kann diese Spannung theologisch jedoch in der soteriologischen Zuspruch-Anspruch-Dynamik verortet und damit zugleich als Ermächtigung und Ermutigung zur Mitgestaltung des Reiches Gottes verstanden werden. Mediopassivität als ontologische und praktische Grundhaltung ermöglicht es, Übergängen, Transformationen und Veränderungen mit existenzieller Gelassenheit begegnen zu dürfen ohne dabei die Unrechtserfahrungen Dritter aus den Augen zu verlieren. Zugleich wird in der mediopassiven Grundhaltung deutlich, dass die *Beteiligung* an Transformationsprozessen und Umbruchsszenarien nur dann nicht wieder in Resignation oder Hybris umschlägt, wenn sie den multiperspektivischen, interdisziplinären Dialog sucht und sich ihrer eigenen Historizität bewusst ist, d. h., in ihren Urteilen und Ergebnissen kontextsensibel bleibt. Dass Theologien dabei selbst transformiert werden, darf schließlich als Zeugnis des Bemühens darum gelesen werden, das Evangelium mit den Existenzbedingungen der Menschen im Gespräch zu halten. Nichtsdestotrotz bleiben diese Zeiten des Übergangs auch in religiösen Wirklichkeitsdeutungen Zeiten der Ungewissheit,

¹⁵ Insofern ist es auch nicht überraschend, dass Rosas Soziologie der Weltbeziehungen auf so große „Resonanz“ in der systematischen Theologie stößt. Vgl. auch die Beiträge in: T. Kläden, M. Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zur Beschleunigung und Resonanz* (QD 286), Freiburg i. Br. 2017.

¹⁶ Vgl. auch R. C. Cohn, *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle*, Stuttgart ¹⁹2018, 205: „Ich bin nicht allmächtig. Ich bin nicht ohnmächtig. Ich bin partiell mächtig.“

Zeiten also, die den apokalyptischen Stachel spürbar machen. Eine für die Mediopassivität offene Theologie muss sich dabei nicht gegen Veränderungsprozesse immunisieren, sondern erweist sich in einer transdisziplinären, interreligiösen und praxisbezogenen Profilierung als unerlässliche Mitarbeiterin an der „Großen Transformation“. Zugleich weiß sie darum, dass sie einen solchen Beitrag nur leisten kann, wenn sie sich selbst in eine Übergangssituation bringt, d. h., in Selbstreflexivität und Vulnerabilität ihren eigenen Denkstil weiterentwickelt und die anstehenden Übergänge und Umbrüche theologisch deutend mitgestaltet.

Im vorliegenden Band „Theologie im Übergang“ sollen im Bewusstsein dieser Dynamiken nun drei aktuelle theologische Handlungsfelder systematischer Theologie herausgegriffen werden, die exemplarisch einen konstruktiven Umgang mit Transformationen aufzeigen wollen. Ihre Auswahl ist einerseits kontingent, da sie auf Forschungsschwerpunkte zurückgehen, die im genannten Graduertenkolleg bearbeitet und im Herbst 2020 im Rahmen einer Tagung diskutiert wurden. Andererseits handelt es sich um drei Übergänge, die aus theologischer Sicht tatsächlich als „große“ Transformationen bezeichnet werden dürfen: Eine erste Transformation lässt sich in der Individualisierung und biografischen Dynamisierung des Glaubens selbst beobachten. Sie ruft zum besseren Verständnis dieser Prozesse nach einer theologischen Integration moderner Identitätsdiskurse. Eine zweite große Transformation ist in der fortschreitenden Digitalisierung unseres gesellschaftlichen Lebens erkennbar, die sowohl fundamentale sozialetische Fragestellungen mit sich bringt als auch eine Reflexion über digitale Kommunikationsprozesse im kirchlich-pastoralen Feld erfordert. Eine dritte Transformation betrifft die gesellschaftlich immer selbstverständlicher werdende Koexistenz unterschiedlicher religiöser Einstellungen, die wiederum mit Identitätsfragen verbunden sind. Dabei dürfen auch dogmatisch-theologische Kernthemen nicht umgangen werden, wie die hier bearbeitete Frage nach Rolle und Bedeutung des Propheten Muhammad, die sich nicht ohne christologische Positionierungen bearbeiten lässt. Jeder der drei Themenkomplexe bedarf zunächst einer noch etwas ausführlicheren Einführung:

Glaubensprozesse folgen heute kaum mehr gesellschaftlichen Mustern oder den Vorgaben kirchlicher Idealbiografien, sondern sind in der Selbstwahrnehmung des Individuums als Teil der eige-

nen Identitätsfindung selbst zu gestalten und zu verantworten. Das heißt aber nicht, dass die individuell aufgegebene „Identitätsarbeit“ ausschließlich subjektiv-konstruktivistisch zu erfüllen wäre. Vielmehr gelingt sie – zumal aus theologischer Perspektive – nur in der dialogischen Auseinandersetzung mit anderen, signifikanten Bezugspersonen und im narrativ oder symbolisch vermittelten Bezug zum „ganz Anderen“. Die ersten drei Beiträge des Bandes stellen ein interdisziplinäres Gespräch zwischen unterschiedlichen (sozial-)psychologischen und theologischen Disziplinen dar. Im Zentrum steht die Frage, inwiefern sich der in den Sozialwissenschaften elaborierte Identitätsbegriff als geeignet erweist, als Schlüsselkategorie für das Verstehen von religiösen Dynamiken zu fungieren.

Der Sozialpsychologe *Jürgen Straub* legt eine grundlegende Einführung in ein modernes Verständnis von personaler Identität vor. Dieses besteht – neben anderen Parametern – in dem stetigen Versuch des Menschen, Kohärenz und Kontinuität herzustellen. Straub siedelt „gelungene“ Identität dabei in einem fluiden Kontinuum zwischen den beiden identitätstheoretischen Extrempositionen von Totalität und Multiplizität an. Schließlich bietet Straub den Identitätsbegriff als theoretisches Brückenkonzept für einen Dialog zwischen religiösen und säkularen Selbstverständnissen und Lebensformen an.

Christoph Jacobs widmet sich in seinem Beitrag der persönlichkeitspsychologischen Bedeutung von Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitstoleranz mit einem Fokus auf berufliche „Identitäten“ im medizinischen und im kirchlichen Bereich. Er zeigt auf, welche gesundheitsförderlichen oder -schädlichen Konsequenzen die unterschiedlichen Persönlichkeitsdispositionen im Umgang mit Ambiguität und Unsicherheit im Alltag zeitigen und inwiefern auch der Glaube hier als Ressource dienen kann.

Stefan Walser arbeitet an der ausstehenden Verknüpfung von Identitätstheorien und systematischer Glaubenstheologie. Die Freilegung von Koordinaten des Identitätsbegriffs dient als heuristisches Instrument für eine Bestandsaufnahme der bisherigen Rezeption von Identitätstheorien in der Theologie. Dieser interdisziplinäre Dialog wird schließlich am zentralen Beispiel der Taufe weitergeführt.

In einem zweiten Reflexionsgang soll die Nutzung digitaler Technologien mit den Fragen und Anliegen christlicher Gesellschaftslehre ins Gespräch gebracht werden. Ob nun als Revolution oder logische Funktion menschlicher Werkzeuginnovation gedacht – die

Digitalisierung zeigt ihr agiles Zusammenspiel unterschiedlicher technischer, mechanischer und elektronischer Teilbereiche in allen gesellschaftlichen Sphären. Um einen ethisch differenzierten und nachhaltigen Umgang mit dieser lebensweltlich omnipräsenten Transformation zu finden und dabei möglichst keine polarisierenden und pauschalisierenden (Vor-)Urteile zu formulieren, gilt es sich ihren Chancen und Schadenspotenzialen aus unterschiedlichen Disziplinen zu nähern.

Im Beitrag von *Carsten Schulte* und *Felix Winkelkemper* soll dazu aus einer informatik-didaktischen Perspektive zunächst an konkreten technologischen Beispielen und im Blick auf praktische Anwendungsfelder dafür argumentiert werden, dass ein selbstbestimmter Umgang mit digitalen Technologien nicht nur durch ein entsprechendes technisches *Know-how* getragen wird, sondern um ein komplexeres *Know-about* zu ergänzen ist. Dass mit den technologischen Möglichkeiten dabei zugleich auch die Frage im Raum steht, wie diese Möglichkeiten ethisch einzuordnen sind und welche pädagogischen Forderungen damit verbunden werden müssen, unterstreicht die Bedeutung eines interdisziplinären Austauschs für diesen Transformationsprozess.

Im daran anschließenden Beitrag stellen *Anne Weber* und *Günter Wilhelms* deshalb entlang resonanz- und distanztheoretischer Untersuchungen einen Analyserahmen vor, der es ermöglicht, digitale Informations- und Kommunikationstechnologien auf ihre Selbstbestimmung und Selbstwirksamkeit kompromittierenden Folgen hin zu befragen. In einem zweiten Beitrag werden der entstandene ethische Kompass und die Nutzung digitaler Medien und Formate in der religiösen Kommunikation bzw. pastoralen Praxis miteinander ins Gespräch gebracht. Neben einer kritischen Problematisierung gilt es dabei ebenso die Bedingungen ethisch verantworteter Einsatz- und Handlungsmöglichkeiten zu bestimmen und in diesem Horizont die Relevanz religiöser Symbolformen für eine digital ausgedünnte Öffentlichkeit zu antizipieren.

Schließlich wird in einem dritten Reflexionsgang die christliche Identität im Angesicht des Islam dadurch zum Thema, dass über Muhammad als nachbiblischen Propheten nachgedacht wird. Gerade die katholische Theologie ist an dieser Stelle besonders gefordert, weil sie im Blick auf die notwendige Leiblichkeit und Dinglichkeit religiöser Vollzüge dem Islam nahesteht und dadurch eine Brückenfunktion für den Islam hinein in die Spätmoderne bieten

könnte. Viele Probleme, die unsere Gesellschaften im Blick auf den Islam beschäftigen – von der notwendigen Öffentlichkeit ritueller Vollzüge bis hin zu Kleidungsfragen –, könnten von katholischer Seite aus kompetent begleitet und moderiert werden. Auch im Blick auf Probleme, die sich aus der Digitalisierung unseres Weltzugangs ergeben, sind Muslime und Katholiken in ähnlicher Weise herausgefordert.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat entscheidende Vorarbeiten für eine Neubestimmung der Haltung zum Islam geleistet, die es der Kirche erlauben, wertschätzend und lernbereit auf Muslime zuzugehen. Allerdings herrscht im Blick auf Muhammad nicht nur in offiziellen Verlautbarungen der Kirche, sondern auch auf theologischer Ebene eine große Verlegenheit, weil seine Anerkennung als Prophet nicht nur wegen seiner scheinbaren Oppositionshaltung zu Judentum und Christentum, sondern auch wegen seiner Lebensführung problematisch zu sein scheint. An dieser Stelle will der dritte Teil unseres Buches Probebohrungen vornehmen, die die Möglichkeit einer theologischen Würdigung Muhammads als Prophet ausloten wollen. Gelingt der katholischen Theologie eine inklusive Öffnung auf diese Form von Alterität hin, könnte das paradigmatische Bedeutung für das Verhältnis zur Gesellschaft insgesamt bekommen. Katholische Identität wäre dann nicht durch Abgrenzung, sondern durch Inklusion und Diskursverkettung bestimmt. Fremdprophetie würde nicht einfach nur im Möglichkeitsraum gelassen, sondern ins theologische Nachdenken hineingeholt und die eigene Identität mitbestimmen.

Die US-amerikanische Thomistin *Anna Bonta Moreland* zeigt in ihrem Beitrag, wie sich von der Theologie des Thomas und der Kategorie der Privatoffenbarung ausgehend eine Würdigung von Muhammad als Prophet auch dann rechtfertigen lässt, wenn man Teilen seiner Botschaft kritisch gegenübersteht. Das Mitglied des oben genannten Graduiertenkollegs, *David Koch*, greift zwei zentrale Vorwürfe gegen die menschliche Integrität Muhammads auf und untersucht, ob sie sich aufrechterhalten lassen, wenn man in historisch-kritischer Weise auf das koranische Zeugnis als Tendenzschrift zugreift. *Klaus von Stosch* schließlich rekonstruiert ebenfalls in historisch-kritischer Weise die koranischen Vorbehalte gegen die Christologie und überlegt, ob sich diese im Sinne einer prophetischen Kritik an inneren Gefährdungen des Christentums verstehen lassen.

Insgesamt entsteht so die Vision einer katholischen Würdigung Muhammads aus der Mitte des katholischen Glaubens heraus.

Der vorliegende Band zur „Theologie im Übergang“ versteht sich als Zwischenstandsmeldung einer systematischen Theologie, die den etablierten Traktatengang durchbricht und neue Fragestellungen generiert, neue Gesprächspartner(innen) sucht und neue Arbeitsweisen erprobt. Es bleibt die Hoffnung derer, die diesen Band zu verantworten haben, dass sich bei aller Unvollständigkeit der Ergebnisse sowohl der binnentheologische Mehrwert als auch die gesellschaftliche Relevanz dieser Art von Interdisziplinarität erschließen.

Unser herzlicher Dank gilt dem Sprecher des Paderborner Graduiertenkollegs „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ und Herausgeber der Reihe, Prof. Dr. Stefan Kopp, sowie Herrn Dr. Stephan Weber vom Verlag Herder für die konstruktive und geduldige Zusammenarbeit. Herzlichen Dank außerdem an Frau Barbara Brunert für ihre Beratung in redaktionellen Fragen sowie an Frau Julia Machwitz für die zügige und sorgsame Erledigung der notwendigen Korrektur- und Formatierungsarbeiten.

Bonn – Paderborn,
im Februar 2022

Klaus von Stosch, Stefan Walser, Anne Weber

1. Identität

Identität

Theoretische Konturen eines komplexen Begriffs¹

Jürgen Straub

1 Koordinaten des Diskurses

Bisweilen ist es ein Indiz für die allgemeine Bedeutung eines theoretischen Begriffs, dass er umstritten ist. Für den sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurs über Identität gilt dieser Zusammenhang zweifellos. „Identität“ ist in zahlreichen Disziplinen, von der Psychologie und Pädagogik über die Soziologie, Ethnologie, Sozial- und Kulturanthropologie, die Geschichts- und Literaturwissenschaft bis hin zur Philosophie, und darüber hinaus in vielen trans- und interdisziplinären Debatten ein wissenschaftlicher Grundbegriff, und zwar seit Jahrzehnten. So unbestritten diese Diagnose ist, so kontrovers ist der Begriff selbst. Während ihn die einen für einen unverzichtbaren Bestandteil des theoretischen Vokabulars halten,² empfin-

¹ Dieser Beitrag ist ein überarbeiteter Wiederabdruck einer Abhandlung, in der der theoretische Begriff der personalen und der kollektiven Identität geklärt wird. Vgl. J. Straub, Identität. Theoretische Konturen eines komplexen Begriffs, in: ders., Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 2: Begriffsanalysen und pragma-semantische Verortungen der Identität, Gießen 2019, 105–163; vgl. auch ders., Identität, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2004, 277–303. Die Ausführungen zur kollektiven Identität wurden hier ersetzt durch Anschlussgedanken, die sich auf die Verwendung des Identitätsbegriffs als theoretisches Brückenkonzept beziehen, das dazu geeignet ist, mögliche Gemeinsamkeiten zwischen religiösen und säkularen Lebens- und Selbstformen auszumachen und auf diese Weise die gängige Polemik zwischen diesen Optionen zu entschärfen.

² So z. B. in verschiedenen Kontexten: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992; A. Giddens, Modernity And Self-Identity. Self And Society In The Late Modern Age, Cambridge 1991; H. Joas, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. 1992; ders., Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1997; P. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge 26), München 1996; C. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1994.

den ihn die anderen als Ärgernis und empfehlen seine Abschaffung.³ Jedenfalls in den Wissenschaften stifte ein derartig vieldeutiger Ausdruck, so die Kritiker, mehr Verwirrung, als er nutze. Zu allen „logischen“ Übeln, die den Signifikanten in ein schillerndes Symbol verwandeln, das wuchernde, unkontrollierbare Konnotationen und Assoziationen wecke, aber keinen definierten oder wenigstens einigermaßen klar bestimmten semantischen Gehalt besitze, geselle sich die Tatsache, dass der diffuse Begriff mit normativen Aufforderungen verwoben sei, die die menschliche Praxis mehr und mehr an verinnerlichte Kontroll- und Disziplinardispositive koppeln. Gerade auch der Identitätsbegriff trage das Seine dazu bei, dass das vermeintlich autonome, jedenfalls um Autonomie bemühte Subjekt nolens volens zu dem würde, was sein doppeldeutiger Name unbeschadet aller illusionären Verheißungen moderner Gesellschaften

³ Dies tun z. B. Dietmar Kamper (1936–2001) (vgl. D. Kamper, Die Auflösung der Ich-Identität. Über einige Konsequenzen des Strukturalismus für die Anthropologie, in: F. A. Kittler [Hg.], Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus [UTB 1054], München 1980, 79–86), Norbert Ricken (vgl. N. Ricken, Identitätsspiele und die Intransparenz der Macht, in: J. Straub, J. Renn [Hg.], Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt a. M. 2002, 318–359) oder Wilhelm Schmid (vgl. W. Schmid, Der Versuch, die Identität des Subjekts *nicht* zu denken, in: A. Barkhaus u. a. [Hg.], Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens [Stw 1247], Frankfurt a. M. 1996, 370–379). Eine dritte Gruppe von Autor(inn)en verhält sich uneindeutig. Sie formulieren zwar Plädoyers für die Abschaffung des Begriffs, halten aber zugleich an ihm fest; das gilt etwa für Wolfgang Welsch. Vgl. W. Welsch, Identität im Übergang. Philosophische Überlegungen zur aktuellen Affinität von Kunst, Psychiatrie und Gesellschaft, in: ders., Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990, 168–200; ders., Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts, in: DZPh 39 (1991) 347–365; ders., „ICH ist ein anderer“. Auf dem Weg zum pluralen Subjekt?, in: D. Reigber (Hg.), Frauen-Welten. Marketing in der postmodernen Gesellschaft – ein interdisziplinärer Forschungsansatz, Düsseldorf u. a. 1993, 282–317. Zur Debatte, die häufig mit der groben Gegenüberstellung von „Moderne“ und „Postmoderne“ verknüpft ist, vgl. Straub, Das erzählte Selbst 2 (s. Anm. 1); ders., Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 3: Zeitdiagnostische Klärungen und Korrekturen postmoderner Kritik, Gießen 2019; ders., Renn (Hg.), Transitorische Identität (s. Anm. 3). Neben vielen Wiederholungen – und vielfach wiederholten Missverständnissen – gibt es bis heute auch innovative Beiträge zur Debatte. Vgl. etwa K. Röttgers, Identität als Ereignis. Zur Neufindung eines Begriffs (Sozialphilosophische Studien 11), Bielefeld 2016.

eben auch anzeige: zu einem *subjectum*, einem „Unterstellten“, „Unterworfenen“, „Untertanen“.

Die Erkundung der Identität werde also, egal, wer sie vornimmt, zu einem Diktat praktisch verbindlicher „Fest-Stellungen“⁴, die das Subjekt festschreiben und festlegen auf unbewegliche, der Zeit und Kontingenz entzogene Attribute. Allem voran rangiere, so wird zu bedenken gegeben, im „mit sich selbst identischen“ Subjekt die Selbstverpflichtung, die- oder derselbe zu sein und zu bleiben – z. B. bezüglich der eigenen Geschlechtszugehörigkeit im Sinne des sozial konstituierten *Gender*, aber auch aller sonst denkbaren sozialen Kategorien und persönlichen Eigenschaften, die den einen für die anderen durchschaubar und zu einem zuverlässigen, berechenbaren und leichter beherrschbaren Interaktionspartner machen. Dieses Subjekt habe auf dem Weg vermeintlicher Selbstbehauptung und Selbstbestimmung alles „Eigene“ und noch den letzten Funken subversiver Kraft abgegeben, um schließlich kaum noch anderes als ein gleichsinniges subjektives Korrelat äußerer, soziokultureller Zwangs- und Gewaltverhältnisse zu sein.

Damit sind die Koordinaten der bereits betagten und dennoch noch immer aktuellen Auseinandersetzungen über personale Identität grob skizziert. Wer sich mit dem fraglichen Begriff auseinandersetzen will, tut allerdings gut daran, sich vom dramatisch inszenierten Pathos dieser Debatten nicht affizieren zu lassen und die vermeintliche Alternative „Identität oder nicht“ bzw. die apologetische Losung „Nicht-Identisches versus Identität“ selbst zur Disposition zu stellen. Die schlichte Gegenüberstellung von Befürworter(inne)n und Gegner(inne)n des theoretischen Konzepts beraubt das verhandelte Sachproblem in aller Regel seiner Komplexität. Die kulturelle, speziell die wissenschaftlich imprägnierte Semantik des Begriffs ist überaus vielschichtig und differenziert, was bereits die Vielzahl von theoretischen Alternativen anzeigt. Bereits der gängige Kollektivsingular erscheint also fragwürdig: Es gibt eigentlich nicht „den“ theoretischen Identitätsbegriff, sondern mannigfaltige Gebrauchsweisen, die allenfalls durch gewisse Familienähnlichkeiten verbunden sind und dadurch Konturen eines mehrere theoretische

⁴ Vgl. P. Wagner, Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität, in: A. Assmann, H. Friese (Hg.), Identitäten, Frankfurt a. M. 1998, 44–72.

Strömungen umfassenden, sozial- und kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs erkennen lassen. Auf diese allgemeinen Konturen konzentrieren sich die folgenden Überlegungen. Viele spezielle Charakteristika, die der Identitätsbegriff in einer bestimmten theoretischen Tradition besitzt – man denke etwa an die Psychoanalyse, den Pragmatismus und symbolischen Interaktionismus, an die Phänomenologie, die empiristische und sprachanalytische Philosophie, die zeitgenössische Handlungs- und Gesellschaftstheorie in einer ihrer Spielarten, an den Kommunitarismus oder Liberalismus –, müssen hier fast ausnahmslos vernachlässigt werden.

Auf spitzfindige Details kommt es im Folgenden indes nicht an. Es geht mir vielmehr um wesentliche Kernpunkte und elementare Bestimmungen eines höchst komplexen Konstrukts. Diese lassen sich am leichtesten ausfindig machen und halbwegs präzise artikulieren, wenn man sich von der immer noch anschwellenden Aufgeregtheit in öffentlichen Diskursen und politischen Debatten hinreichend distanziert. Heute geschieht das vor allem im Hinblick auf die sich selbst so nennende „identitäre Bewegung“, die man sachgerechter besser „totalitäre Bewegung“ nennen sollte, wobei auch fraglich ist, ob es sich dabei tatsächlich um eine soziale Bewegung handelt oder nicht vielmehr um organisierte Parapolitik der neuen Rechten.⁵ Man muss von den heftigen Attacken und gegenseitigen Vorwürfen, mit denen sich die Liebhaber und die Verächter eines zweifellos extrem vieldeutigen, sogar völlig gegensätzliche Bedeutungen auf sich vereinigenden Begriffs überziehen und traktieren, erst einmal Abstand nehmen. Nur aus dieser distanzierten Position und sachlichen Perspektive lässt sich mit der erforderlichen Nüchternheit ausfindig machen, ob – und gegebenenfalls warum – dieser philosophische, sozial- und kulturwissenschaftliche Grundbegriff auch heute noch aktuell ist und nützlich sein kann, sich vielleicht sogar, bis auf Weiteres, als unverzichtbar erweist – vorausgesetzt, man bestimmt das interessierende theoretische Konstrukt hinreichend klar und genau. Dazu ist es notwendig, auf einschlägige, einflussreiche Traditionen Bezug zu nehmen und aus jenen Quellen zu schöpfen, welche bis heute die maßgeblichen identitätstheoretischen Texte liefern. Dort finden sich zunächst einmal Anhaltspunkte für elementa-

⁵ Vgl. J. Straub, V. Niebel, Kulturen verstehen, kompetent handeln. Eine Einführung in das interdisziplinäre Feld der Interkulturalität, Gießen 2021, 55f.

re Unterscheidungen und wichtige Bestimmungsmerkmale, ohne die schon seit Langem keine elaborierte Konzeption der Identität mehr auskommt. Wie gesagt beschränke ich mich im Folgenden auf analytische Klärungen des Begriffs der *personalen* Identität. Damit geht es also ausschließlich um qualitative Merkmale oder um die Form bzw. Struktur des praktischen, kommunikativen Selbstverhältnisses und Selbstverständnisses einer Person, nicht aber um Gruppen als Gruppen – kleine gemeinschaftliche Kollektive oder anonyme Großgruppen wie Gesellschaften oder Nationen. Das wiederum bedeutet allerdings nicht, dass sich Teile der Identität einer Person nicht just ihren mehrfachen Gruppenzugehörigkeiten verdanken. Die Identität ist immer an deren Sozialität gebunden. Genau diesen Aspekt erfasst übrigens Henri Tajfels (1919–1982) Begriff der „sozialen Identität“,⁶ der sich ebenfalls auf einzelne Personen bezieht, jedoch in ihrer Eingebundenheit in jene Gruppen, denen sie sich zugehörig fühlen.

Die folgende Darstellung fokussiert (termino-)logische und theoretische Fragen ebenso wie normative und praktische – ethische, moralische oder politische – Dimensionen personaler Identität. Der Identitätsbegriff ist nicht zuletzt ein Paradebeispiel dafür, dass selbst überaus abstrakte Grundbegriffe der (philosophisch flankierten) Sozial- und Kulturwissenschaften mit weitverbreiteten Lebens- und Handlungsproblemen verflochten sind, diese artikulieren und „bearbeiten“. Die Umstrittenheit, ja Umkämpftheit des Begriffs, mithin seine schillernde Semantik und abgründige Pragmatik, wurden oben als Indiz seiner weitreichenden Relevanz gelesen. Im Identitätsdiskurs sind die praktischen Probleme, die viele Menschen angehen und von denen der Begriff zeugt, selbst eingetragen. Es kommt nicht von ungefähr, dass die vielschichtige Frage und Nachfrage nach Identität „gerade in unserem Jahrhundert zu einem bedrängenden Problem geworden ist“⁷.

⁶ Vgl. H. Tajfel (Hg.), *Differentiation Between Social Groups. Studies In The Social Psychology of Intergroup Relations*, London u. a. 1978; ders., *Human Groups And Social Categories. Studies In Social Psychology*, Cambridge, MA u. a. 1981.

⁷ G. Böhme, *Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozialtheoretische Voraussetzungen von Identität*, in: Barkhaus u. a. (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität* (s. Anm. 3), 322–340, hier: 323.

Das ist seit Anfang an so. Nicht zuletzt die Erfinder identitätstheoretischen Denkens in der Psychologie, Soziologie oder Philosophie bezeugen diese Lebensprobleme, an denen sie zeitweise selbst litten – und zwar keineswegs nur in ihrer Adoleszenz. Was der amerikanische Pragmatist William James (1842–1910) oder der aus Dänemark stammende Psychoanalytiker Erik Homburger Erikson⁸ (1902–1994) in nächster Nähe und zunächst gerade auch an sich selbst erlebt und dann als nicht zu besänftigende Unruhe eines in Bewegung geratenen Selbst artikulierten, hat Schule gemacht und die alltagsweltliche Selbsterfahrung sowie das alltagsweltliche Selbstverständnis zahlloser – keineswegs aber aller – Personen in modernen Gesellschaften eingeholt.⁹ Was aber meint nun „Identität“, wie lassen sich wenigstens die wichtigsten Merkmale des Begriffs explizieren? Meine auf die einzelne Person gemünzte Antwort erfolgt in fünf Schritten.¹⁰

⁸ Vgl. E. H. Erikson, Das Problem der Ich-Identität, in: ders., Identität und Lebenszyklus. 3 Aufsätze (Stw 16), Frankfurt a. M. 1973, 123–224; ders., Der vollständige Lebenszyklus (Stw 737), Frankfurt a. M. 1988.

⁹ Vgl. H. Keupp, Auf der Suche nach der verlorenen Identität, in: ders., Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Sozialpsychologische Studien, Heidelberg 1988, 131–151; ders., Bedrohte und befreite Identitäten in der Risikogesellschaft, in: Barkhaus u. a. (Hg.), Identität, Leiblichkeit, Normativität (s. Anm. 3), 380–403; ders., R. Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung (Stw 1299), Frankfurt a. M. 1997.

¹⁰ Vorab ist noch eine methodische Anmerkung nötig: Wer Theorien bzw. theorienübergreifende Aspekte eines sozial- und kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs rekonstruiert, sollte mit der gebotenen philologischen Sorgfalt arbeiten, ohne allein philologisch korrekte Auslegungen einzelner älterer und neuerer Texte anzustreben. Im Übrigen sind für eine anspruchsvolle Bestimmung des Identitätsbegriffs auch Schriften einzubeziehen, in denen das Lexem „Identität“ gar nicht anzutreffen, sondern stattdessen vom „Selbst“ die Rede ist (wie in den Arbeiten von William James oder George H. Mead). Dieser Begriff nimmt dort allerdings eine formal- oder strukturtheoretische Bedeutung an, die sehr genau dem erst durch Erikson verbreiteten Identitätsbegriff entspricht.

2 Personale Identität

2.1 Identität als Aspiration

Die Identität einer Person gibt es nicht im Sinne des reifizierbaren Vorliegens eines Sachverhalts. Selbst jene allgemein anerkannten theoretischen Präzisierungen, welche Identität als *Konstrukt* und stets nur *vorläufiges* Resultat einer lebenslangen Entwicklung ausweisen – womit Identität prinzipiell als etwas Aufgegebenes, zu keinem Zeitpunkt jedoch als etwas Gegebenes erscheint –, unterschlagen einen wichtigen Kern des modernen Begriffs personaler Identität: Identität ist eine *Aspiration*, ein idealtypischer und idealisierter *Fluchtpunkt*. So kann Gernot Böhme (1937–2022) den Begriff als treffendes Beispiel dafür hernehmen, dass Theorien der Sozial- und Kulturwissenschaften häufig „das *faktische* Geschehen im humanen Bereich mit *kontrafaktischen* Unterstellungen beschreiben. Personale Identität ist eine solche kontrafaktische Unterstellung, die faktisches Humangeschehen ermöglicht.“¹¹

Personale Identität als Perspektive und Zielpunkt einer psychosozialen Praxis, in deren Rahmen der Einzelne ins Verhältnis zu sich selbst tritt und sein Handeln am Horizont der erwünschten Autonomie des eigenen Selbst orientiert, bleibt prinzipiell unvollständig und unvollendet. Der Begriff signalisiert ein notorisches Projekt, das sich – im Lauf des 20. Jahrhunderts immer mehr – Personen in modernen Gesellschaften zu eigen machen (können). Diese müssen, weil allgemeine, eindeutige und bleibende Antworten auf die Identitätsfrage im Zuge der Deontologisierung, Enttraditionalisierung, (funktionalen) Differenzierung, Pluralisierung, Individualisierung,¹²

¹¹ Böhme, Selbstsein und derselbe sein (s. Anm. 7), 323 [Herv. i. O.].

¹² Die Individualisierung gehört zweifellos zu den soziokulturellen Bedingungen, unter denen die Identitätsfrage in modernen Gesellschaften virulent wird. Umstrittene Bedeutungsgehalte und Unklarheiten dieses Begriffs können hier vernachlässigt werden. Wichtig ist allerdings der Hinweis, dass die gesellschaftliche Individualisierung sowohl die Individualität des Einzelnen als auch dessen Identität zu einem Problem macht, beide Begriffe aber verschiedene Problemkreise bezeichnen. Dies wird gerade in identitätstheoretischen Debatten häufig übersehen, sodass eine heillose Konfusion von Identitäts- und Individualitätsfragen entsteht (vgl. bereits D. Henrich, Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: O. Marquard, K. Stierle [Hg.], Identität [PuH 8], München 1979, 133–186, hier:

Temporalisierung und Dynamisierung kontingenter Lebensverhältnisse nicht mehr verfügbar sind, selbst zusehen, und zwar stets aufs Neue, wer sie (geworden) sind, sein möchten und künftig vielleicht sein werden. Dabei bewegen sie sich zwischen einer für immer mehr Menschen offenen Vielfalt alternativer Optionen, zwischen denen sie wählen dürfen und müssen, ohne dabei stets völlig bewusste und gänzlich freie, rational abgewogene Entscheidungen treffen zu können. In praktische Lebens- und Selbstformen gerät man im Laufe der Sozialisation und Enkulturation eher hinein, teils gewollt, teils unbeabsichtigt und unkontrolliert, als dass man sie nach peniblen rationalen Wahlen „seine eigenen“ nennen könnte.

Antworten auf die (praktische) Identitätsfrage obliegen also den Subjekten selbst, was jedoch nicht heißt, sie stünden in deren uneingeschränktem Belieben oder seien einfach ein Bestandteil eines ganz und gar in eigener Regie geführten Lebens. Auch diese Antworten, die nicht unbedingt explizit artikuliert werden müssen, sondern dem Handeln auch implizit sein bzw. handelnd zum Ausdruck gebracht werden können, sind stets auch sozial vermittelt. Sie sind an eine Lebensgeschichte gekoppelt, in der das Tun und Lassen „signifikanter Anderer“, einschließlich ihrer Reaktionen auf die je „eigenen Stellungnahmen“, konstitutiv sind für die Entwicklung des subjektiven Erlebnis- und Handlungspotenzials¹³ sowie der subjektiv bedeutsamen Handlungs- und Lebensorientierungen. Im Übrigen sind sowohl die diskursiven, sprachsymbolisch gefassten Antworten auf die Identitätsfrage, als auch die mit den Mitteln einer präsentativen Symbolik gegebenen oder die „praxischen“ Antworten leiblich

136; E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen [Stw 221], Frankfurt a. M. ⁹1997, 282f.), wo Individualität als numerische Identität gefasst wird. Die Frage, *wer ich (geworden) bin und sein möchte*, ist im Prinzip ganz unabhängig von der Frage, *ob ich ein unverwechselbarer Einzelner (geworden) bin und sein möchte*. Zur Komplexität der Individualitätsfrage vgl. etwa M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toterklärung (Edition Suhrkamp 1377), Frankfurt a. M. 1986; E. Rudolph, Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems (Bibliothek Metzler 6), Stuttgart 1991; J. Straub, Erscheinen und Verschwinden des Individuums. Notizen zur Individualität in der Geschichte Europas und der modernen Psychologie, Gießen 2022 [im Druck].

¹³ Zu diesem Begriff vgl. E. E. Boesch, Symbolic Action Theory And Cultural Psychology, Berlin u. a. 1991.

handelnder Subjekte von kontingenten, lebensgeschichtlich situierten Standpunkten und Perspektiven abhängig und damit grundsätzlich vorläufig. Sie sind offen für den Einfluss neuer Ereignisse und die dadurch nahegelegten Revisionen des Vergangenen. In der Moderne ist keine „zeitgemäße“ Antwort auf die Identitätsfrage ein letztes Wort oder ein Akt, der definitiv zeigen könnte, wer eine Person – ein für alle Mal – (geworden) ist und sein möchte. Auch die Nachträglichkeit vieler in der Rückschau aufs eigene Dasein formulierten Antworten auf die temporal komplexe Identitätsfrage bestätigt und bekräftigt diese prinzipielle Vorläufigkeit personaler Identität. Die Retrospektivität vieler Selbstthematierungen macht selbst aus der lebensgeschichtlichen Vergangenheit ein Provisorium, etwas niemals unverrückbar Feststellbares und eindeutig Bestimmbares. Im Bemühen um die Artikulation ihrer Identität kann und muss sich eine Person immer wieder neu und anders erzählen, sie muss sich kreativ imaginieren und innovativ entwerfen¹⁴ – und dabei jenen bisweilen (mehr oder minder deutlich und intensiv) spürbaren, fühlbaren und zugleich auch kognitiv nachvollziehbaren, intelligiblen „Zusammenhang eines Lebens“ bilden und umbilden, der sie – nach eigenem Empfinden und in den Augen einiger anderer – eben „ist“.

Der Identitätsbegriff kreist um das dauerhafte

„Paradox einer Einheit, die unabschließbar, entzweit, ungreifbar und vor allem zugleich dauerhaft angestrebt und fortwährend unerreicht bleibt. Die Personen sind nicht in dem trivialen Sinne mit sich selbst identisch, den die Übersetzung des Ausdrucks ‚Identität‘ in das Konzept der Gleichheit von etwas mit sich selbst (in jeder Hinsicht) nahelegt. Identität meint hier offensichtlich etwas Reicherer als die Tautologie, dass ein Ich sich selbst gleiche.“¹⁵

Identität meint aspirierte, angestrebte, imaginierte Identität, und als solche trägt sie zur Konstitution des Erlebnis- und Handlungspotenzials einer Person bei und motiviert sie zu bestimmten Verhaltensweisen. Identität ist ein normativer, sozialer und kultureller An-

¹⁴ Vgl. J. Straub, Vom Leben erzählen: Warum und wozu diese ganzen Geschichten?, in: P. Jakob u. a. (Hg), Narrative Praxis. Ein Handbuch für Beratung, Therapie und Coaching, Göttingen 2022 [im Druck].

¹⁵ J. Renn, J. Straub, Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, in: dies. (Hg.), Transitorische Identität (s. Anm. 3), 10–31, hier: 10.

spruch, den Personen an sich und andere stellen können, wohl wissend, dass niemand diesen Anspruch jemals vollkommen zu erfüllen in der Lage ist. Mit anderen Worten: Es gibt keine Identität ohne Selbstentzug. Letzterer ist für erstere konstitutiv und nicht ein bloßes Störelement auf einem Entwicklungs- oder Bildungsweg, der teleologisch im Sinne einer morphologischen Entelechie auf einen fest umrissenen Endpunkt zuläuft und schließlich ein abgeschlossenes und geschlossenes Sinngefüge umfassen könnte.

2.2 Differenzialität und konstitutiver Selbstentzug: empirisches Faktum und normativer Horizont

In den Identitätsbegriff der modernen Sozial- und Kulturwissenschaften ist der Gedanke einer in diachroner und synchroner Hinsicht differenziellen Verfasstheit der Struktur der kommunikativen Selbstbeziehung einer Person unauslöschbar eingeschrieben. Identität lässt sich treffend als paradoxe Ambition der „Einheit ihrer Differenzen“ konzeptualisieren, wobei keine aktive „Synthesis des Heterogenen“ zur Aufhebung oder Eliminierung dieser Differenzen führen kann.¹⁶ Differenztheoretisches Denken ist kein Widerpart des hier interessierenden identitätstheoretischen Denkens, sondern seine Voraussetzung und sein komplementäres Gegenstück (*vice versa*).¹⁷ Im Bedenken dieser Differenzen geht es nicht nur um die Vergegenwärtigung diachroner und synchroner Unterschiede in der qualitativen Identität einer Person, sondern auch um die Reflexion einer Differenz, die das Selbst stets auch „als Anderes“ und mitunter „als Fremdes“ thematisiert.¹⁸ Erst damit gerät der für die personale Identität konstitutive, uneinholbare Selbstentzug ins Bewusstsein.

¹⁶ Vgl. H. Leitner, Die temporale Logik der Autobiographie, in: W. Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte. Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 315–359; vgl. auch Ricœur, Das Selbst als ein Anderer (s. Anm. 2), der mehrfach von dieser eigenartigen, aber eigentlich sehr „wortgetreuen“ Synthese spricht, da die synthetisierten Elemente zwar „zusammengestellt“, als je einzelne und besondere jedoch nicht „aufgehoben“ werden.

¹⁷ Zu diesem Problemfeld vgl. Ricken, der dem Identitätsbegriff gerade das abspricht, was ihm hier zugestanden wird: N. Ricken, Identitätsspiele und die Intransparenz der Macht (s. Anm. 3).

¹⁸ Vgl. B. Waldenfels, Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 1: Topo-

Dieser Selbstentzug gilt in identitätstheoretischer Perspektive nicht nur als eine phänomenologisch und erfahrungswissenschaftlich belegbare empirische Tatsache, sondern auch als eine *normativ* gehaltvolle Implikation des Identitätsbegriffs.¹⁹ Der besagte Selbstentzug wird in keiner der anspruchsvollen Theorien personaler Identität lediglich mit dem resignativen Bedauern psychologischer Realisten hingenommen, um dann doch darauf zu sinnen, wie man diesem Vorgang mit der List einer auf Selbstbewusstsein, Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung setzenden Vernunft möglichst lückenlos Herr werden könnte. Die für die personale Identität konstitutive Differenzialität und der unhintergehbare Selbstentzug gelten – ohne in emphatische Plädoyers der bedenkenlos affirmierten Figur einer aktiv betriebenen, womöglich exzessiven Selbstentgrenzung und Selbstersetzung zu münden – als „willkommene“ Grundlage einer für Erfahrungen der Selbsttranszendenz²⁰ offenen, kreativen Praxis und Persönlichkeit.

Man erkennt diesen normativen Gehalt beispielsweise sehr deutlich an Eriksons frühzeitiger und wegweisender Abgrenzung des Identitätsbegriffs vom – psychologisch interpretierten – Begriff der „Totalität“.²¹ Während diese Struktur „absolut exklusiv wie absolut inklusiv“ ist und ein Moment der Gewalt nach „innen“ und „außen“ enthält, lässt sich die transitorische Identität²² durch eine strukturell verankerte Beweglichkeit und die Offenheit für nicht gewaltförmige Erfahrungen der Selbsttranszendenz charakterisieren.²³ Identität im-

graphie des Fremden (Stw 1320), Frankfurt a. M. 1997; Bd. 2: Grenzen der Normalisierung (Stw 1351), Frankfurt a. M. 1998.

¹⁹ Vgl. J. Straub, Personale Identität: Anachronistisches Selbstverhältnis im Zeichen von Zwang und Gewalt?, in: ders., Renn (Hg.), Transitorische Identität (s. Anm. 3), 85–113, hier: 94f.

²⁰ Zu diesem handlungs- und identitätstheoretischen Begriff vgl. Joas, Die Entstehung der Werte (s. Anm. 2).

²¹ Vgl. Erikson, Das Problem der Ich-Identität (s. Anm. 8), 156; J. Straub, Identität als psychologisches Deutungskonzept. Eriksons Erbe und James Marcias Differenzierung der Diffusion, in: ders., Das erzählte Selbst 2 (s. Anm. 1), 13–41; ders., Nebel, Kulturen verstehen, kompetent handeln (s. Anm. 5), 55–112.

²² Straub, Renn (Hg.), Transitorische Identität (s. Anm. 3).

²³ Zur „postmodernen“ Interpretation personaler Identität als (angeblich totalitär strukturiertes) Zwangs- und Gewaltverhältnis vgl. Straub, Das erzählte Selbst 3 (s. Anm. 3). Eine Kritik dieser Interpretation stellt keineswegs in Abrede, dass man (eigen- oder fremdinitiierte) Identitätszuschreibungen auch als Identi-

pliziert die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung (z. B. in Form der Selbstironie²⁴), der Selbstreflexion und Selbstkritik. Während Totalität lediglich den nach dem „absoluten“ Eigenen nachgebildeten Mitmenschen inkludiert und alle „anderen Anderen“ ausschließt, fungiert Identität als Modus praktischer Selbstverwirklichung, die just diesen „anderen Anderen“ und den Fremden als eine willkommene Herausforderung des Eigenen anerkennt. Diese auf die „subjektive Realisierung von Allgemeinheit“²⁵ gerichtete Identität verschließt sich dem Anderen und Fremden nicht, sondern bedarf seiner – gerade auch deswegen, weil er das Eigene über die Grenzen des Subjektiven hinauszuführen und somit den Horizont sowie das Erlebnis- und Handlungspotenzial einer Person zu bereichern vermag.

tätsforderungen und -zumutungen erleben kann, unter denen man, insbesondere wenn sie sich als gewaltsame oder zwanghafte, irreversible Festlegungen auf ein beispielsweise traditionales „So-sein“ erweisen, leiden kann; vgl. dazu etwa Böhme, Selbstsein und derselbe sein (s. Anm. 7), 334f. Man muss allerdings verschiedene Blickwinkel einnehmen, um der Vielfalt möglichen menschlichen Leids gerecht zu werden. Ebenso wie Personen unter Umständen an Identitätszumutungen, -forderungen und -zuschreibungen leiden können, so mögen sie durch Identitätsdiffusion, -dissoziation und -verlust Schaden an Leib und Seele nehmen. Die empirischen Befunde sprechen diesbezüglich einstweilen noch eine andere Sprache als der postmoderne Abgesang auf die personale Identität. Vgl. etwa W. Helsper, Das „postmoderne Selbst“ – ein neuer Subjekt- und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, in: Keupp, Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute (s. Anm. 9), 174–206; G. Nunner-Winkler, Identität und Moral?, in: Straub, Renn (Hg.), Transitorische Identität (s. Anm. 3), 56–84; R. Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2000. Vgl. auch die zahllosen empirischen Studien in der Tradition James E. Marcias (vgl. J. E. Marcia, Identity Diffusion Differentiated, in: M. A. Luszcz, T. Nettelbeck [Hg.], Psychological Development. Perspectives Across The Life-Span, Amsterdam – New York 1989, 289–295; ders. u. a. [Hg.], Ego Identity. A Handbook For Psychosocial Research, New York 1993), die zwar Veränderungen in den Identitätsbildungsprozessen – vor allem bei Jugendlichen in modernen Gesellschaften – diagnostizieren, insbesondere eine Zunahme des Typs einer nicht pathologischen „Diffusion“, aber keineswegs einen völligen und völlig problemlosen Abschied von der Identität.

²⁴ Selbstironiker(innen) sind, psychologisch betrachtet, Personen, die eine einigermaßen gelungene Identitätsbildung hinter sich haben und auf dieser psychosozialen Basis nicht zuletzt von sich selbst Abstand nehmen und einen spielerischen Umgang mit sich pflegen können.

²⁵ M. Theunissen, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins, Berlin, New York 1981, 6.

Personale Identität setzt Offenheit voraus oder bringt sie mit sich, durchaus im Sinne jenes Persönlichkeitsmerkmals, das in der Persönlichkeitspsychologie neben Gewissenhaftigkeit, Extraversion/Introversion, sozialer Verträglichkeit und Neurotizismus zu den sogenannten *Big Five* gezählt wird.²⁶

Die Unterscheidung zwischen Totalität und Identität darf als deskriptive und normative Leitdifferenz identitätstheoretischen Denkens gelten. Sie wird ergänzt durch die Abgrenzung von einer weiteren alternativen Form oder Struktur des Selbst, die Erikson allerdings mit Vorgängen der Diffusion und Dissoziation in Zusammenhang brachte und die deswegen als zunehmend *strukturlose Struktur* begriffen und in psychopathologischer Perspektive als Fragmentierung und Zerfall des Selbst oder als *Multiplizität* begriffen werden kann.²⁷ Wohl nicht zufällig beginnt Erikson in den Vierzigerjahren sein Konzept der Ich-Identität – das von vielen, nicht zuletzt wegen seiner normativen Implikationen, aufgegriffen wird²⁸ – gegen eine Struktur der kommunikativen Selbstbeziehung einer Person abzugrenzen, die schon begrifflich als Komplement totalitärer Gesellschaften erscheint – und deswegen auch Totalität genannt wird. Die Theorie personaler Identität arbeitet in normativer Hinsicht mit einer bis heute nur vage angedeuteten Strukturanalogie, die das sozial vermittelte „Gespräch der Seele mit sich selbst“ an unterschiedliche Formen öffentlicher Kommunikation und Praxis in verschiedenen Gesellschaftsformationen anknüpft. Gut sichtbar ist dieses „Zusammendenken“ von Individuum und Gesellschaft z. B. in der politisch-philosophisch informierten Soziologie und Sozialpsychologie von Anthony Giddens²⁹, dessen Identi-

²⁶ Begriffsbestimmungen finden sich in jedem Lehrbuch der Persönlichkeitspsychologie.

²⁷ Vgl. J. Straub, Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog. Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften, Gießen 2016, 153f.; ders., Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 1: Historische und aktuelle Sondierungen autobiografischer Selbstartikulation, Gießen 2019; ders., Das erzählte Selbst 2 (s. Anm. 1).

²⁸ Vgl. J. Habermas, Moralentwicklung und Ich-Identität, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Stw 154), Frankfurt a. M. 1976, 63–91; ders., Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ebd. 92–126.

²⁹ Vgl. Giddens, *Modernity and Self-Identity* (s. Anm. 2).

tätstheorie aus systematischen Gründen an eine liberale, demokratische Theorie offener Gesellschaften in der Spätmoderne gebunden ist. Keine Frage, dass nicht zuletzt dieser Konnex klarmacht, dass es sich bei der hier in Grundzügen skizzierten Theorie personaler Identität nicht um einen Auszug aus einer allgemeinen Anthropologie handelt, sondern um ein geschichtlich situiertes und kulturell verwurzeltes Denken in (spät-)modernen Gesellschaften. Das begrenzt selbstverständlich die Gültigkeit, die Reichweite und Anwendbarkeit von sozial- und kulturwissenschaftlichen Theorien personaler Identität, unterstreicht aber zugleich deren historisierte und lokalisierte, empirische und normative Geltungsansprüche.

2.3 Qualitative Bestimmungen und die Form oder Struktur personaler Identität

Wer Identität stets auch vom Selbstentzug her denkt, mithin von all dem her, was die Praxis leiblicher, geschichtlicher und sozialer Subjekte bestimmt, ohne diesen bewusst zu sein, muss keineswegs in Abrede stellen, dass die Identität einer Person – in einer prinzipiell begrenzten Anzahl von Aspekten – qualitativ bestimmt und beschrieben werden kann – und dass dafür auch Selbstbestimmungsmöglichkeiten des Subjekts einbezogen werden. Die empirische Identitätsforschung arbeitet mit verschiedenen „Definitionsräumen“ personaler Identität,³⁰ in deren Rahmen sich eine Person beispielsweise als „sinnlich“³¹, „ängstlich“, „religiös“, „katholisch“, „homosexuell“, „musikalisch“ und „mathematisch interessiert“ zu erkennen geben kann. Freilich sind solche Qualifizierungen personaler Identität nicht nur unvollkommen, partiell und temporär, sondern auch unweigerlich relational strukturiert: Stets ist es *jemand*, der ein *Verhältnis* zum beschriebenen Selbst unterhält und seine Beschreibung auf der Grundlage dieses Verhältnisses bildet. Beschreibungen sind abhängig vom beschreiben-

³⁰ Vgl. H.-P. Frey, K. Haußer, Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung, in: dies. (Hg.), Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung (Der Mensch als soziales und personales Wesen 7), Stuttgart 1987, 3–26.

³¹ Die mit diesem Prädikat angedeutete Dimension der Leiblichkeit oder Körperlichkeit personaler Identität ist in der zeitgenössischen Theorie und Forschung zweifelsohne noch immer unterbelichtet, vgl. zum Überblick und als Versuch einer Korrektur R. Gugutzer, Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität, Opladen 2002.

den Subjekt und seinem Verhältnis zur jeweils beschriebenen Identität einer Person – handle es sich dabei um die eigene oder aber um die einer anderen Person zugeschriebene Identität. Der hier skizzierte Identitätsbegriff ist allerdings prinzipiell an die Binnenperspektive und die Selbstthematisierung jener Person gebunden, um deren kommunikatives Selbstverhältnis es letztlich geht. Identitätszuschreibungen von außen sind alles andere als unwichtig für die Konstitution und Transformation dieses Selbstverhältnisses, jedoch unzulänglich, sobald es um die Identität einer reflexiven Person geht. Diese muss, wie Paul Ricœur (1913–2005) sagt – und vor allem in seiner Analyse der narrativen Identität darlegt –,³² als *ipse*-Identität aufgefasst und von der *idem*-Identität unterschieden werden.³³ Die *ipse*-Identität als *Selbstheit* (*ipse*; *selfhood*; *ipséité*) impliziert die Binnenperspektive eines Subjekts und wird – neben anderen Unterschieden – nicht wie die als *Selbigkeit* gedachte *idem*-Identität (*idem*; *sameness*; *mêmeté*) mit der *Beständigkeit eines Substrats oder einer Substanz* in Zusammenhang gebracht, sondern mit der *Kontinuität einer Person in der Zeit*. Die Identitätsfrage im Sinne der *ipse*-Identität ist eine „persönliche“, von der praktischen Selbstsorge eines Menschen getragene *Wer-Frage* – „Wer bin ich (geworden) und wer möchte ich (eigentlich) sein?“ –, keine aus beliebigen Perspektiven mögliche, unpersönliche, im Zeichen der *idem*-Identität stehende *Was-Frage*, die da lautet: „Was ist etwas (in bestimmten Zeitpunkten $t_1, t_2, \dots t_n$)?“

Festzuhalten ist, dass der Identitätsbegriff als theoretischer Terminus vornehmlich über formale oder strukturelle Merkmale bestimmt wird und nicht über kontingente, relativ stabile oder schnell verblasende, qualitative Merkmale oder Eigenschaften einer Person. Theoretisch bezeichnet Identität die *Struktur* oder *Form* der kommunikativen Selbstbeziehung einer Person, von der ihre qualitative Identität unterschieden werden kann. Auch von einer *Gestalt* könnte man sprechen. Selbstverständlich können strukturelle Merkmale personaler Identität nur über eine Analyse qualitativer Selbstthematisierungen oder Selbstexpressionen erschlossen werden. Das bedeutet, dass die theoretische Unterscheidung zwischen inhaltlich-qualitativen und

³² Vgl. N. Meuter, Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricœur, Stuttgart 1995.

³³ Diese für seinen Ansatz zentrale Unterscheidung zieht sich durch das gesamte Buch. Vgl. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer (s. Anm. 2), 141f.173f.

formal-strukturellen Bestimmungen personaler Identität keine der unterschiedenen Seiten ausschließt oder für unwichtig erklärt. Jedoch stehen die formalen, strukturellen Merkmale im Zentrum der Aufmerksamkeit einer anspruchsvollen Identitätstheorie. Diese Struktur oder Form lässt sich nun begrifflich noch genauer bestimmen – und das muss man auch tun, um den gehobenen Ansprüchen wissenschaftlicher Begriffsbildung Rechnung zu tragen. Das also ist die wichtigste Aufgabe und Herausforderung identitätstheoretischen Denkens, nachdem die elementare Unterscheidung zwischen qualitativer und formal-struktureller Identität bereits etabliert ist. Für die begriffliche Präzisierung personaler Identität als Form oder Struktur sind drei in der Tradition identitätstheoretischen Denkens geläufige Begriffe unerlässlich. Neben der *Konsistenz* handelt es sich um die *Kohärenz* und *Kontinuität*. Die letzten beiden nehmen in elaborierten Theorien personaler Identität ziemlich komplexe und leider kontraintuitive Bedeutungen an. Sie widersetzen sich einem schnellen, spontanen Verständnis, das sich auf alltags- oder bildungssprachliche Verwendungsweisen stützt. Sie sind beinahe ebenso widerspenstig und unhandlich wie der Identitätsbegriff selbst. Das wird oft vergessen und allzu häufig einfach übergangen. Man unterstellt und suggeriert zu wissen, was man meint, wenn man diese identitätstheoretischen Begriffe benutzt.

2.4 Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz: diskursiv, narrativ und praktisch

Als aspirierte, ersehnte und angestrebte Identität ist das kommunikative, praktische Selbstverhältnis durch folgende formale oder strukturelle Bestimmungen näher charakterisierbar: Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz.³⁴ Dabei wird unterstellt, dass diese Strukturmerkmale personaler Identität – wie jene selbst – als kontrafaktische Unterstellungen fungieren. Sie motivieren symbolische bzw. symbolisch vermittelte Handlungen, die auf Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz abzielen, ohne diese je lückenlos präsentieren zu können – und zu sollen. Alle diese Handlungen sind in Erlebnissen bzw.

³⁴ Diese Begriffe sind logische Implikate oder Konstituenten des Identitätsbegriffs. Es ist demnach abwegig, z. B. *Kohärenz* als eine Alternative zum umstrittenen Identitätskonzept vorzuschlagen. Vgl. Schmid, Der Versuch, die Identität des Subjekts *nicht* zu denken (s. Anm. 3).

Erfahrungen einer diachronen und synchronen Differenz des eigenen Selbst verwurzelt. Differenzerfahrungen sind konstitutiv für die an aktive, bewusste und unbewusste Syntheseleistungen gekoppelte Konstruktion der aspirierten Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz – und damit Identität. Solche Erfahrungen bilden eine Voraussetzung und ein Komplement personaler Identität, nicht aber deren zu eliminierendes Gegenteil. In einem Spannungsverhältnis, das aktive Synthese- oder Integrationsleistungen des Subjekts motiviert, stehen Differenzerfahrungen und Identitätsaspirationen dann, wenn Erfahrungen diachroner und synchroner Differenz emotionale und kognitive Dissonanzen, Orientierungs- und Handlungsprobleme mit sich bringen, die eine Person als – mehr oder weniger massive – *Verunsicherung* ihres Selbst erlebt. Der Identitätsbegriff und mit ihm die Begriffe Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz sind pragmatisch und semantisch abgehoben gegen die im menschlichen Leben stets gegebene Möglichkeit einer erheblichen Beeinträchtigung des im materiellen oder physischen, im zeitlichen, sozialen und moralischen Raum operierenden Orientierungsvermögens.³⁵

„Erheblich“ sind Beeinträchtigungen, die zumindest temporär das Erlebnis- und Handlungspotenzial einer Person massiv einschränken, vielleicht auf Dauer vermindern oder zerstören. Solche Erfahrungen werden von den Betroffenen als leidvoll erlebt.³⁶ Orientierungsprobleme verunsichern Personen. Es kann leidvoll sein, längere Zeit nicht zu wissen, woher man kommt und wohin man gehört und was man noch aus seinem Leben machen möchte. Wenn Wünsche und Sehnsüchte verblassen und die Willenskraft schwindet, weil man gar nicht mehr spürt, wer man ist und wer man sein, was man unternehmen und was vermeiden möchte, bereitet das gemeinhin Unbehagen, bereitet den Boden für Selbstzweifel und existenzielle Ängste. Solche

³⁵ Zum metaphorischen Gebrauch des Begriffs der handlungsleitenden „Orientierung“ vgl. Taylor, *Quellen des Selbst* (s. Anm. 2); J. Straub, *Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs- und erzähltheoretischen Sozialpsychologie*, in: Jahresbericht 94/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Bielefeld 1996, 42–90, hier: 63f.; zu Charles Taylors Identitäts- und Handlungstheorie vgl. H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a. M. – New York 1998.

³⁶ Eine Phänomenologie solcher Erlebnisse, die den Spuren „ontologischer Unsicherheit“ nachgeht, bietet etwa R. D. Laing, *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*, Köln 1972.

Phänomene sind nicht zuletzt im Kontext der Identitätstheorie und empirischen Identitätsforschung – bekanntlich bereits von Erikson – in klinisch-psychologischer und entwicklungspsychologischer Perspektive analysiert worden. Die aspirierte Identität von Personen kann durchaus als „Antwort“ darauf verstanden werden, dass Kontingenz- und Differenzerfahrungen unter den temporalisierten, dynamisierten Bedingungen moderner Lebensverhältnisse Verunsicherungen mit sich bringen *können*, die die betroffenen Personen nicht (unmittelbar) als Bereicherungen und produktive Herausforderungen, sondern, jedenfalls zunächst, als Beeinträchtigungen oder Gefährdungen ihres Orientierungs-, Erlebnis- und Handlungspotenzials erleben mögen und bearbeiten müssen. Diese „negative“ Erfahrung wird man häufig auch als Bedrohung einer sinn- und bedeutungsvollen Existenz deuten dürfen – jedenfalls dann, wenn man die Begriffe *Sinn* und *Bedeutung* grundsätzlich als Kollektivsingular gebraucht, also nicht mehr an *einen einzigen*, für jede(n) allorts und jederzeit verbindlichen „Sinn des Lebens“ oder dergleichen koppelt, erst recht nicht an einen „gegebenen“, unabhängig vom kreativen menschlichen Denken und Handeln vorhandenen – und nur noch zu „entdeckenden“ – Sinn.³⁷

Kontinuität bezieht sich auf die temporale bzw. diachrone Dimension personaler Identität. Dieser Begriff unterstellt nicht, dass es einen konstanten Kern der Person gäbe, der über alle biografische Zeit hinweg zu erhalten wäre, als ginge es um die bloße Beständigkeit oder Persistenz von „etwas“, eines Substrats oder einer Substanz etwa. Es ist zwar keineswegs ausgeschlossen, dass z. B. grundlegende moralische Orientierungen, die in der Adoleszenz erstmals eine bewusste, artikulierte Gestalt annehmen, zeitlebens verbindlich bleiben.³⁸ Diese

³⁷ Das wird auch in zeitgenössischen Theorien – unabhängig von deren Provenienz und Profil – allenthalben betont. Giddens, Ricœur, Taylor und viele andere stimmen darin überein. Die ausführlichste Behandlung dieses Aspektes des Identitätsthemas bietet Taylor in seiner auch historisch tiefeschürfenden Analyse. Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst* (s. Anm. 2); vgl. Straub, *Identität und Sinnbildung* (s. Anm. 35), 66. Wirklich bedenklich und dogmatisch wird es bei Taylor übrigens dann, wenn er eingesteht, dass er sich eigentlich kein erfülltes, nicht doch tiefster und wichtiger Erfahrungen beraubtes Leben außerhalb des religiösen Glaubens vorstellen kann.

³⁸ Zu diesem empirischen Befund vgl. Nunner-Winkler, *Identität und Moral?* (s. Anm. 23).

Orientierungen sind jedoch nichts der Person substanziell „Anhaften-des“ oder „Innewohnendes“, sondern für sie, ihr praktisches Selbstverhältnis und ihr Handeln in der Welt relevante Aspekte eines Sinn- oder Bedeutungssystems, das „aktiv“ erhalten werden muss. Überzeugungen jedweder Art bekommt man nicht in die Wiege gelegt. Man muss sie erlangen und zeitlebens um sie ringen, sie im Lichte sich wandelnder Erfahrungen und Erwartungen stets neu artikulieren und begründen. Nichts ist hier *an sich* stabil. Kontinuität meint die temporale Einheit eines Selbst, das nicht wegen irgendwelcher eventueller Konstanten von „etwas“ das „gleiche“ bleibt, sondern aufgrund der aktiven Kontinuierungsleistungen eines um sich selbst sorgenden Subjekts, das sich trotz der in der Zeit erfolgten und noch bevorstehenden, trotz aller erfahrenen und erwarteten (kontingenten) Veränderungen und Entwicklungen als nämliches versteht, zu verstehen gibt und praktisch präsentiert.

Diese „Leistungen“ schaffen erst die Vorstellung, das Gefühl und die psychosoziale Erfahrung einer Einheit, die angesichts der oben beschriebenen Möglichkeit der Identitätsdiffusion, -dissoziation und des Identitätsverlustes zu einer Aufgabe wird. Kontinuität umfasst das Konstante *und* das Unbeständige, den Wandel *ebenso* wie das Bleibende. Kontinuität eliminiert Differenzen nicht, sondern überbrückt sie und schafft just dadurch einen bedeutungsvollen Zeit-Zusammenhang. Kontinuität ist ein akzentuierender Gegenbegriff, mit dem auf biografisch-diachroner Ebene theoretisch zum Ausdruck gebracht wird, wie der biografische Zerfall eines Selbst in verschiedene, unabhängig voneinander und völlig unabhängig voneinander fungierende „Fragmente“, „Selbste“ oder „Personen“ gar, vermieden wird, und welche Gestalt eine solche „Vermeidung“ annimmt. Damit werden keine Brüche oder Diskontinuitäten in der biografischen Erlebnis- oder Erfahrungsgeschichte ungeschehen gemacht oder ungebührlich geglättet. Sie werden jedoch im Zuge einer komplexen Bearbeitung von Kontingenz und Wandel in den insgesamt intelligiblen Zusammenhang *einer* Lebensgeschichte und personalen Identität integriert.

Identitätstheoretisch betrachtet hat die ästhetische Figur einer Multiplizität von „Selbsten“ oder „Personen“, wie sie etwa Richard Kostelanetz in seinen „experimentellen“ autobiografischen Aufzeichnungen artikuliert, keinen rechten Sinn: „Ich bin die Person geworden, die ich sein wollte, und zusätzlich noch ein paar andere“,

heißt es dort.³⁹ Diese längst popularisierte ästhetische Figur kann durchaus in die Sprache der Theorie personaler Identität „übersetzt“ werden und bezieht sich dann auf *eine* Person, die irreduzibel heterogene, sich widerstreitende Erfahrungen, Erwartungen, Widerfahrnisse, Handlungen und Haltungen, Motive, Intentionen und Orientierungen auszutragen, zu relationieren, zu synthetisieren und in *einen*, freilich von subjektiv erlebten und praktisch bedeutsamen „Spannungen“ durchzogenen Lebens-Zusammenhang zu integrieren hat. Kostelanetz' Bilanz ähnelt der pathologischen Rede von der multiplen Persönlichkeit, die identitätstheoretisch wegen der implizierten, *völligen Unabhängigkeit, Unverbundenheit und Beziehungslosigkeit* willkürlich agierender, von niemandem bzw. keiner „personalen Instanz“ mehr kontrollierbaren und koordinierbaren „Personen“ oder „Selbste“ als Leid erzeugende Beeinträchtigung des Erlebnis- und Handlungspotenzials, mithin der Autonomie eines Menschen interpretiert wird.⁴⁰

³⁹ Wörtliche Zitate aus: R. Kostelanetz, *Autobiographien* New York – Berlin, Berlin 1986, 52. Die zitierte Denkfigur findet sich in zahlreichen älteren und vor allem jüngeren Schriften zum Thema, vgl. etwa K. J. Gergen, *Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne*, in: PsR 41 (1990) 191–199; ders., *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*, Heidelberg 1996; R. Rorty, *Freud und die moralische Reflexion*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays* (Reclams Universal-Bibliothek 8513), Stuttgart 1988, 38–81. Sie steht nicht zuletzt im Zentrum von Welschs auf den Begriff des „pluralen“, manchmal auch des „polyphrenen“ Subjekts zugeschnittener, philosophischer Zeitdiagnose. In seinen Arbeiten (s. Anm. 3) finden sich zahllose Bezugnahmen auf (mehr oder weniger) verwandte Überlegungen bzw. Inszenierungen – von Paul Valéry (1871–1945) über Gilles Deleuze (1925–1995) zu Cindy Sherman. Zur Kritik an Welschs empirisch anspruchsvoller Subjektphilosophie, die erfahrungswissenschaftlichen Standards jedoch kaum gerecht wird, vgl. J. Straub, *Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die „postmoderne“ Armchair psychology*, in: ders., *Das erzählte Selbst 3* (s. Anm. 3), 161–200.

⁴⁰ Zur irreführenden Gleichsetzung der mittlerweile wieder eindeutiger der Psychopathologie zugerechneten Diagnose einer *Multiple Personality Disorder* (MPD) mit dem angeblich normalen Erscheinungsbild des multiplen Menschen in postmodernen Gesellschaften vgl. die Bemerkungen in: J. Straub, *Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen*, in: ders., *Das erzählte Selbst 3* (s. Anm. 3), 15–54; ders., *Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die „postmoderne“ Armchair psychology* (s. Anm. 39), 185.187f.; Renn, Straub, *Transitorische Identität* (s. Anm. 15), 26.

Das Denken von Kontinuität ist im Rahmen einer lebensgeschichtlich perspektivierten Theorie personaler Identität unweigerlich ein Denken von Veränderung, mit anderen Worten: ein Denken eines als Werden gedachten Seins.⁴¹ Die aktive Selbstkontinuierung eines Subjekts kann damit als ein herausragender, in der Dimension der Zeit operierender Modus einer „Synthesis des Heterogenen“ aufgefasst werden. Dabei sind dem Subjekt Grenzen gesetzt:⁴² Nicht alles kann in reflexiven, kommunikativen Konstitutionsleistungen nachträglich in eine Lebensgeschichte und diachrone Identität integriert werden; traumatische Erlebnisse bilden das wichtigste Beispiel dafür.

Im Medium der Sprache ist das *Erzählen von Geschichten* der wohl wichtigste, jedenfalls der bis heute am besten untersuchte Modus einer auf Kontinuität und Identität zielenden Synthese temporaler Differenz.⁴³ Das Paradigma einer narrativen Integration, die Kontingenzerfahrungen in einzigartiger Weise bearbeitet, bewahrt und zugleich verwandelt – weil und indem sie sie in einer Erzählung integriert –,⁴⁴ umfasst andere symbolische Formen der Identitätsbildung, die eben-

⁴¹ Vgl. Leitner, Die temporale Logik der Autobiographie (s. Anm. 16).

⁴² Vgl. E. Angehrn, Geschichte und Identität, Berlin – New York 1985, 309.

⁴³ Vgl. J. Bruner, Acts of Meaning (The Jerusalem-Harvard Lectures), Cambridge, MA – London 1990; M. Freeman, Rewriting The Self. History, Memory, Narrative (Critical Psychology), London – New York 1983; D. McAdams, The Stories We Live By: Personal Myths and the Making Of the Self, New York 1993; D. Polkinghorne, Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven, in: J. Straub (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt a. M. 1998, 12–45; Ricœur, Das Selbst als ein Anderer (s. Anm. 2), bes. 141f.155f.; vgl. auch B. Britton, A. Pellegrini (Hg.), Narrative Thought And Narrative Language, Hillsdale, NJ 1990; T. R. Sarbin, Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct, New York u. a. 1986; Straub (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein (s. Anm. 43); ders., Das erzählte Selbst 1 (s. Anm. 27); ders., Das erzählte Selbst 2 (s. Anm. 1). Zur Kritik am narrativen Modell der Identitätsbildung gehören auch jene philosophischen, ethischen Einwände, die auf die Empfehlung hinauslaufen, „den Einsatz der Erzählung im zu lebenden Leben selbst“ (D. Thomä, Erzähle Dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem, München 1998, 8) analytisch und kritisch zu reflektieren.

⁴⁴ Vgl. P. Ricœur, Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1985; J. Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung, in: ders. (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein (s. Anm. 43), 81–169, hier: 143f.

falls nach dem Muster des Erzählens von Geschichten verstanden werden müssen. Vielfach sind es lediglich Spuren solcher Geschichten und temporal konstituierter Bedeutungen – z. B. in der Gestalt narrativer Abbreviaturen⁴⁵ –, die Prozesse der Identitätsbildung im narrativen Modus anzeigen. Das gilt für bestimmte Metaphern oder Symbole, aber auch für zahllose andere Zeichen und bedeutungsstrukturierte Dinge – etwa „geliebte Objekte“⁴⁶ –, die in identitätstheoretischer Perspektive bisweilen nur dann angemessen verstanden werden, wenn sie als derartige narrative Abbreviaturen gelesen werden.

Wer das Erzählen von (Selbst-)Geschichten in der skizzierten Weise thematisiert, sieht darin keine bloßen Beschreibungen eines Lebens und einer diachronen Identität, ja vielleicht gar keine (ausschließlich) deskriptiven Konstrukte, sondern auch, vorrangig oder sogar allein Sprechhandlungen mit einer spezifischen performativen Kraft. Wer autobiografische Selbsterzählungen (lediglich) auf einen vermeintlich deskriptiven Geltungsanspruch hin liest, verkennt sie in ihrer praktischen und psychosozialen Funktion. Solche Erzählungen sind komplexe Sprechhandlungen, die ein „performatives Wissen eigener Art“ zum Ausdruck bringen.⁴⁷ Narrative Selbstthematizationen schaffen, so verstanden, Kontinuität und die damit verwobenen Identitätsaspekte, sie bilden nicht etwas ab oder beschreiben etwas. Sie verlieren ihre harmlose deskriptive Funktion und werden just dadurch für die Identitätsforschung und Identitätstheorie besonders interessant. Allerdings hängt Kontinuität nicht allein von narrativen Modi der Selbstthematization ab.

Wiederum vor allem von Ricoeur wurden unter den – im engeren Sinne – praktischen Formen der Konstitution von Kontinuität alltagsweltliche Sprechakte wie das Versprechen eingehend unter-

⁴⁵ Zu diesem Begriff vgl. J. Rüsen u. a., Untersuchungen zum Geschichtsbewußtsein von Abiturienten im Ruhrgebiet, in: B. von Borries u. a. (Hg.), Geschichtsbewußtsein empirisch, Paffenweiler 1991, 221–344, hier: 230f.; Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden (s. Anm. 44), 123.

⁴⁶ Zu diesem Ausdruck und der Relevanz geliebter Objekte für die personale Identität vgl. T. Habermas, Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung (PPF 19), Berlin – New York 1996.

⁴⁷ Vgl. J. Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 187–241, hier: 208; vgl. Renn, Straub, Transitorische Identität (s. Anm. 15), 15f.

sucht.⁴⁸ Wer „etwas“ verspricht, verspricht in gewisser Weise auch sich selbst. Wer anderen sein Wort gibt und es hält, ist auch sich selbst treu. Auch darin kann ein Akt der Selbstkontinuierung gesehen werden, ein unmittelbar praktischer. Zu Recht macht Burkhard Liebsch darauf aufmerksam, dass das Verhältnis von sprachlich-reflexiven, insbesondere von narrativen Selbstthematisierungen und im engeren Sinne praktischen Modi der Selbstbezeugung – wie etwa dem Akt des Versprechens – noch ungeklärt ist.⁴⁹ Alles in allem wird man überdies sagen dürfen, dass nicht nur das Verhältnis zwischen narrativen und im engeren Sinne praktischen Modi der Selbstbezeugung bislang unterbelichtet ist, sondern die praktische Seite der Identitätsbildung, -reproduktion und -transformation überhaupt – trotz der klassischen Arbeiten insbesondere von Erving Goffman (1922–1982) und den Bemühungen Ricœurs und anderer.

Ein Grund für dieses Defizit in den empirischen Disziplinen dürfte wohl in den methodischen Schwierigkeiten der Erfassbarkeit dieser Aspekte der psychosozialen Praxis liegen. Im Moment stehen jedenfalls keine methodischen Instrumente zur Verfügung, die eine intersubjektiv kontrollierbare Analyse dieser praktischen Formen der Selbstkontinuierung und Identitätskonstitution ermöglichen würden. Demgegenüber sind die Verfahren für die Erhebung und Analyse von Erzählungen und speziell von narrativen Selbstthematisierungen, die gewöhnlich in der objektivierten Gestalt von Texten vorliegen, hoch entwickelt und auch in ihren problematischen Implikationen reflektiert.⁵⁰

Was für gewisse Aspekte der Kontinuität gesagt wurde, gilt für den Begriff der *Kohärenz* insgesamt: Obwohl der Ausdruck in so

⁴⁸ Vgl. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer (s. Anm. 2).

⁴⁹ Vgl. B. Liebsch, Identitätsfragen in Zeiten des Verrats, in: Straub, Renn (Hg.), Transitorische Identität (s. Anm. 3), 132–158.

⁵⁰ Vgl. etwas A. Deppermann, G. Lucius-Hoene, Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Opladen 2002. Lediglich erwähnt sei, dass in psychoanalytischer Perspektive alle Aspekte der Identitätsbildung und -umbildung, also auch die aktive Selbstkontinuierung einer Person, als (weitgehend, zumindest teilweise) unbewusste Vorgänge aufgefasst werden (wobei der unbewusste Abwehrmechanismus der Identifizierung im Zentrum steht). Dies heißt nicht zuletzt, dass sich die dieser theoretischen Perspektive verpflichtete empirische Identitätsforschung eines methodischen Instrumentariums bedienen muss, das die psychoanalytische oder tiefenhermeneutische Rekonstruktion unbewusster, latenter Sinn- und Bedeutungsgehalte aller interessierenden Modi der Identitätsbildung ermöglicht.

gut wie keiner Abhandlung über das Thema „personale Identität“ fehlt, ist er noch immer außerordentlich unklar. Die Bemühungen, diesen Begriff zu analysieren, sind im Vergleich mit den Untersuchungen vor allem der narrativ konstituierten Kontinuität und Identität spärlich. Grundsätzlich meint Kohärenz im vorliegenden Kontext, dass unter Identität auf synchroner Ebene ein stimmiger Zusammenhang zu verstehen ist, eine Struktur, die aus miteinander verträglichen, zueinander passenden Elementen gebildet wird und insgesamt, ganz im gestaltpsychologischen Sinne, mehr oder anderes darstellt als die bloße Summe ihrer Teile. Allein, was heißt hier „stimmig“, „passend“, „verträglich“ oder dergleichen? Was meint „zusammenhängend“ – wie man das lateinische *cohaerens* übrigens ebenso wie das zeitliche Pendant *continuans* übersetzen kann?

Anders als im Fall eines enger gefassten Begriffs der Konsistenz kann damit nicht allein die – allgemein bestimmbare – logische Widerspruchsfreiheit verschiedener Elemente gemeint sein – weshalb Konsistenz für die Identitätstheorie und Identitätsforschung auch lediglich von nachgeordneter Bedeutung ist; die historisch, kulturell, sozial und psychologisch variablen Kriterien der Kohärenz sind also viel interessanter als universale Prüfsteine logischer Konsistenz. An anderer Stelle wurde vorgeschlagen, Kohärenz damit in Verbindung zu bringen, dass Handlungssubjekte sich bestimmten Regeln verpflichtet fühlen und ihnen folgen, wobei sich diesbezüglich relevante Regelsysteme als moralische Maximensysteme oder ästhetische Orientierungssysteme rekonstruieren lassen.⁵¹ Was jeweils in einer Gemeinschaft, Gesellschaft oder Kultur als kohärentes Regel-, Maximen- oder Orientierungssystem gelten soll und anerkannt wird, ist variabel, aushandlungsbedürftig und wandelbar. Die Kriterien, die darüber entscheiden, was von einer Person in kohärenter – stimmiger, zusammenhängender, zusammenpassender – Weise gesagt oder getan werden kann – in ihrem „privaten“ oder „öffentlichen“, jeweils nicht zuletzt durch Rollenvorgaben geregelten Leben –, sind empirisch kontingent und keiner universalen Logik der Widerspruchsfreiheit von Aussagen unterworfen. Diese historisch wandelbaren und soziokulturell variablen Kriterien bestimmen, was für Handlungen – bestimmter Personentypen, unter bestimmten Umständen etc. – überhaupt in sinnhafter und bedeu-

⁵¹ Vgl. Straub, Identität und Sinnbildung (s. Anm. 35), 74–76.

tungsvoller Weise aufeinander bezogen werden und insgesamt einen kohärenten Zusammenhang bilden können.

Zum Beispiel: Der Beruf als Lehrer(in) in einem katholischen Internat verträgt sich nicht gut mit einem Bekenntnis zu sexuellen Ausschweifungen in lasziven Etablissements. Säkularen Wirtschaftsführer(inne)n, Wissenschaftler(inne)n oder Politiker(inne)n, die in ihren privaten Stunden tun und lassen können, was sie wollen – solange sie nicht gegen geltendes Recht verstoßen –, wird dies heute niemand mehr krumm nehmen (in liberalen, pluralistischen Gesellschaften wie der unseren); diese Personen müssen sich jedenfalls wegen solcher Eskapaden und Exzesse keine Sorgen um die Kohärenz ihrer rollenspezifischen Verpflichtungen sowie ihrer sonstigen Einstellungen und Orientierungen, Haltungen und Handlungen machen. Sie stürzt auch der regelmäßige Besuch im Treffpunkt für Homosexuelle keineswegs mehr in eine Kohärenz- und Identitätskrise, wie sie unter anderen historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umständen nahegelegen oder sogar unausweichlich gewesen wäre – und für gewisse Kreise strenggläubiger Katholik(inn)en noch immer unausweichlich erscheint.

Die von Kohärenz und Kontinuität abhängige Identität ist nun, wie im nächsten Abschnitt dargelegt werden soll, die Grundlage von Autonomie. Identität und Autonomie sind interdefinierbare theoretische Konzepte. Beide sind ohne impliziten Rekurs auf das andere semantisch leer, jedenfalls unterbestimmt.

2.5 Handlungspotenzial und Autonomie

Identität wird gemeinhin als strukturelle Voraussetzung des subjektiven Handlungspotenzials und insbesondere der Autonomie eines Handlungssubjekts betrachtet, welches sein Leben selbstbestimmt zu führen imstande ist. Gegenwärtig argumentieren nicht zuletzt Repräsentanten einer sprachanalytischen Philosophie, die ihre Berührungängste gegenüber der Hermeneutik und Phänomenologie ebenso verloren hat wie gegenüber den empirischen Sozial- und Kulturwissenschaften und sich dem in diesen Disziplinen gebräuchlichen Identitätskonzept annähert,⁵²

⁵² Vgl. M. Quante (Hg.), *Personale Identität* (UTB 2082), Paderborn 1999.

„dass auch dem Konzept der Autonomie ein impliziter Rekurs auf die biographische Identität der Person eingeschrieben ist: Ohne den Rückgriff auf diese Identität oder [...] auf die Vorstellung einer Persönlichkeit lässt sich weder bestimmen, was unter der Autonomie einer Person überhaupt zu verstehen ist, noch angeben, ob einzelne Entscheidungen oder Handlungen von Personen als autonom einzuschätzen sind.“⁵³

Es ist hier nicht der Ort, den Begriff der Autonomie genau zu analysieren, um schließlich einen geeigneten Definitionsvorschlag begründen zu können.⁵⁴ Auf zwei besonders naheliegende Punkte sei jedoch hingewiesen.

Erstens: Zum einen ist die Rede von der Autonomie einer Person – allen einschlägigen Bedenken zum Trotz – gut verträglich mit der Vorstellung des Menschen als „sozialisiertem“ Subjekt. Mit anderen Worten: Es besteht kein überzeugender Grund für die – z. B. im politisch-philosophischen, gemeinhin „atomistischen“ Liberalismus häufig gehegte – pauschale Annahme einer „Inkompatibilität zwischen Autonomie und Sozialisation“⁵⁵. Der Mensch ist *als* (biologisch und sozial) *faktisch abhängiges Wesen* zur Autonomie fähig (und nicht erst als transzendentes, zu moralischem Handeln fähiges Vernunftsubjekt, dem Kant in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht die Perspektive auf den Menschen als physisches Objekt einerseits, als Sozialwesen bzw. „Mitspieler in einer Welt“ andererseits

⁵³ M. Quante, Personale Autonomie und biographische Identität, in: Straub, Renn (Hg.), *Transitorische Identität* (s. Anm. 3), 32–55, hier: 32; vgl. J. Straub, Autonomie, narrative Identität und die postmoderne Kritik des sozialen Konstruktivismus, in: ders., *Das erzählte Selbst 3* (s. Anm. 3), 55–115.

⁵⁴ Vgl. hierzu etwa Michael Quantes interessanten Vorschlag, der auf einer Auseinandersetzung mit Frankfurts terminologisch differenzierter Idee, personale Autonomie an die Bildung hinreichend häufig effektiver „Volitionen zweiter Ordnung“ zu binden, aufruft und dabei (im Anschluss an Christman) insbesondere die Explikation des Zusammenhangs zwischen Autonomie und biografischer Identität – bzw. der biografischen Dimension des Wunscherwerbs und der Willensbildung – betont – womit er ausschließt, Autonomie als Produkt einer gewaltsamen sozialisatorischen Manipulation begreifen zu können. Vgl. M. Quante, *Die Identität der Person. Facetten eines Problems*, in: PhR 42 (1995) 35–59; ders. (Hg.), *Personale Identität* (s. Anm. 52); ders., *Personale Autonomie und biographische Identität* (s. Anm. 53).

⁵⁵ Quante, *Personale Autonomie und biographische Identität* (s. Anm. 53), 48.

unterscheidend gegenüber stellt.⁵⁶ Man kann und muss also „dem sozialen Umfeld und intersubjektiven Anerkennungsprozessen eine konstitutive Funktion“⁵⁷ für die Bildung, Entwicklung und Bewahrung von Autonomie zugestehen. Die avisierte Autonomie einer Person ist freilich stets nur *partiell*, umfasst also niemals jeden Wunsch und Willen oder gar die gesamte Handlungs- und Lebenspraxis eines Menschen. Selbstverständlich gibt es Bedingungen in der konkreten Sozialisation und Enkulturation, die als empirische Begrenzungen oder gar massive Behinderungen der Autonomieentwicklung interpretiert werden müssen. Diesbezüglich haben Kulturen, Gesellschaften und Gemeinschaften ganz unterschiedliche Möglichkeiten, Bedingungen des Aufwachsens und Handelns zu gestalten. Autonomie ist – wie die Identität im hier verstandenen Sinne – ein historisches und soziokulturell spezifisches Projekt oder regulatives Ideal, das freilich an ein universales Potenzial der menschlichen Gattung anknüpft und dieses in bestimmter Weise zu entfalten sucht.⁵⁸ Dessen ungeachtet erfolgt jede Entwicklung der Autonomie von Menschen notwendigerweise unter den Rahmenbedingungen einer Sozialisation und Enkulturation, die der Bildung des Subjekts Wege weisen, Horizonte erschließen und Grenzen setzen. Nicht alle diese Rahmenbedingungen sind negativ im Sinne einer – mitunter massiven – Behinderung der Entfaltung des Autonomiepotenzials. Die Autonomie von Handlungssubjekten ist stets eine Fähigkeit sozial und kulturell konstituierter Personen, die mit und neben anderen leben und bisweilen auch gegeneinander handeln.⁵⁹

⁵⁶ Vgl. hierzu auch Michael Hampe, der in seinen vor allem an Charles Sanders Peirce (1839–1914) anschließenden Überlegungen zur Autonomie die Person als sich selbst erkennendes und symbolisch bzw. semiotisch *abhängiges* Wesen begreift. Auch er macht klar, dass Autonomie nichts Unbedingtes ist und sein kann, sondern „bedingt ist durch den Regelkonsens einer empirischen Gemeinschaft, an der der einzelne partizipieren können muss“ (M. Hampe, Historische Einheit und semiotische Autonomie. Anthropologische Implikationen der Metaphysik von Charles Sanders Peirce, in: K.-P. Köpping, M. Welker, R. Wiehl [Hg.], Die autonome Person – eine europäische Erfindung?, München 2002, 163–176, hier: 172).

⁵⁷ Quante, Personale Autonomie und biographische Identität (s. Anm. 53), 49.

⁵⁸ Zur Diskussion vgl. etwa die Beiträge in: Köpping, Welker, Wiehl (Hg.), Die autonome Person – eine europäische Erfindung? (s. Anm. 56).

⁵⁹ Unter normativem Aspekt skizziert Hampe einige Anforderungen an Personen, die ihr Handeln reflektieren, autonom bestimmen bzw. kontrollieren kön-

„Eine realistische Konzeption von Autonomie wird daher zwischen solchen externalen sozialen Faktoren, die als konstitutive Rahmenbedingungen angesehen werden können, und tolerierbaren Einschränkungen unterscheiden müssen und beide Gruppen von solchen sozialen Zwängen abzugrenzen haben, die mit der Ausbildung oder dem Haben von Autonomie unvereinbar sind.“⁶⁰

Ohne kritische Selbstreflexion und die damit – begrifflich und empirisch-psychologisch – verwobene Offenheit für Erfahrungen der Selbsttranszendenz ist Autonomie nicht zu haben und wer wird bestreiten wollen, dass sich Sozialisationsbedingungen dahingehend akzentuierend unterscheiden lassen? Sie können solche Prozesse und Strukturen tatsächlich eher evozieren und fördern oder aber hemmen und unterbinden.

Zweitens: Die Kritik an der These einer Inkompatibilität zwischen personaler Autonomie und Sozialisation kann auf andere Bedingungen der Subjektentwicklung und des Handelns von Personen ausgeweitet werden, die ebenfalls häufiger – und wiederum zu Unrecht – als zwangsläufig massive Einschränkungen der Autonomie interpretiert werden, als Faktoren, die die personale Autonomie tendenziell völlig untergraben und damit den theoretischen Begriff zweifelhaft, ja obsolet erscheinen lassen. Axel Honneths Rekonstruktion personaler Freiheit und Selbstbestimmung als „Dezentrierte Autonomie“⁶¹ trägt nicht nur der auch von Michael Quante als konstitutive Rahmenbedingung der Autonomieentwicklung interpretierten Sozialisation bzw. der „primären Sozialität“⁶² des menschlichen Daseins Rechnung, sondern weiteren Aspekten, ohne die das Leben und Handeln des Menschen schlechterdings undenkbar ist. Damit wird nun aber nicht nur die Liste von Gesichtspunkten länger, die zu berücksichtigen sind, sobald man von Autonomie spricht, ohne einer nicht nur atomistischen, sondern auch rationalistischen

nen und deswegen auch zu verantworten haben. Vgl. Hampe, Historische Einheit und semiotische Autonomie (s. Anm. 56), 174–176.

⁶⁰ Quante, Personale Autonomie und biographische Identität (s. Anm. 53), 50.

⁶¹ A. Honneth, Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik, in: C. Menke, M. Seel (Hg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter [FS Albrecht Wellmer] (Edition Suhrkamp 1893), Frankfurt a. M. 1993, 149–163.

⁶² Vgl. dazu Joas, Die Kreativität des Handelns (s. Anm. 2).

Konzeption des „starken Subjekts“ das Wort reden zu wollen. Damit nimmt der Autonomiebegriff nämlich Konturen an, die die Unterscheidung zwischen Autonomie und Heteronomie als *akzentuierende* Differenzierung ausweisen. Entscheidungen und Handlungen werden damit niemals als Akte angesehen, die über jeden Zweifel erhaben sind, durch heteronome Bedingungen und für das subjektive Bewusstsein intransparente Momente „kontaminiert“ zu sein. Pure Autonomie gibt es in der Welt des Menschen so wenig wie pure Heteronomie. Käte Meyer-Drawe spricht diesbezüglich von einer generell von Kontingenz und Heteronomie durchkreuzten Autonomie.⁶³ Honneth bezeichnet just diese limitierte, partielle Autonomie als dezentriert und bindet diese an eine Form von Subjektivität und personaler Identität, die wiederum so strukturiert ist, dass verschiedene Typen „subjektübergreifender“ Mächte (entwicklungs-)psychologisch als Konstitutionsbedingungen der Subjekt- bzw. Identitätsbildung und Autonomieentwicklung fungieren:

„Die persönliche Freiheit oder Selbstbestimmung von Individuen wird hier in der Weise verstanden, daß sie nicht als Gegensatz zu, sondern als bestimmte Organisationsform der kontingenten, jeder individuellen Kontrolle entzogenen Kräfte erscheint.“⁶⁴

Im Einzelnen plädiert Honneth für eine theoretische Dezentrierung der Autonomie, die die drei

„Dimensionen des individuellen Verhältnisses zur inneren Natur, zum eigenen Leben im ganzen [sic] und schließlich zur sozialen Welt umfaßt; eine zwanglose und freie Selbstbestimmung [...] verlangt dann also besondere Fähigkeiten im Hinblick auf den Umgang mit der Triebnatur, mit der Organisation des eigenen Lebens und den moralischen Ansprüchen der Umwelt“⁶⁵.

Das bedeutet, dass die Kriterien der klassischen Konzeption eines „starken“ Subjekts durch Kriterien einer dezentrierten Autonomie ersetzt bzw. ergänzt werden. Dabei handelt es sich bei Honneth um dreierlei:

⁶³ Vgl. K. Meyer-Drawe, Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich, München 1990.

⁶⁴ Honneth, Dezentrierte Autonomie (s. Anm. 61), 151.

⁶⁵ Ebd. 157f.

- (1) „Das klassische Ziel der Bedürfnistransparenz muß [...] durch die Vorstellung der sprachlichen Artikulationsfähigkeit ersetzt werden“, was bedeutet, dass die „kreative, aber stets unvollendbare Erschließung des Unbewußten“⁶⁶ ebenso wichtig ist wie ein möglichst angstfreies Verhältnis zu nicht kontrollierbaren, allenfalls im Nachhinein symbolisierbaren und reflektierbaren Handlungsimpulsen.
- (2) „An die Stelle der Idee der biographischen Konsistenz sollte die Vorstellung einer narrativen Kohärenz des Lebens treten“, was heißt, dass man darauf verzichtet, das eigene Leben einem „einzigen Sinnbezug“⁶⁷ unterzuordnen, sondern es vielmehr im Zuge einer narrativen Synthese des Heterogenen repräsentiert und reflektiert.
- (3) „Die Idee der Prinzipienorientierung [sollte] schließlich durch das Kriterium der moralischen Kontextsensibilität ergänzt werden“⁶⁸, womit die dezentrierte Autonomie die Fähigkeit von Personen einschließt, „sich in reflektierter Weise auf die moralischen Ansprüche der Umwelt zu beziehen“, ohne sich starr an universalisierbaren Prinzipien der Moral zu orientieren, sondern „diese Prinzipien mit affektiver Anteilnahme und Sensibilität für die konkreten Umstände des Einzelfalls verantwortungsvoll anzuwenden“⁶⁹.

Alle drei Punkte markieren eine spezifische kulturelle Semantik von „Autonomie“, die mit der Bedeutung des skizzierten Begriffs einer dezentrierten Identität harmoniert. In der skizzierten Perspektive bewegt sich das auf der „Grundlage“ seiner aspirierten Identität handelnde Subjekt so gut wie immer *jenseits* von vollständiger Autonomie und überwältigender Heteronomie. Dieses Subjekt ist *zwischen* totaler Abhängigkeit und vollkommener Eigenständigkeit platziert. Es ist geschwächt, noch bevor wir den Begriff des „Widerfahrnisses“ als einen kontrastiven Gegenbegriff autonomer Entscheidungen und Handlungen ins Spiel bringen.⁷⁰ Und dennoch kann es

⁶⁶ Wörtliche Zitate aus: ebd. 158.

⁶⁷ Wörtliche Zitate aus: ebd. 159.

⁶⁸ Ebd. 158.

⁶⁹ Wörtliche Zitate aus: ebd. 161.

⁷⁰ Vgl. J. Straub, *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie* (PPF 18), Berlin – New York

als partiell autonome Person betrachtet werden, deren Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Selbstkontrolle auf jenen Bedingungen auf- ruht, ohne die Menschen als vielfach abhängige Wesen nicht leben könnten.

3 Die begriffliche Trias von Totalität, Identität, Multiplizität – und ihre Relevanz für die Verständigung zwischen religiös gläubigen und ungläubigen Menschen

Es wurde bereits mehrfach erwähnt, dass der Begriff „personale Identität“ nur dann präzise verstanden und bestimmt werden kann, wenn man ihn in einem Geflecht von Konzepten ansiedelt, die verschiedene Strukturen oder Formen des Selbst bezeichnen. Ohne Bezugnahme auf die mindestens triadische Pragma-Semantik des Begriffs ist eigentlich nicht zu begreifen, was in einschlägigen psychologischen, soziologischen und philosophischen Identitätsdiskursen verhandelt wurde und wird. Wer die für die Bedeutung des Identitätsbegriffs maßgeblichen Unterscheidungen nicht zur Kenntnis nimmt, redet unversehens an der Sache vorbei und verwechselt dann allzu leicht, was bereits oben als Totalität und Identität voneinander abgegrenzt wurde; in den vergangenen Jahrzehnten geschah das unzählige Male, vor allem im Kontext postmoderner Kritik. Ich habe die dreifache Unterscheidung zwischen „Totalität“, „Identität“ und „Multiplizität“ in jüngeren Arbeiten in einem übersichtlichen Schema angeordnet, das auch noch zwei Übergangsstufen enthält, nämlich die „adaptive Diffusion“ und die „adaptive Rigidität“. Das Kontinuum sieht folgendermaßen aus:



Abb. 1: Schematisches Kontinuum struktureller kommunikativer Selbstbeziehungen.

1999, 41–44. Eine genauere Analyse des Zusammenhangs zwischen identitäts- und handlungstheoretischen Reflexionsfiguren findet sich in: ders., Differenzierungen der psychologischen Handlungstheorie – Dezentrierungen des reflexiven, autonomen Subjekts, in: Journal für Psychologie 10 (2002) 351–379.

Berücksichtigt man, dass die Totalität häufig aus einer – unbewussten – Reaktion auf die Angst vor Diffusion und Dissoziation, Fragmentierung und Multiplizität hervorgeht – man schließt sich ab, um sich vor fremden Eindringlingen und dem dadurch betriebenen Hinterfragen und womöglich drohenden Zerfall des Selbst zu schützen –, dann ließen sich die auf einem Kontinuum liegenden theoretischen Begriffe auch in einer kreisförmigen Grafik anordnen, in der sich die totalitär abgeschlossene und die dissoziativ-multipel sich auflösende Struktur beinahe berühren. Auf eine weitere Abbildung dieses Sachverhalts kann verzichtet werden. Festzuhalten ist, dass die beiden Zwischen- oder Übergangsstufen der *adaptiven Diffusion* – deren Erforschung sich vor allem James E. Marcia verdankt⁷¹ – sowie der *adaptiven Rigidität* bereits anzeigen, dass sich einzelne Personen zeitlebens auf diesem Kontinuum bewegen können, ohne jemals einen festen Standort zu erreichen. Identität muss, wie Lothar Krappmann in seiner wichtigen Studie schon vor Jahrzehnten formulierte,⁷² beständig balanciert und austariert werden. Dabei geraten wir alle immer wieder aus dem dynamischen Fließgleichgewicht namens „Identität“. Vielleicht ziehen wir uns zeitweise vor den anspruchsvollen Anderen zurück und meiden das Neue, besetzen also vorübergehend die Position der „adaptiven Rigidität“, die uns eine Zeit lang vor anstrengenden Zumutungen und Überforderungen bewahrt. In bestimmten Lebenslagen und Situationen mag das psychisch funktional sein.

Womöglich driften wir aber auch in die Richtung der „adaptiven Diffusion“ ab, ohne dabei gleich unsere gesamte Orientierungs-, Erlebnis- und Handlungsfähigkeit einzubüßen. Kleinere Verunsicherungen lassen sich meistens aushalten und verarbeiten, ohne dass man dabei sofort zu leiden beginnen oder gar krank werden müsste. Allerdings kann auch das passieren. Keine Person bleibt jedoch über kurz oder lang vor inneren Konflikten und veritablen Krisen verschont. Wünschen wird sich diese *pathogene Drift* in die nicht mehr adaptive, sondern dissoziative Diffusion jedoch niemand. Es ist demgemäß ratsam, sie empirisch und theoretisch möglichst vom

⁷¹ Vgl. Marcia, Identity Diffusion Differentiated (s. Anm. 23); ders. u. a., Ego Identity (s. Anm. 23).

⁷² Vgl. L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1969.

vergnüglichen, bereichernden Spiel mit allerlei Optionen abzugrenzen, zwischen denen postmoderne Subjekte, manchmal augenzwinkernd, nicht wählen mögen. Sie lassen ihrem Möglichkeitssinn und dem Spiel mit Optionen freien Lauf. Sie genießen das dabei sich einstellende Gefühl grenzenloser Freiheit, einer erfüllenden Erlebnis-dichte und einer gewissen Handlungsmacht. Im Übrigen kann just die zeitweise, wohl dosierte Auflösung von Selbst-Grenzen durchaus attraktiv sein, wie alle bestätigen können, die z. B. Selbst-entgrenzende sexuelle Erlebnisse kennen oder aber sonstige Rausch-, Ekstase- oder Trancezustände, die sie zu genießen vermögen. Solche Zustände sind allerdings nur als vorübergehende anziehend und bereichernd – z. B., weil sie die sinnliche Wahrnehmung schärfen, die eigene Kreativität oder symbiotische Verschmelzungsgefühle fördern. Dauern sie länger an, untergraben sie gemeinhin das Erlebnis- und Handlungsvermögen einer Person – woran man, *in the long run*, bekanntlich zerbrechen kann.

Offenkundig sind die Begriffe „Identität“ und „Totalität“ Idealtypen – leider nicht die „Multiplizität“ (Diffusion, Dissoziation, Fragmentierung), die tatsächlich mit dem vollständigen Zerfall von Persönlichkeitsstrukturen und der kompletten Zerstörung des Erlebnis-, Orientierungs- und Handlungspotenzials einhergehen kann. Man denke an die Schizophrenie, an die multiple Persönlichkeit sowie andere pathologische, mit massivem Leid einhergehende Dissoziationsstörungen. Identität liegt, wie dargelegt, in der Mitte des Kontinuums. Diese theoretische Topologie legt die Pragmasemantik des fraglichen Begriffs, seine praktische und sprachliche Bedeutung in wissenschaftlichen Kontexten eindeutig fest. Je nach Zeitgeist und realen empirischen Lebensbedingungen geht es in identitätstheoretischen Debatten das eine Mal um die Risiken einer Annäherung an den äußeren Pol der Totalität, das andere Mal um die Gefahren einer rückhaltlosen Hingabe an die extreme Option der dissoziierten Multiplizität oder Fragmentierung. In psychologischer Perspektive besitzen beide Möglichkeiten, wie angedeutet, ihre – manchmal – durchaus verlockenden Seiten, stellen sie doch kurzfristige (Schein-)Lösungen für womöglich drängende Probleme in Aussicht – wie hoch der Preis, den eine totalitäre Strukturierung des Selbst ebenso wie seine Diffusion, Dissoziation, Fragmentierung oder Multiplizierung früher oder später haben werden, auch sein mag.

Es sollte deutlich geworden sein: Theorien personaler Identität des skizzierten Typs haben mit regressiven Beschwörungen eines einfachen, überschaubaren und beherrschbaren Lebens nichts zu schaffen. Sie bedenken und artikulieren, was ohnehin eine höchst zerbrechliche Angelegenheit ist: jene Einheit, die niemals unumstößliche Selbstgewissheit und Sicherheit bietet, sondern lediglich halbwegs tragfähige Orientierungen in einem offenen und im ganzen unübersehbaren Raum von Möglichkeiten, einem materiellen, leiblichen, sozialen, moralischen und zeitlichen Raum, in dem Personen nun eben einmal wählen und handeln müssen. Wer sein Dasein und sich selbst als eine Einheit empfindet und mit symbolischen Mitteln zum Ausdruck bringen kann, bildet und präsentiert in solchen Akten nicht bloß Identität, sondern restituiert und stabilisiert *uno actu* die Grundlage seiner sozialen Kommunikations-, Handlungs- und Interaktionsfähigkeit unter modernen Bedingungen gesteigerter Kontingenzt-, Differenz- und Alteritätserfahrungen. Die Bildung eines unter Kohärenz- und Kontinuitätsansprüchen stehenden personalen Selbst- und Weltverhältnisses steht im Dienste der partiellen *Autonomie* des Subjekts. Identität gilt zu Recht, wie oben dargelegt, als „begrifflicher Verwandter“ von Autonomie: Ohne Identität keine Selbstbestimmung, *vice versa*, jedenfalls nicht unter den Lebensbedingungen vieler zeitgenössischer, ebenso komplexer wie dynamischer Gesellschaften.

„Identität“ ist eine dynamische, hochkomplexe Angelegenheit. Keine Identität kommt ohne innere Spannungen, Konflikte und Krisen aus. Gerade heute sind viele Personen davon durchzogen und geprägt. Spätmoderne Subjekte sind in sich selbst differenziert, sie sind plural verfasst. Sie sind sich der Kontingenzt ihres Selbst bewusst. Sie sind an Vielheit und an Veränderungen gewohnt. Zu einem guten Teil hat diese Verfassung mit der kulturellen Komplexität moderner Gesellschaften und einer globalisierten Welt zu tun – und mit der Tatsache, dass zahllose Personen mehreren Kulturen und Subkulturen *zugleich* angehören, auch solchen, die nicht miteinander harmonieren. Die zuständigen Wissenschaften sprechen von mehrfacher kultureller Zugehörigkeit – oder kultureller Mehrfachzugehörigkeit. Zusammenfassend lässt sich resümieren: Identität fungiert als *Modus einer praktischen Selbstverwirklichung*, die Andere(s) und Fremde(s) als eine wenigstens im Prinzip willkommene Herausforderung des Eigenen anerkennt. Die Struktur namens Identität verschließt sich dem bzw. den Anderen und Fremden nicht,

sondern bedarf ihrer sogar – gerade auch deswegen, weil diese Anderen und Fremden das Eigene über die Grenzen des bloß Subjektiven hinauszuführen und somit den Horizont und das Orientierungsvermögen, das Erlebnis- und Handlungspotenzial einer Person zu bereichern vermögen. Das geschieht häufig nicht ohne Mühe, Furcht und Angst und wird womöglich von bleibender Sorge begleitet. Es wird im Fall der Identität aber dennoch nicht einfach psychisch abgewehrt und praktisch vermieden – jedenfalls im Fall eines komplexen, theoretisch anspruchsvollen Identitätsbegriffs.

Wirft man nun abschließend einen Blick auf religiöse und säkulare Lebens- und Selbstformen, ist evident, dass wir es bei diesen – hier nur extrem grob unterschiedenen – Alternativen mit sehr verschiedenen *qualitativen* Identitäten zu haben. Es ist gar keine Frage, dass es einen für die betreffenden Personen höchst bedeutsamen Unterschied macht, mit oder ohne Gott zu leben – oder ein auch ohne Bezug zu Gott oder Göttern religiöses Leben zu führen, das dann immer noch meilenweit vom Dasein der gänzlich „Ungläubigen“ entfernt ist. Was eine Theorie personaler Identität jedoch brennend interessiert, ist die psychosoziale Tatsache, dass es bei allen qualitativen Differenzen ein verbindendes Band zwischen religiös „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ geben kann, und dass sich diese elementare Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit eben identitätstheoretisch artikulieren lässt. Wer halbwegs erfolgreich um seine Identität im Sinne der Form oder Struktur eines offenen Selbst ringt, teilt etwas Wichtiges mit Personen, die es einander gleichtun und allesamt darauf aus sind, sich gegenüber Anderem und Fremdem offen zu halten. Der Identitätsbegriff ist, wie ich an anderer Stelle ausführlicher gezeigt habe, ein *theoretisches Brückenkonzept*, das ganz vorzüglich dazu geeignet ist, unnötige Polemik zwischen gläubigen und ungläubigen Menschen zu vermeiden und sogar ein für alle Mal ad acta zu legen.

Religiös „Gläubige“ und „Ungläubige“ mag sehr viel mehr und Wichtigeres miteinander verbinden, als es den Eindruck macht, wenn man den Glauben bzw. den Unglauben fokussiert und beinahe alles daran festmacht. Analog gilt, dass zwischen Gläubigen – unterschiedlicher Glaubensrichtungen oder derselben – riesige Differenzen in der Struktur und Strukturentwicklung des Selbst geben kann. Während es den einen um Offenheit und das mühselige Sich-Öffnen und Sich-offen-Halten gegenüber Herausforderungen von Anderen und Fremden geht, sind viele „Gläubige“ und „Ungläubige“ gleichermaßen darauf

aus, sich abzuschließen, alles Andere und Fremde abzuwehren und auszuschließen. Dogmatismen, unreflektierte Nostrozentrismen, selbstwertdienliche Überhöhungen und rigide Abschottungen des eigenen Selbst sowie seiner gelebten Praxis gibt es überall. Und *dieser* Punkt ist wichtig, wenn es um den Vergleich alternativer Lebens- und Selbstformen geht, nicht die kontingente Tatsache, dass Menschen verschiedene Überzeugungen hegen, seien sie religiös oder säkular. Gegenüber dieser Diversität können sich alle um Achtung, Anerkennung und Toleranz bemühen. Mit dem religiösen Glauben oder Unglauben *an sich* hat das nichts zu tun. Praktizierte Intoleranz finden wir so gut wie überall vor – auch gegen die häufig proklamierte Toleranz.

Wer diese erfahrungsgesättigte Einsicht teilt, wird sich davor hüten, religiöse und säkulare Lebens- und Selbstformen jeweils ungebührlich stark zu homogenisieren und einander wie starre Blöcke gegenüberzustellen – als hätten sich die Zugehörigen schlechterdings nichts zu sagen und müssten sogar in gegenseitiger Ablehnung verharren, voller Verwunderung gegenüber den vermeintlichen Absonderlichkeiten der jeweils Anderen und Fremden. Nicht selten breiten sich auf diesem Weg Aversionen und Abjektionen aus.⁷³ Theoretische Brückenkonzepte lassen da andere Auffassungen nicht nur zu, sondern legen sie unbedingt nahe. Das gilt für den Identitätsbegriff genauso wie für die „Selbsttranszendenz“ oder das „Heilige“, die bei Hans Joas ebenfalls die Funktion von theoretischen Brückenkonzepten erfüllen.⁷⁴ Mitunter eignen sich hoch abstrakte Theorien und Be-

⁷³ Zu diesem von Julia Kristeva und Valentina Torrado übernommenen Konzept vgl. J. Straub, Kulturelle Unterschiede und Objekte in der sozialen Praxis. Eine kulturpsychologische und psychoanalytische Perspektive, in: A. Escher, H. Spickermann (Hg.), Perspektiven der Interkulturalität. Forschungsfelder eines umstrittenen Begriffs (Intercultural Studies 1), Heidelberg 2017, 35–72; J. Straub, Die Macht negativer Affekte. Identität, kulturelle Unterschiede, interkulturelle Kompetenz (Forum Psychosozial), Gießen 2019; ders., S. Salzmann, Affekte und das psychoanalytische Konzept der Abjektion. Eine kulturpsychologische Perspektive auf soziale Konflikte und das Leben im Dissens, in: Konfliktodynamik 10 (2021) 87–98; J. Straub, D. Tepeli, Verletzungsverhältnisse, interreligiöse Konflikte und Abjektionen in Einwanderungsgesellschaften, in: S. Benzl u. a. (Hg.), Figuren spätmoderner Lebensführung (Adoleszenzforschung 10), Berlin – New York 2021, 143–196.

⁷⁴ Vgl. Joas, Die Entstehung der Werte (s. Anm. 2); ders., Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017; vgl. dazu J. Straub, Religiöse und säkulare Lebensformen im Spiegel wechselseitiger Kritik.

griffe bestens dazu, negative Vorurteile, polemogene Kontrastierungen und wechselseitig exkludierende Differenzierungen zwischen existenziellen Optionen in der Lebenspraxis zu hinterfragen und den Akzent viel stärker auf interessante Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zu legen. Das ersetzt oder erledigt selbstverständlich keine Auseinandersetzungen über das verschieden Bleibende. Es macht aber die Verständigung über tatsächlich relevante Unterschiede zwischen der Lebensführung religiös gläubiger und säkular eingestellter Personen zu einer aussichtsreichen Angelegenheit und manchmal erst möglich.

Ein symbolisches Gewaltverhältnis und die Bedeutung theoretischer Brückenkonzepte, in: *Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 40 (2020) 193–233; ders., Die Macht des Heiligen. Sachliche Streitpunkte, soziale Suprematie und die praktische Funktion von theoretischen Brückenkonzepten, in: M. Schlette u. a. (Hg.), *Idealbildung, Sakralisierung, Religion. Beiträge zu Hans Joas' Die Macht des Heiligen*, Frankfurt a. M. 2022, 109–184.

Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz

Pastoralpsychologische Perspektiven zur Flucht in die Sicherheit und zum Wagnis des Glaubens

Christoph Jacobs

1 Identität als Thema der Gegenwart – auch in der Kirche

„Identität läßt sich als die Antwort auf die Frage verstehen, wer man selbst oder wer jemand anderer sei.“¹ Diese „Definition“ von Identität stellt selbst mehr eine Frage als eine Antwort dar. Denn zweifelsfrei ist eine solche grundsätzliche Frage nach der Identität eine Menschheitsfrage, eine Grundfrage der Anthropologie. Sie stellt sich verschärft immer dann, wenn die Antwort auf diese Frage nicht intuitiv gegeben oder nicht selbstverständlich ist. Dies ist vor allem seit den Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts der Fall. So gehört der Identitätsbegriff inzwischen zu den Leitbegriffen der Gesellschaft mit einer eigenen „Diskursarena“². Die Selbstverständlichkeit der vielen Identitätsdiskurse ist allerdings keinesfalls Ausdruck für gesichertes Terrain, sondern Indikator einer Suche nach Wissen angesichts zahlreicher gesellschaftlicher Umbruchs-, Befreiungs- und Verlusterfahrungen.

Das Transformationsgeschehen ist zurzeit auch ein zentrales Thema der Christ(inn)en in ihren Kirchen der westlichen Welt. In der katholischen Kirche des deutschsprachigen Raumes werden die Umbrüche und Abbrüche als große Herausforderung der Gegenwart erfahren. „... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche“³: Mit diesem Titel beschreibt der bekannte Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher die Situation. Die überkom-

¹ H. Keupp, Identität, in: LexPs 1 (2001) 243–246, hier: 243.

² H. Keupp, Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung, in: ders., R. Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung (Stw 1299), Frankfurt a. M. 1997, 11–35.

³ R. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

mene Sozialform der katholischen Kirche zerbröseln unter dem Druck der demografischen und gesellschaftlichen Veränderungen. Die Konzepte von lebenslanger Mitgliedschaft und umfassender Biografiemacht sind zerfallen. Die Zukunft der Existenz von Gemeinden und der Strukturen von Pfarreien ist völlig unklar. Die Zahl der Christ(inn)en und die Finanzkraft der christlichen Kirchen wird sich bis zum Jahr 2060 halbieren.⁴ Die Berufsbilder aller Seelsorgenden sind im Fluss. Dies gilt besonders für die Priester, deren Zahl dramatisch abnimmt.

In dieser Situation ist es klar, dass die Frage nach der Identität virulent wird – für Gläubige wie für Seelsorgende.⁵ Fast alle stellen sich je länger, je mehr die Frage: Wer bin ich – im Vergleich mit anderen? Wer sind wir – im Vergleich mit anderen? In welche Richtung wird sich meine, unsere Identität entwickeln (müssen)? Was möchte ich bewahren? Was darf und muss sich verändern?

Angesichts des Anspruchs der „Katholizität“ von Kirche ist es evident, dass Ganzheitlichkeit und Vielfarbigkeit in der Kirche selbstverständlich sind. Sie sollten eine jeweils zeitgeschichtlich angemessene Symbiose eingehen. Das erfordert aktuell ein hohes Maß an Toleranz von Verschiedenheit, ja sogar die Freude an der Vielfalt der Personen. Das impliziert ein Aushalten von Divergenzen und die Kompetenz zum Umgang mit unsicherer Zukunft. Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitstoleranz sind hier die wissenschaftlichen Themenfelder. Angesichts der Transformationsprozesse wird sich zeigen, ob Stabilität und Flexibilität der Identität zusammen gedacht und gelebt werden können.

⁴ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland. Eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg (2. Mai 2019), in: <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060> (Zugriff: 5.5.2019).

⁵ Vgl. C. Jacobs, K. Oel, Seelsorgliche Identität im Wandel. Ressourcen auf dem Weg zu einer diakonischen Wende, in: S. Kopp, S. Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 78–100; C. Jacobs, Strukturen verändern? – Menschen verändern? Eine pastoralpsychologische Analyse kirchlicher Wandlungsprozesse, in: S. Kopp (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (QD 306), Freiburg i. Br. 2020, 427–457.

Die Ableitung des Begriffs der Identität vom lateinischen *idem*, also ein Verständnis von Identität, das von jemandem aussagt, er sei „derselbe“, sie sei „dieselbe“ (*eadem*), ist so richtig wie in der Gegenwart irreführend. Denn aus humanwissenschaftlicher Sicht ist eine solche Unveränderlichkeit eine Fiktion.⁶ Die Forschungen der „Identitätswissenschaften“⁷ machen deutlich, wie dynamisch Identität und Identitätsbildung verstanden werden müssen. Identität ist ein Akt individueller und sozialer Konstruktion, nicht das Hineinwachsen in ein „Gehäuse der Hörigkeit“.⁸ Identitätsbildung ist stets – auch – „Identitätsarbeit“⁹.

Bei Identitätsprozessen spielt der soziale Vergleich eine entscheidende Rolle: Menschen haben ein Bedürfnis, sich ein über die Zeit konsistentes Bild von sich selbst und der Welt zu machen. Das Mittel des Vergleichs ist besonders dann wichtig, wenn ein objektiver Maßstab fehlt. Während der Identitätsbegriff primär die Einzigartigkeit des Individuums über die Zeit in den Blick nimmt, verlagert sich bei der Organisationsidentität die Perspektive auf die Unterscheidungsmerkmale im Vergleich zu anderen Organisationen. Identität kennt also Gleichheit und Wandlung im Laufe der Zeit:

„Identität im psychologischen Sinne ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für eine lebensgeschichtliche und situationsübergreifende Gleichheit in der Wahrnehmung der eigenen Person und für eine innere Einheitlichkeit trotz äußerer Wandlungen.“¹⁰

⁶ Vgl. H. Abels, Identitäten, in: H. Willems (Hg.), Lehr(er)buch Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge, Bd. 2, Wiesbaden 2008, 509–530.

⁷ H. G. Petzold, Vorwort, in: ders. (Hg.), Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven (Integrative Modelle in Psychotherapie, Supervision und Beratung), Wiesbaden 2012, 9–16, hier: 9.

⁸ Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1, Tübingen 1904 [⁵1963], 17–206.

⁹ Gleichnamig dem Titel: Keupp, Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute (s. Anm. 2).

¹⁰ H. Keupp, Individualisierte Identitätsarbeit in spätmodernen Gesellschaften. Riskante Chancen zwischen Selbstsorge und Zonen der Verwundbarkeit, in: Kopp, Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer (s. Anm. 5), 25–58, hier: 31.

Die moderne Identitätsforschung hat durch ein solches Konzept mit den Vorstellungen zeitlos gesicherter, existenzialistischer, im idealen Raum vorgegebener Identität gebrochen. Die Möglichkeitsräume zur Identitätsbildung, aber auch die Ansprüche und Zwänge der Identitätsarbeit haben sich in pluralistischen Gesellschaften explosionsartig erweitert.¹¹

Auch in der Theologie wächst die Einsicht, dass es bei der Frage nach der Identität weniger um die Frage „Wie schaffe ich einen Identitätskern, und wie bewahre ich ihn?“ geht, sondern darum, wie Identitätsentwicklung im Sinne der Identitätskonstruktion gelingen kann. Eine solche Identitätskonstruktion betrifft auch die Glaubenden. Selten existieren noch Restbestände von Lebenswelten mit geschlossener religiöser Sinngebung, klaren Autoritätsverhältnissen und den entsprechenden Pflichten.¹² Und es stellt sich die Frage, ob sie wirklich bewahrenswert wären. Bedeutsam dürfte die Einsicht sein, dass ein Leben im „Abwehrmodus“ gegen die daraus entstehende Verunsicherung die vorhandenen Kräfte falsch beansprucht und auf die Dauer vermutlich misslingen wird. In manchen religiösen Bezugssystemen treten allerdings sowohl „offene Identitäten“ als auch Kompetenzen im Umgang mit Andersartigkeit und offener Zukunft in einen beachtlichen Konflikt mit Stabilitätskonzepten, dogmatistischen Festlegungen und Abwehr von Vielgestaltigkeit. Hier ergibt sich Klärungs- und Handlungsbedarf.

Der vorliegende Beitrag möchte auf der Basis der Vergewisserung, dass Identität und deren Wandlungsprozesse von Anfang an und von Grund auf ein Thema der Glaubenden sind, die Ressourcenperspektive der Identitätsbildung soziologisch und psychologisch stark machen und am Beispiel erläutern. Fokussiert wird besonders auf die beiden Konzepte *Ambiguitätstoleranz* und *Unsicherheitstoleranz*. Diese beschreiben lebensrelevante Ressourcen der gelingenden Bewältigung angesichts individueller und kollektiver Verunsicherungen und Wandlungsprozesse. Sie erweisen sich als gesundheitsförderlich und als konstruktiv in sozialer Interaktion. Im Folgenden sollen sie nicht nur als Schlagworte ins Feld geführt werden. Vielmehr geht es darum, sie als wissenschaftliche Konzepte besser zu verstehen und in die Praxis der Seelsorge einzubringen. Die Argumentation wird

¹¹ Vgl. ebd. 25–58.

¹² Vgl. Jacobs, Oel, Seelsorgliche Identität im Wandel (s. Anm. 5).

theoretisch mit empirischer Vergewisserung geführt werden. Dies soll die Gewähr bieten, dass es bei den angebotenen Modellen nicht um modische Konstrukte, sondern um den Lebensalltag von Menschen und um das Gelingen von Leben geht.

2 Identität als Thema der Glaubenden

Die Frage nach der eigenen Identität ist nicht nur eine Menschheitsfrage, sondern eine Grundfrage der christlichen Existenz. Dazu lohnt sich eine kurze, dreifach biblisch angelegte Vergewisserung bzw. Motivation.

Erstens: In den synoptischen Evangelien spielt bei Jesus Christus die „Identitätsfrage“ eine zentrale Rolle:

„Jesus ging mit seinen Jüngern in die Dörfer bei Cäsarea Philippi. Auf dem Weg fragte er die Jünger: Für wen halten mich die Menschen? Sie sagten zu ihm: Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für sonst einen von den Propheten. Da fragte er sie: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Simon Petrus antwortete ihm: Du bist der Christus! Doch er gebot ihnen, niemandem etwas über ihn zu sagen.“ (Mk 8,27–30)

Die Tatsache, dass die Synoptiker fast wortgleich davon berichten, lässt darauf schließen, dass die geschilderte Szene für die ersten Christ(inn)en eine zentrale Bedeutung gehabt haben muss. Jesus Christus selbst wirft die Identitätsfrage auf. Wenn man davon ausgehen darf, dass er sie nicht einfach rhetorisch stellt oder eine „Wissenskontrolle“ seiner engsten Jünger vornehmen möchte, so ist davon auszugehen, dass für Jesus die menschlich-göttliche Identitätsfindung ein zentraler Lebensprozess gewesen ist. In dieser Vergewisserung steht sein Lebensziel auf dem Spiel: seine Lebenshingabe an die Menschen. Die Antwort, die Petrus ihm gibt, dürfte für Jesus von existenzieller Bedeutung gewesen sein. Denn für ihn hat sie ihren Ort für sein Selbstverständnis der Sendung im umfassenden Horizont seines Todes und seiner Auferstehung.

Zweitens: In einer ähnlichen Situation der fundamentalen Frage zur Identität und zur Rolle des Johannes des Täufers angesichts seiner umfassend wirksamen Handlungsstrategien senden die Verantwortlichen in Jerusalem einige Spezialisten für priesterliche und

gläubige Identität, Kultur und Rollenfragen (Priester und Leviten) zu Johannes dem Täufer und ziehen ihn in einen Dialog hinein (vgl. Joh 1,19–23). Die Fragen lauten nüchtern und präzise: „Wer bist du? [...] Was sagst du über dich selbst?“ (Joh 1,22) Die Antworten des Täufers pulverisieren geradezu die klassischen Identitätsmodelle und Rollenerwartungen (nicht Christus, nicht Elija, nicht der Prophet). Johannes sieht sich quer zu den Erwartungen. Die bekannte – und irritierende – Selbstdefinition lautet: „Ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste: Ebnet den Weg für den Herrn!“ (Joh 1,23)

Drittens: Auch Paulus stellt sich in seinen Briefen an die Gemeinden immer wieder der Identitätsfrage. Selbst wenn dieses Wort nie direkt fällt, tritt er in den Dialog mit den Gemeinden, die ihn mit der Frage nach ihrer sich herausbildenden neuen christlichen Identität konfrontieren:

„Paulus ist es wichtig zu klären, was es bedeutet, als an Christus Glaubende zu leben, und zwar in verschiedener Hinsicht: im Miteinander in einer christlichen Gemeinschaft, als Einzelne und als Gemeinde in einer nichtchristlichen, sowohl jüdisch als auch hellenistisch-römisch geprägten Gesellschaft sowie als Einzelne und als Gemeinde vor Gott. Es geht also um Fragen des eigenen Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses, und zwar im Horizont der Lebensgestaltung, die untrennbar mit diesen Fragen verbunden ist. Was es bedeutet, als an Christus Glaubende zu leben – diese Frage lässt sich auch als Frage nach der Identität der Gläubenden fassen.“¹³

Bereits in diesen drei biblischen Schlaglichtern zeigen sich für Gläubende

1. die personale Tiefendimension und die soziale Vielgestaltigkeit der Identitätsangebote und die Notwendigkeit zur Entscheidung,
2. die Prozesshaftigkeit der Identitätsbildung und die Notwendigkeit der Positionierung im Vergleich mit „generalisierten Anderen“ und „signifikanten Anderen“ (G. H. Mead) und
3. die Alltagsbedeutsamkeit und Handlungsrelevanz von Identitätsbildungsprozessen und der Fähigkeit, sich in einem heterogenen Umfeld im Leben und Glauben zu bewähren.

¹³ F. Portenhauser, Personale Identität in der Theologie des Paulus (HUTH 79), Tübingen 2020, 1.

3 Ressourcen der Identitätsarbeit und Identitätskonstruktion

Der kanadische Soziologe und Entwicklungspsychologe James E. Côté hat darauf aufmerksam gemacht, dass in einer Situation der gesellschaftlichen Verunsicherung über die Identitätsbildung zwei grundsätzliche Antwortstrategien existieren können:

1. die passive Akzeptanz im Sinne des Erleidens der Formungs- und Manipulationsprozesse durch die Gesellschaft;
2. die aktive Gestaltung der eigenen Welt im Sinne von Wachstumsprozessen in den eigenen Entwicklungsaufgaben im personalen, sozialen und beruflichen Bereich.¹⁴

Vor diesem Hintergrund tritt gegenwärtig die Frage nach den „Möglichkeitenbedingungen“ gelingender Identitätsentwicklung in das Zentrum des Interesses.¹⁵ Die Gestaltungsaufgaben der Identität erfordern handlungsfähige Subjekte, die in der Lage sind, „Identitätskapital“ aufzubauen.¹⁶ Wenn Identitätsbildung nicht die Übernahme von fertigen „Schablonen“ bedeutet, ist diese grundsätzlich auf Ressourcen angewiesen, die vom Individuum aufgebaut oder ihm im sozialen Raum zugewiesen werden. Angesichts der Vielzahl der Optionen zur Selbstverwirklichung eines Lebens mit riskanten Chancen, der Vielzahl der Identitätsangebote und konkurrierender Lebensentwürfe brauchen Individuen und Organisationen gestaltungskräftige Ressourcen im Management der Möglichkeitsräume und Widrigkeiten.

Die Liste der Ressourcen ist lang.¹⁷ Dazu gehören vor allem die bekannten salutogenen Ressourcen im Sinne von Persönlichkeitsdis-

¹⁴ Vgl. J. E. Côté, An empirical test of the identity capital model, in: *Journal of Adolescence* 20 (1997) 577–597.

¹⁵ Vgl. Keupp, Individualisierte Identitätsarbeit in spätmodernen Gesellschaften (s. Anm. 10); ders., Von der (Un-)Möglichkeit, erwachsen zu werden – Jugend heute als „Kinder der Freiheit“ oder als „verlorene Generation“, in: *Journal für Psychologie* 5 (4/1997) 36–54.

¹⁶ Vgl. J. E. Côté, C. G. Levine, Identity, formation, agency, and culture. A social psychological synthesis, Mahwah, NY 2002; J. E. Côté, S. J. Schwartz, Comparing psychological and sociological approaches to identity: Identity status, identity capital, and the individualization process, in: *Journal of Adolescence* 25 (2002) 571–586.

¹⁷ Vgl. Keupp, Individualisierte Identitätsarbeit in spätmodernen Gesellschaften (s. Anm. 10).

positionen wie Ich-Stärke, Selbstwertgefühl, Kohärenzsinn, Selbstwirksamkeit, Kompetenz in sozialer Perspektivenübernahme, Lebenssinn und Hoffnung usw. Dazu gehören aber auch handfeste soziale Ressourcen wie Netzwerke, Bildungsabschlüsse, Arbeit mit genügend Einkommen, Status, Mitgliedschaften in Organisationen und nicht zuletzt eine Ordnung sozialer Gerechtigkeit, auf die sich das Individuum im gesellschaftlichen Leben stützen kann.¹⁸

An prominenter Stelle bringen die Soziologie und die Psychologie in Zeiten des Wandels als personale und als soziale Ressource zusätzlich die sogenannte Ambiguitätstoleranz und die damit konzeptuell verwandte, aber nicht identische Unsicherheitstoleranz ins Spiel. Gemeint ist die personale und im Interaktionsgeschehen sozial bedeutsame Fähigkeit, sich auf Menschen und Situationen in ihrer Vielgestaltigkeit offen einzulassen und diese nicht in einem Alles-oder-nichts-Prinzip aufzulösen oder nach „dogmatischen“ Prinzipien einzuschränken. Ambiguitätstoleranz und die davon zu unterscheidende Unsicherheitstoleranz gelten als sozial erwünschte und vor allem auch gesundheitsfördernde Dispositionen im Umgang mit mehrdeutigen Situationen in Gegenwart und Zukunft.

Die semantische Unterscheidung der in Alltagssituationen, aber auch in wissenschaftlichen Diskussionen häufig synonym gebrauchten Begriffe ist relativ einfach. Die Differenzierung der jeweils damit gemeinten Konstrukte und noch mehr der angesprochenen Alltagsrealitäten steht allerdings erst am Anfang. Ambiguitätstoleranz ist mehr als das positive Gegenteil von Ambiguitätsintoleranz. Unsicherheitstoleranz ist umfassender als positiv „aufgearbeitete“ Unsicherheitsintoleranz. Dieser Beitrag bemüht sich um Facetten erster Klärungen auf dem Stand der gegenwärtigen psychologischen Forschung.

Gemeinsam ist beiden Konstrukten die Unsicherheitskomponente in der Wahrnehmung und Interpretation einer Lebenssituation. Realität wird interpretiert und behandelt als Quelle von Unstimmigkeit bzw. Abweichung und damit von Angst und Unbehagen. Einen erhellenden Einstieg in das Verständnis der notwendigen Unterscheidung ermöglicht der jeweilige Entstehungszusammenhang:

¹⁸ Vgl. ders., Identität und Individualisierung: Riskante Chancen zwischen Selbstsorge und Zonen der Verwundbarkeit – sozialpsychologische Perspektiven, in: Petzold (Hg.), Identität (s. Anm. 7), 77–105.

- Ambiguitätsintoleranz ist ein Konstrukt der Sozial- und Persönlichkeitspsychologie zur Erklärung von identitätsrelevanten Unterschieden im Umgang mit situativer Unsicherheit. Ambiguitätsintolerante Personen haben die Tendenz, mehrdeutige Situationen als bedrohlich zu interpretieren und mit negativen kognitiven, emotionalen und handlungsspezifischen Mustern zu reagieren.
- Unsicherheitsintoleranz hat ihren Ursprung im Forschungszusammenhang der Klinischen Psychologie bzw. der Gesundheitspsychologie. Das Ziel dieses Konstruktes ist die Erklärung eines auf Unsicherheit basierenden Musters von Sorgen mit Blick auf Gegenwart und Zukunft durch dispositionelle Unterschiede, also Merkmale von Identität und Charakter. Unsicherheitsintolerante Personen besitzen ein problematisch negatives „allgemeingültiges“ Set negativer Vorannahmen über Unsicherheit. Sie legen im Alltag eine „Identität voller Sorgen“ über die Zukunft an den Tag und neigen zu ängstlichen und depressiven Verstimmungen.¹⁹

Stark vereinfacht gesagt: Ambiguitätsintoleranz hat eine starke Gegenwartskomponente. Sie findet sich bei gesunden und kranken Personen. Unsicherheitsintoleranz hat eine starke Zukunftskomponente: Wer Unsicherheit bedrohlich findet, neigt verstärkt zu (unberechtigten) Sorgen mit Blick auf die Zukunft. Erhöhte Unsicherheitsintoleranz beeinträchtigt erheblich die Lebensqualität im Alltag und führt im Extremfall zu psychischen Störungen. Wenn beide Konstrukte umgekehrt positiv gewendet werden, kommt die Ressourcenperspektive in den Blick: Ambiguitäts- und Unsicherheitsintoleranz sind Ressourcen der Lebensqualität für einen gelingenden Umgang mit Gegenwart und Zukunft. Dies sei nun differenzierter ausgeführt.

¹⁹ Vgl. S. Grenier, A.-M. Barrette, R. Ladouceur, Intolerance of Uncertainty and Intolerance of Ambiguity: Similarities and differences, in: *Personality and Individual Differences* 39 (2005) 593–600; N. O. Rosen, E. Ivanova, B. Knäuper, Differentiating intolerance of uncertainty from three related but distinct constructs, in: *Anxiety, Stress, & Coping* 27 (2014) 55–73.

4 Ambiguitätsintoleranz: eine Entdeckung im Kontext der Autoritarismusforschung

Das aus dem Lateinischen stammende Wort „Ambiguität“ (*ambiguitas*) bedeutet Mehrdeutigkeit. Das Konzept der Ambiguitätstoleranz umschreibt die Kompetenz, Vieldeutigkeit und die damit verbundene Unsicherheit

1. zur Kenntnis nehmen,
2. ertragen und
3. gestalten zu können.²⁰

Bis heute bedeutsam für das Verständnis des Konstruktes ist seine Verortung im Entstehungszusammenhang der Autoritarismusforschung.²¹ Das berühmte Buch „The Authoritarian Personality“²² gehört zu den Meilensteinen der sozialwissenschaftlichen Forschung. Das von der Arbeitsgruppe Theodor W. Adorno (1903–1969), Else Frenkel-Brunswik (1908–1958), Daniel J. Levinson (1920–1994) und Nevitt Sanford (1909–1996) vorgeschlagene Autoritarismuskonzept basiert auf großen Untersuchungsserien über die Entstehung von Vorurteilen – geprägt durch die erst kurz zurückliegenden Erfahrungen der Katastrophe des Naziregimes in Deutschland. Als Kennzeichen der „autoritären Persönlichkeit“ postulierte die Autorengruppe u. a. starres Festhalten an Konventionen, die Tendenz zur Ahndung von Verstößen gegen hergebrachte Werte, Machtorientierung und Unterwürfigkeit, Destruktion und Zynismus, einen festen Glauben an das Böse in der Welt wie übertriebene Aufmerksamkeit gegenüber Sexualität. Auch heute noch gelten die Facetten „Konventionalismus“, „autoritäre Unterwürfigkeit“ und „autoritäre Aggression“ als Grundfaktoren der Charakterisierung der autoritären Persönlichkeit.²³ Vor dem

²⁰ Vgl. A. Furnham, J. Marks, Tolerance of Ambiguity: A Review of the Recent Literature, in: *Psychology* 4 (2013) 717–728; G. Müller-Christ, G. Weßling, Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz: Eine modellhafte Verknüpfung, in: G. Müller-Christ, L. Arndt, I. Ehnert (Hg.), *Nachhaltigkeit und Widersprüche. Eine Managementperspektive* (Nachhaltigkeit und Management 1), Hamburg – Münster 2007, 179–198.

²¹ Vgl. J. Fahrenberg, J. M. Steiner, Adorno und die autoritäre Persönlichkeit, in: *KZSS* 56 (2004) 127–152.

²² T. W. Adorno u. a., *The Authoritarian Personality* (Studies in Prejudice), New York 1950.

²³ Vgl. S. Rippl, A. Kindervater, C. Seipel, *Die autoritäre Persönlichkeit: Konzept,*

Hintergrund dieses Forschungs- und Modellszenarios entwickelt Else Frenkel-Brunswik ihr Konzept der „Intoleranz von Ambiguität“ bzw. der „Toleranz von Ambiguität“.²⁴

Ambiguitätsintoleranz zeigt sich als perzeptueller und kognitiv-emotionaler Stil „in der Tendenz zu Schwarz-Weiß-Lösungen, zu voreiligen Schlussfolgerungen in Bezug auf Bewertungsaspekte, oft unter Vernachlässigung der Realität, und im Streben nach unqualifizierter und eindeutiger genereller Akzeptanz oder Ablehnung anderer Menschen“²⁵.

Zu den weiteren Verhaltensmerkmalen dieser hypothetischen Disposition gehören:

- ein vorzeitiges Abschließen der Verarbeitung von Reizen in Wahrnehmungssituationen bzw. eine Abschottung des Wahrnehmungsvorgangs außer gegenüber vertrauten Merkmalen;
- die frühe Auswahl und das Beibehalten einer Lösung in wahrnehmungsmäßig mehrdeutigen Situationen;
- die Unfähigkeit, gute und schlechte Eigenschaften in ein und derselben Person zuzulassen;
- das Streben nach Gewissheit;
- eine starre Dichotomisierung in feste Kategorien.²⁶

Ambiguitätsintolerante Personen reagieren auf uneindeutige Reize, Situationen und Konstellationen mit psychischem Unwohlsein und flüchten sich deshalb in ein Vermeidungsverhalten. Dies resultiert in kognitiven und motivationalen Tendenzen einer Suche nach Sicherheit, einem Klammern an Bekanntes und Bewährtes mit der Konsequenz des Geprägtseins durch unreife Lösungen und Konsequenzen.²⁷ Die Problematik solcher Lösungsversuche in der Wahrnehmung und im Umgang mit der Wirklichkeit erfordert nach

Kritik und neuere Forschungsansätze, in: dies. (Hg.), *Autoritarismus. Kontroversen und Ansätze der aktuellen Autoritarismusforschung*, Opladen 2000, 13–30, hier: 17.

²⁴ Vgl. E. Frenkel-Brunswik, *Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable*, in: *JPer* 18 (1949) 108–143.

²⁵ Ebd. 115 [eigene Übersetzung].

²⁶ Vgl. E. Frenkel-Brunswik, *Personality theory and perception*, in: R. R. Blake, G. V. Ramsey (Hg.), *Perception. An Approach to Personality*, New York 1951, 356–419; Furnham, Marks, *Tolerance of Ambiguity* (s. Anm. 20), 717.

²⁷ Vgl. J. T. Jost u. a., *Political conservatism as motivated social cognition*, in: *PsBull* 129 (2003) 339–375.

Frenkel-Brunswik ein Sich-Verschließen gegenüber der Realität immer dann, wenn diese eine Bedrohung dieser Muster darstellt.²⁸

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob eine Disposition oder erworbene Einstellung der Ambiguitätsintoleranz als dysfunktional, also als Problem angesehen werden muss. Ambiguitätsintoleranz wäre vom Konzept her falsch verstanden, wenn man sie von vornherein pathologisieren würde. Die Forschungen ergeben kein konsistentes Bild.²⁹ Aufgrund der immer wieder bestätigten Korrelationen zum Autoritarismus und dem vorurteilsgeprägten Verhalten im Bereich der Einstellungen zu Werten, zu Politik und Religion dürften ambiguitätsintolerante Personen vor allem ein Problem für andere werden. Dies gilt besonders dann, wenn sie selber in dominanten Rollen positioniert sind. Vor allem metaanalytische Studien mit größeren Gruppen aus der Normalbevölkerung zeigen: Ambiguitätsintolerante (und autoritär geprägte) Personen sind nicht an sich ängstlicher, fehlangepasster oder geprägt durch ein geringeres Selbstwertgefühl oder gar psychische Instabilität; jedoch findet sich bei ihnen ein sehr starker Glaube an eine gefährliche Welt.

Eine dieser Untersuchungen beispielsweise offenbart eine erklärungskräftige Mischung aus Wahrnehmungsmustern, existenziellen Bedürfnissen (Lebensbedrohung, Todesangst) und ideologischen Motiven. Bedeutsam für den religiösen Kontext ist die über viele Studien gefundene stabile und aussagekräftige Korrelation zwischen Ambiguitätsintoleranz und Dogmatismus mit der beachtlichen Effektgröße von .34.³⁰

Auch wenn Ambiguitätsintoleranz an sich nicht ein Kennzeichen fehlangepasster Personen sein muss, so birgt diese Disposition jedoch auch ein Gefahrenpotenzial für depressive Entwicklungen: In einer prospektiven Studie an „normalen“ Studierenden erweist sich Ambiguitätsintoleranz als Vulnerabilitätsfaktor sowohl für Hoffnungslosigkeit gegenüber der Zukunft bzw. für die Erwartung zu-

²⁸ Vgl. Müller-Christ, Weßling, Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz (s. Anm. 20).

²⁹ Vgl. J. Duckitt, Personality and Prejudice, in: J. F. Dovidio, P. Glick, L. A. Rudman (Hg.), *On the Nature of Prejudice. Fifty Years after Allport*, Malden 2005, 395–412.

³⁰ Ein statistisches Maß für die Stärke eines Zusammenhangs, das Werte zwischen 0.00 und ± 1.00 annehmen kann. Vgl. Jost u. a., *Political conservatism as motivated social cognition* (s. Anm. 27), 351.

künftiger Leiderfahrung und schließlich für die Entwicklung von depressiver Verstimmung.³¹ Es besteht Grund zu der Annahme, dass Personen mit einer Neigung zur Intoleranz gegenüber Mehrdeutigkeit dazu tendieren, Ungewissheiten durch „Grübeln“ bewältigen zu wollen – und dabei trotzdem nicht in der Lage sind, diesen Ungewissheiten zu entkommen. Daher neigen sie zu negativen Erwartungen an die Zukunft, die ein klassischer Prädiktor für depressive Verstimmungen sind.

5 Ambiguitätstoleranz im Kontext der Persönlichkeitsbildung und im Rollenverhalten

Im Zuge der Forschungen zur Ambiguitätstoleranz im Kontext des Autoritarismus-Profiles wurde es notwendig, Situationen mit dem Charakter der Ambiguität näher zu definieren. Stanley Budner charakterisiert diese durch drei Merkmale:

1. Neuartigkeit (Situationen, in denen nicht auf bewährte Muster zurückgegriffen werden kann);
2. Komplexität (Situationen, in denen zu viele Muster sich überlagern, sodass Wahrnehmungs- und Handlungsalternativen nur schwer sortiert werden können);
3. Unlösbarkeit (Situationen, in denen sich die Muster widersprechen und gegenseitig ausschließen).³²

Durch empirische Messungen dieses Konstruktes stellte sich heraus, dass es zur Ambiguitätsintoleranz einen expliziten Gegenpol geben muss: die Ambiguitätstoleranz. So ergibt sich ein bipolares Konstrukt von Ambiguitätsintoleranz – „the tendency to perceive (i.e. interpret) ambiguous situations as sources of threat“ – auf der einen Seite und Ambiguitätstoleranz – „the tendency to perceive ambiguous situations as desirable“ – auf der anderen Seite.³³ In einem solchen Modell sind ambiguitätstolerante Personen nicht nur in der Lage,

³¹ Vgl. S. M. Andersen, A. H. Schwartz, Intolerance of ambiguity and depression: A cognitive vulnerability factor linked to hopelessness, in: *Social Cognition* 10 (1992) 271–298.

³² Vgl. S. Budner, Intolerance of ambiguity as a personality variable, in: *JPer* 30 (1962) 29–50.

³³ Vgl. ebd. 29.

neuartige, komplexe und unlösbare Situationen gut zu ertragen, sondern sind neugierig darauf, finden sie interessant und herausfordernd und haben sogar ein Bedürfnis danach.³⁴

Viele Forschungsansätze zum Konstrukt postulieren, dass es sich bei der Ambiguitäts(in)toleranz um eine stabile und generalisierte Persönlichkeitseigenschaft handeln müsse.³⁵ Dafür gibt es allerdings bisher noch keinen definitiven Beweis. Manche Forschungsarbeiten gehen einen anderen Weg. Sie konzipieren Ambiguitäts(in)toleranz inhalts- bzw. bereichsspezifisch. So lässt sich zeigen, dass die Toleranz gegenüber Autoritäten im Bereich von Politik, Familie und Religion durchaus unterschiedlich und voneinander unabhängig sein kann. Jack Reis differenziert darüber hinaus fünf inhaltliche Dimensionen von Ambiguitätstoleranz: das Problemlöseverhalten, den Umgang mit sozialen Konflikten, das Elternbild, die Akzeptanz von Rollenstereotypen sowie die Offenheit für neue Erfahrungen.³⁶

6 Wie Ambiguitätstoleranz zum Gelingen des Lebens beiträgt

Wo zeigt sich, dass ambiguitätstolerante Personen möglicherweise Vorteile im Leben haben oder den Anforderungen des Lebens bzw. des Berufs besser gewachsen sind?

Angesichts von Rollenambiguität und Rollenstress zeigt sich in einer Metaanalyse, dass ambiguitätstolerante Personen eine größere Berufszufriedenheit besitzen.³⁷ Es scheint, dass Ambiguitätstoleranz die Belastungen durch Rollenambiguität „abpuffern“ kann. Diese Erkenntnisse sind deswegen bedeutsam, weil gerade die Berufsrollen in der Gegenwart eine wesentliche Quelle der Identitätsbildung darstellen, vor allem dann, wenn sie nicht ein beliebiger Job, sondern

³⁴ Vgl. Furnham, Marks, *Tolerance of Ambiguity* (s. Anm. 20).

³⁵ Vgl. ebd.; ferner Müller-Christ, Weßling, *Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz* (s. Anm. 20).

³⁶ Vgl. J. Reis, *Inventar zur Messung der Ambiguitätstoleranz (IMA)*, Göttingen 1996; ders., *Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes*, Heidelberg 1997.

³⁷ Vgl. M. R. Frone, *Intolerance of ambiguity as a moderator of the occupational role stress-strain relationship: A meta-analysis*, in: *Journal of Organizational Behavior* 11 (1990) 309–320.

individuell bedeutsam sind.³⁸ Dies ist bei Seelsorgenden gerade ein Spezifikum. Gerade sie sehen sich vielen normativen Erwartungen im Beruf gegenüber. Je verschiedenartiger und widersprüchlicher die Rollenanforderungen sich gestalten, umso mehr käme es darauf an, die Belastungsfolgen durch Ambiguitätstoleranz zu reduzieren. Ambiguitätstoleranz würde so einerseits eine belastbare oder sogar stimmige Berufungsidentität (z. B. bei Priestern) gestatten und gleichzeitig zur Gelassenheit gegenüber den vielen und heterogenen Erwartungen beitragen.

Ambiguitätstoleranz scheint als Facette des Führens und Leitens³⁹ generell eine konstruktive Kompetenz im Management von Organisationen zu sein,⁴⁰ vor allem in der Gestaltung des Wandels in Organisationen.⁴¹ Folgende Vorteile der Ambiguitätstoleranz werden dabei hervorgehoben:

- die Fähigkeit, die Unterschiedlichkeit der anderen zu schätzen,
- die Kompetenz der Gestaltung von Wandlungsprozessen,
- die Kompetenz zum Umgang mit neuartigen Situationen,
- die Kompetenz im Management von konflikthaften Perspektiven und Situationen.⁴²

Ambiguitätstoleranz ist speziell eine Kompetenz in Teams mit „heterogenen Kulturen“.⁴³ Vor dem Hintergrund der Problematik, dass aus verschiedenen Kulturen zusammengesetzte Teams mit Blick auf Zusammenhalt und Konfliktkompetenz höhere Anforderungen stellen als Einzelarbeit in der Vergangenheit („Allen alles werden!“), entstehen hohe Prozessverluste, wenn diese Kompetenz nicht oder

³⁸ Vgl. ders., M. Russell, M. L. Cooper, Job stressors, job involvement and employee health: A test of identity theory, in: *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 68 (1995) 1–11.

³⁹ Vgl. J. L. Herman u. a., The tolerance for Ambiguity Scale: Towards a More Refined Measure for International Management Research, in: *International Journal of Intercultural Relations* 34 (2010) 58–65.

⁴⁰ Vgl. D. L. McLain, E. Kefallonitis, K. Armani, Ambiguity tolerance in organizations: definitional clarification and perspectives on future research, in: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2015.00344/pdf> (Zugriff: 14.9.2021).

⁴¹ Vgl. T. A. Judge u. a., Managerial coping with organizational change: A dispositional perspective, in: *Journal of Applied Psychology* 84 (1999) 107–122.

⁴² Vgl. Herman u. a., The tolerance for Ambiguity Scale (s. Anm. 39).

⁴³ Vgl. S. Lloyd, C. Härtel, Intercultural competencies for culturally diverse work teams, in: *Journal of Managerial Psychology* 25 (2010) 845–875.

nur unzureichend ausgeprägt ist. Forschungen im Bereich der Arbeits- und Organisationspsychologie arbeiten heraus, dass Ambiguitätstoleranz hier eine wesentliche konstruktive Facette interkultureller Kompetenz darstellt. Ambiguitätstolerante Personen kommen leichter mit Situationen zurecht, in denen wichtige Informationen für erfolgreiche Zusammenarbeit unbekannt sind. Sie ertragen auch leichter Unterschiedlichkeiten zwischen den Personen. Sie erleben eine höhere Arbeitszufriedenheit und berichten mehr emotionale Bindung und Vertrauen im Team.

Ambiguitätstoleranz kann eine beachtliche Bedeutung entwickeln für die generelle Identitätsfindung in einem Beruf. Dies ist für die Begleitung dabei von großer Relevanz. Die Bedeutung der Ambiguitätstoleranz im persönlichen Identitätskonzept hat Konsequenzen für die Auswahl, das Training und die Berufspraxis, besonders in Berufen, die stark mit Menschen zu tun haben.⁴⁴ Menschennahe Berufe sind in ihrer Alltagspraxis mit vielen Unwägbarkeiten konfrontiert. Dies gilt für Seelsorgende sicher in spezieller Weise, weil sie nicht nur ein Segment des Alltags bedienen, sondern für die Vielfalt der Menschen in der Vielfalt der Lebenssituationen zu sorgen haben. Eine Untersuchung an der Johns Hopkins Universität in den USA zeigt diese Herausforderung in einer breit angelegten Studie an Medizinstudierenden.⁴⁵ Herausgearbeitet wurden u. a. zwei hier bedeutende Ergebnisse:

1. dass sich (geringere) Ambiguitätstoleranz im Kontext der Ausbildung nicht automatisch positiv verändert,
2. dass Ambiguitätstoleranz bei Personen, die selbst intensiv in die Behandlung von Menschen involviert sind (Psychiater[innen]), höher ist als bei Personen, die eine eher strukturiert-technisch orientierte Behandlungen vornehmen (Chirurg[inn]en).

Die Folgerungen der Autor(inn)en der Studie gehen dahin, dass die vorhandene Ambiguitätstoleranz Einfluss auf die Akzentsetzung in-

⁴⁴ Vgl. G. Geller, R. R. Faden, D. M. Levine, Tolerance for ambiguity among medical students: implications for their selection, training and practice, in: *Social Science & Medicine* 31 (1990) 619–624; S. Wayne, D. Dellmore, S. Kalishman, Increasing students' Tolerance of Ambiguity. The Need for Caution, in: *Academic Medicine* 87 (2012) 835.

⁴⁵ Vgl. Geller, Faden, Levine, Tolerance for ambiguity among medical students (s. Anm. 44).

nerhalb des Berufs nimmt. Vor allem betonen sie, dass die Auswahlprozesse für den Beruf ebenso bedeutsam seien wie die Bildungsmaßnahmen im Beruf. Deswegen seien zunächst die Auswahlprozesse stärker in den Blick zu nehmen. Zusätzlich brauche es dann eine gezielte Förderung von Ambiguitätstoleranz als Trainingsziel für menschliche Reife in einem menschnahen Beruf.⁴⁶ Vor diesem Hintergrund werden in den USA inzwischen exemplarisch für den Medizinsektor zwei Forderungen erhoben:

1. den Einbezug der Beurteilung von Ambiguitätstoleranz als ethisch basiertes Kriterium der Auswahl von Studierenden⁴⁷ und
2. die Platzierung von Trainings in Ambiguitätstoleranz als Bestandteil des Curriculums.⁴⁸

Dies auch für Seelsorgende zu fordern, sollte meines Erachtens selbstverständlich und unumgänglich sein.

Ambiguitätstoleranz scheint nach ersten Forschungsergebnissen eine Bedeutung für kreative Prozesse zu besitzen.⁴⁹ Allerdings scheint hier noch erhebliche Klärungsarbeit an der Überlappung der Konstrukte nötig zu sein. Kreativität ist ein multidimensionales Konstrukt, bei dem intellektuelle Fähigkeiten, Wissen, kognitive Stile, Persönlichkeitsdispositionen und förderliche Umgebungseigenschaften zusammenwirken.⁵⁰ Kreative Prozesse durchlaufen stets Phasen, in denen Unstrukturiertheit, Komplexität, Neuartigkeit und sogar Unlösbarkeit gleichzeitig gegeben sind. Korrelationen zwischen Ambi-

⁴⁶ Vgl. P. N. Foxman, Tolerance for ambiguity: Implications for mental health, in: R. H. Woody (Hg.), *Encyclopedia of clinical assessment* 1, San Francisco 1980, 455–462.

⁴⁷ Vgl. G. Geller, Tolerance for Ambiguity. An Ethics-Based Criterion for Medical Student Selection, in: *Academic Medicine* 88 (2013) 581–584.

⁴⁸ Vgl. S. Wayne u. a., The Association Between Intolerance of Ambiguity and Decline in Medical Students' Attitudes Toward the Underserved, in: *Academic Medicine* 86 (2011) 877–882; V. P. Luther, S. J. Crandall, Commentary: ambiguity and uncertainty: neglected elements of medical education curricula?, in: ebd., 799f.

⁴⁹ Vgl. D. W. Tegano, Relationship of Tolerance of Ambiguity and Playfulness to Creativity, in: *PsRep* 66 (1990) 1047–1056; K. Stoycheva, Tolerance for Ambiguity, creativity, and personality, in: *Bulgarian Journal of Psychology* (1–4/2010) 178–188; P. Merrotsy, Tolerance of Ambiguity: A Trait of the Creative Personality?, in: *Creativity Research Journal* 25 (2013) 232–237.

⁵⁰ Vgl. F. Zenasni, M. Besançon, T. Lubart, Creativity and Tolerance of Ambiguity: An Empirical Study, in: *The Journal of Creative Behavior* 42 (2008) 61–73.

guitätsmaßen und Kreativität liegen aufgrund der Komplexität der Faktoren des Kreativitätskonstrukts daher eher im niedrigen, aber nicht zu vernachlässigenden Bereich (zwischen .25 und .40). Ambiguitätstoleranz ermöglicht die Auseinandersetzung mit komplexen Problemen, gestattet die Offenheit gegenüber Neuem und erhöht die Wahrscheinlichkeit, eine neue Lösung zu finden. So darf angenommen werden, dass Ambiguitätstoleranz die intrinsische Motivation erhöht, sich neuen, unüblichen und komplexen Situationen zu nähern.⁵¹ Ambiguitätstoleranz vermindert die Tendenz, die leichten, einfachen und eindeutigen Lösungen zu wählen und den Annäherungsprozess an mögliche Innovationen zu schnell abzuschließen. Ambiguität scheint hilfreich zu sein für grundsätzliche psychische Offenheit gegenüber den eingehenden und selbstständig generierten Reizen.⁵²

7 Ambiguitätstoleranz als Schutzfaktor gegen die „Verhärtung des Herzens“ durch Professionalisierung beruflicher Identität

Es besteht kein Zweifel daran, dass in der Gegenwart die Professionalisierung einen sehr bedeutsamen Faktor der Identitätsbildung darstellt. Fach- und Rollenkompetenz sind stabilisierende Identitätsbausteine. Allerdings zeigen sich hier auch gesellschaftlich und theologisch problematische Effekte. Führend darin, diese negativen Effekte zu entdecken und dagegen anzugehen, sind stellvertretend für die Sozialberufe wiederum die medizinischen Berufe mit ihren Forschungsbemühungen im Bereich der Ambiguitätstoleranz. Wer sich im seelsorglichen Bereich auskennt, wird diese Effekte bereits in ähnlicher Form wahrgenommen haben. Sie werden vermutlich für alle sozialen Berufe Gültigkeit haben. Leider dürfte es fast unmöglich sein, diese für die Seelsorge quantitativ empirisch nachzuweisen, denn die infrage kommenden „Grundgesamtheiten“ sind zu klein und die Forschung zu kostspielig. Trotzdem sei hier die These aufgestellt: Was im medizinischen Bereich gefunden wird, ist in der Seelsorge schon lange bekannt!

⁵¹ Vgl. D. Ambrose, L. M. Cohen, A. J. Tannenbaum (Hg.), *Creative Intelligence. Toward Theoretic Integration (Perspectives on Creativity)*, Cresskill, NJ 2003.

⁵² Vgl. C. Liu, *Relevant researches on tolerance of ambiguity*, in: *Theory and Practice in Language Studies* 5 (2015) 1874–1882.

Hintergrund ist die bekannte problematische – empirisch verifizierte – Tatsache, dass autoritäre, zynische, weniger menschenfreundliche und rechthaberische Haltungen unter Mediziner(inn)en gängig sind und sogar im Verlauf des Studiums zunehmen.⁵³ Diese Problematik ist vor allem vor dem Hintergrund zu interpretieren, dass gerade Menschen, die sich in eine Ausbildung für einen sozialen Beruf begeben, zu deren Beginn mit hohem Idealismus und einem Herzenswunsch kommen, zur Verbesserung der Welt ihren Beitrag zu leisten. In der Phase der Professionalisierung und in den Jahren der Praxis erfahren die angehenden Profis allerdings schnell die Grenzen ihres Wissens und ihres Könnens. Sie erleben die Unsicherheit des Diagnosegeschehens, die Unklarheiten im Behandlungsverlauf und die Unvorhersagbarkeit der Reaktionen der Patient(inn)en. Dies fördert Angst und die Flucht in die Sicherheit. Hier kommt das Konstrukt der Ambiguitätstoleranz ins Spiel: Personen mit größerer Sicherheit kommen damit besser zurecht.

Auch die Empathieforschung trägt hier zum Erkenntniszuwachs bei. Wird zwischen „gefühlsmäßiger erlebter Empathie“ und „Empathie als Rollenverhalten“ unterschieden, so nimmt als Rolle gespielte Empathie im Laufe der Professionalisierung zu.⁵⁴ In der entsprechenden Fachliteratur der medizinischen Ausbildung wird dieser Prozess in fast biblischer Sprache als „Verhärtung des Herzens“ („hardening of the heart“⁵⁵) bezeichnet. Ambiguitätstoleranz hat sich genau an diesem Punkt als ein protektiver Faktor gegen zunehmende Empathiedefizite im Rahmen der Professionalisierung erwiesen.

Ein spezielles Problem ist die spezifische Abnahme der Empathie gegenüber marginalisierten und bedürftigen Personen im Laufe der

⁵³ Vgl. Geller, Faden, Levine, Tolerance for ambiguity among medical students (s. Anm. 44); Geller, Tolerance for Ambiguity (s. Anm. 47); Wayne u. a., The Association Between Intolerance of Ambiguity and Decline in Medical Students' Attitudes Toward the Underserved (s. Anm. 48); Wayne, Dellmore, Kalishman, Increasing students' Tolerance of Ambiguity (s. Anm. 44); Luther, Crandall, Commentary: ambiguity and uncertainty (s. Anm. 48); B. W. Newton u. a., Is there hardening of the heart during medical school?, in: *Academic Medicine* 83 (2008) 244–249.

⁵⁴ Vgl. Newton u. a., Is there hardening of the heart during medical school? (s. Anm. 53).

⁵⁵ Ebd.

Ausbildung.⁵⁶ Gerade die speziell Bedürftigen (die Armen, Unterprivilegierten und Unterversorgten) gehören zu den Personen, die in den Kontakt kommen mit einem Bedarf, der durch die oben genannten Kennzeichen der (relativen) Neuartigkeit, Komplexität und Unlösbarkeit charakterisiert ist. Hier sind ambiguitätstolerante Personen gefordert, weil es sich in der Regel um schwerere und komplexere Handlungsanforderungen an professionelles Verhalten handelt. Diese Gruppe wird aufgrund ihrer „irregulären Bedürfnisse“ als Bedrohung der eigenen professionellen Identität empfunden. Studienergebnisse zeigen, dass Studierende, die ausgeprägtere Ambiguitätstoleranz zeigen, eine signifikant geringere Wahrscheinlichkeit besitzen, dass sich ihre Einstellung gegenüber armen und unterversorgten Menschen stark verschlechtert, als Studierende, die weniger Ambiguitätstoleranz zeigen.⁵⁷ Offensichtlich gelingt es dem Curriculum und seinen Verantwortlichen nicht, die notwendige besondere Ambiguitätstoleranz gegenüber Bedürftigen zu thematisieren, zu stabilisieren und in notwendigem Maße zu fördern.

Noch einmal sei hier für die Seelsorge festgestellt: Auch diejenigen, die einen Seelsorgeberuf ergreifen oder Priester werden möchten, beginnen mit hohem Idealismus. Auch sie zeigen allzu oft im Laufe ihres Studiums einen Prozess der „Verhärtung der Herzen“, wie Jesus sie in dem Evangelium bei den Pharisäern diagnostiziert und kritisiert. Sie werden gegenüber der Not der Menschen teilnahmslos, laden ihnen Lasten auf, rühren selbst keinen Finger und kommen mit all den Menschen nicht zurecht, die von der Norm des Gesetzes abweichen.

Vor diesem empirisch verifizierten Szenario ergibt sich neben der Fragestellung nach der grundsätzlichen Veränderbarkeit einer Persönlichkeitsdisposition die Frage, wie bei Seelsorgenden zusammen mit einer Fachkompetenz auch eine den Bedürfnissen der besonders Notleidenden angemessene angstresistente Menschenfreundlichkeit und stressresistente Empathie gebildet werden können. Generell gilt für die Ambiguitätstoleranz: Als vergleichsweise stabile Persönlich-

⁵⁶ Vgl. Wayne u. a., *The Association Between Intolerance of Ambiguity and Decline in Medical Students' Attitudes Toward the Underserved* (s. Anm. 48); Luther, Crandall, *Commentary: ambiguity and uncertainty* (s. Anm. 48).

⁵⁷ Vgl. Wayne u. a., *The Association Between Intolerance of Ambiguity and Decline in Medical Students' Attitudes Toward the Underserved* (s. Anm. 48).

keitsdisposition ist sie das Ergebnis eines lebenslangen Lernprozesses. Es braucht also von Kind auf und über das ganze Leben hinweg Lernprozesse, die Ambiguitätstoleranz als sozial erwünschtes prosoziales Verhalten trainieren.⁵⁸ Bedeutsam für eine ambiguitätstolerante Identitätsbildung ist, dass in diesem Kontext ausdrücklich die Notwendigkeit der „Bildung in Demut“ thematisiert wird, wie sie für einen moralischen Charakter in einem menschenbezogenen Beruf unabdingbare Voraussetzung ist.⁵⁹

8 Menschen auf der Suche nach Sicherheit: „Ich möchte immer wissen, was die Zukunft für mich bereithält.“

Das zweite Konstrukt mit großer Bedeutsamkeit in Zeiten der Transformation ist die Unsicherheitstoleranz. Denn: „Die Vorhersage des Lebens ist schwierig, besonders wenn sie die Zukunft betrifft.“ Dieses Bonmot, das in verschiedenen Varianten u. a. Niels Bohr (1885–1962), Mark Twain (1835–1910), Karl Valentin (1882–1948) oder ganz einfach einem dänischen Sprichwort zugeschrieben wird, trifft eine zentrale Wahrheit: Das Leben hat einen großen Grad von Ungewissheit und Unsicherheit. Im Unterschied zum Risiko, bei dem die Wahrscheinlichkeiten des Eintretens von Ereignissen bekannt ist, meint Ungewissheit die Begegnung mit Situationen, die neu oder instabil sind, wobei die Wahrscheinlichkeiten unbekannt sind.⁶⁰ In solchen Situationen erleben Menschen Gefühle der Unsicherheit

⁵⁸ Vgl. O. FeldmanHall, A. Shenav, Resolving uncertainty in a social world, in: *Nature Human Behaviour* 3 (2019) 426–435; M.-L. Vives, O. FeldmanHall, Tolerance to ambiguous uncertainty predicts prosocial behavior, in: <https://www.nature.com/articles/s41467-018-04631-9.pdf> (Zugriff: 14.9.2021); S. Reis-Dennis, M. S. Gerrity, G. Geller, Tolerance for Uncertainty and Professional Development: a Normative Analysis, in: *Journal of General Internal Medicine* 36 (2021) 2408–2413.

⁵⁹ Vgl. A. Weissenstein u. a., Measuring the ambiguity tolerance of medical students: a cross-sectional study from the first to sixth academic years, in: https://www.researchgate.net/profile/Bernhard-Marschall/publication/259649770_Measuring_the_ambiguity_tolerance_of_medical_students_A_cross-sectional_study_from_the_first_to_sixth_academic_years/links/544f50170cf26dda08903434/Measuring-the-ambiguity-tolerance-of-medical-students-A-cross-sectional-study-from-the-first-to-sixth-academic-years.pdf (Zugriff: 14.9.2021).

⁶⁰ Vgl. G. Gigerenzer, Rationales Entscheiden unter Ungewissheit ≠ Rationales Entscheiden unter Risiko, in: B. Fleischer, R. Lauterbach, K. Pawlik (Hg.), *Ratio-*

oder gar der Verunsicherung. Das englische Wort „uncertainty“ kann im Deutschen aufgrund der breiten Konnotation mit Unsicherheit, Ungewissheit oder gar Verunsicherung wiedergegeben werden.

Diese sprachliche Annäherung ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für Identitätsaspekte und ihre psychischen Dynamiken und Konsequenzen. Während in den ersten Jahrzehnten der Forschung zur Ambiguitäts- und Unsicherheitsintoleranz das Konzept der Ambiguitäts(in)toleranz dominierte und dabei de facto aufgrund des gewöhnungsbedürftigen Fremdwortes nicht nur im deutschsprachigen Bereich mit Unsicherheit oder Ungewissheit gleichgesetzt wurde, ist in den vergangenen 30 Jahren die Notwendigkeit der Differenzierung nicht nur plausibel, sondern unabdingbar geworden. Denn der prüfende Blick in den Alltag und die Lebenserfahrung zeigt: Menschen unterscheiden sich nicht nur zufällig im Umgang mit den Unwägbarkeiten des Lebens. Die einen kommen gut mit den Ungewissheiten des Lebens zurecht und scheinen sie zu begrüßen. Andere fühlen sich sehr unwohl und sogar bedroht und versuchen daher alles, um Ungewissheiten aus ihrem Leben zu verbannen.⁶¹ Sie möchten immer genau wissen, was die Zukunft für sie bereithält. Die Frage lautet: Was bedeutet es für die menschliche Identität, wenn es zum Charakterzug wird, Unsicherheit bzw. Ungewissheit nicht zu mögen, zu scheuen, widerwärtig zu finden, zu meiden und die Flucht in die Sicherheit anzutreten?

9 Unsicherheits(in)toleranz und der sorgenvolle Blick in die Welt: Identitätsmerkmale, welche die Lebensqualität mindern

Dass Menschen sich darin unterscheiden, wie sehr sie sich über die Zukunft oder das Leben überhaupt Sorgen machen, gehört zum untergründigen Alltagswissen. Die Forschungen der Klinischen Psychologie und der Gesundheitspsychologie haben diese Charakteristi-

nale Entscheidungen unter Unsicherheit (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Hamburg 8), Berlin – Boston 2018, 1–14.

⁶¹ Vgl. N. Koerner, M. J. Dugas, A Cognitive Model of Generalized Anxiety Disorder: The Role of Intolerance of Uncertainty, in: G. C. L. Davey, A. Wells (Hg.), *Worry and its Psychological Disorders. Theory, Assessment and Treatment* (The Wiley Series in Clinical Psychology), Chichester 2006, 201–216.

ka aufgrund ihrer grundsätzlichen Bedeutung in den letzten 30 Jahren immer mehr ins Zentrum des Interesses gerückt. Hintergrund ist die Feststellung, dass es reichlich Menschen gibt, bei denen sich die normalen und begründeten Ängste des Lebens verselbstständigen, ihre Zweckmäßigkeit verlieren und den Alltag bestimmen. Im Extrem entwickelt sich bei diesen Personen eine sogenannte „generalisierte Angststörung“, bei der die Ängste nicht mehr wie bei Phobien an bestimmte Auslöser gebunden sind (z. B. Spinnen oder Menschenmengen), sondern sich generalisiert an alles und jedes anheften und davon ausgelöst werden können.⁶² Die Lebensqualität und die Lebenstauglichkeit dieser Personen sind deutlich reduziert.

Menschen unterscheiden sich also darin, dass Sorgen eben mehr oder weniger für sie typisch sind, also irgendwie zu ihrer Identität gehören.⁶³ Diese „Sorgenidentität“ ist sehr entscheidend für ihre Lebensqualität.

Um sich die Alltagsrelevanz der „Sorgenidentität“ vorstellen zu können, seien aus einem etablierten internationalen „Sorgen-Fragebogen“ einige Fragen zitiert.⁶⁴ Die Aussagen sollen jeweils danach bewertet werden, wie sehr sie die Identität der Person charakterisieren:

- Wenn ich nicht genug Zeit habe, alles zu erledigen, mache ich mir darüber keine Sorgen.
- Über irgendetwas mache ich mir immer Sorgen.
- Ich neige nicht dazu, mir über Dinge Sorgen zu machen.
- Sobald ich eine Aufgabe beendet habe, fange ich an, mir über all das Sorgen zu machen, was ich sonst noch tun muss.
- Wenn ich erst einmal anfangen will, mir Sorgen zu machen, kann ich nicht mehr damit aufhören.
- Ich war schon immer jemand, der sich viel Sorgen macht.

Da Sorgen zum Alltag gehören, ist es bisher nicht genau definiert, ab welchem Grad Sorgen nicht mehr „normal“ sind, sondern tatsächlich

⁶² Vgl. J. Hoyer, K. Beesdo-Baum, Generalisierte Angststörung, in: J. Hoyer, H. U. Wittchen (Hg.), *Klinische Psychologie & Psychotherapie*, Berlin – Heidelberg 2020, 1099–1119.

⁶³ Vgl. J. Hoyer, S. Heidrich, Wann sind Sorgen pathologisch?, in: *Verhaltenstherapie* 19 (2009) 33–39.

⁶⁴ Vgl. A. Glöckner-Rist, F. Rist, Deutsche Version des Penn State Worry Questionnaire (PSWQ-d), in: [\(https://zis.gesis.org/skala/Gl%C3%B6ckner-Rist-Rist-Deutsche-Version-des-Penn-State-Worry-Questionnaire-\(PSWQ-d\)\)](https://zis.gesis.org/skala/Gl%C3%B6ckner-Rist-Rist-Deutsche-Version-des-Penn-State-Worry-Questionnaire-(PSWQ-d)) (Zugriff: 14.9.2021).

„pathologisch“ werden.⁶⁵ Im Unterschied zum Grübeln, das sich in der Regel auf die Vergangenheit bezieht, drehen sich beim Sorgen die Gedanken und Emotionen eher um Gegenwart und Zukunft. Vor allem dann, wenn sie permanent wechseln, sich in unterschiedlichen Gedanken und Vorstellungen äußern, werden die Sorgen des Alltags zum Problem. Problematisches Sorgen ist von permanenten negativen Gefühlen begleitet und wird als unkontrollierbar erlebt. Je mehr die Unkontrollierbarkeit und die Stärke der Belastungen negativ erlebt werden und je größer der alltägliche Zeitaufwand, der Beschäftigungsaufwand mit diesen Sorgen wahrgenommen wird, umso problematischer ist das „Sorgensegment“ des Charakters. Spätestens dann, wenn Personen meinen, die alltäglichen Sorgen gedanklich kontrollieren zu müssen, haben die Sorgen einen Krankheitswert. Interessant ist dabei, dass die Beschäftigung mit den Sorgen dazu dient, die wirklichen belastenden Emotionen des Alltags und vor allem das Risiko des Handelns mit Blick auf die Zukunft zu vermeiden. Einfach gesagt: Durch die Beschäftigung mit den Sorgen „ersparen“ sich Menschen die Auseinandersetzung mit der Realität oder der Zukunft. Das vermindert in doppelter Weise die Lebensqualität.

Wenn auf diese Art deutlicher geworden ist, wie bedeutsam „Sorgentendenzen“ zu einem Teil des Charakters werden können, dann stellt sich natürlich die Frage, ob es einen Charakterzug gibt, der diese Tendenzen hervorbringt, stimuliert oder anfeuert. An diesem Punkt kommt die Disposition der Unsicherheitsintoleranz ins Spiel.

10 Unsicherheits(in)toleranz als Persönlichkeitsdisposition

In den letzten 20 Jahren hat sich in der Klinischen Psychologie und in der Gesundheitspsychologie eine Gegenbewegung zu einem immer spezifischeren Vorgehen in der Diagnostik, der Therapie psychischer Störungen und der Intervention zur Förderung von Gesundheit ergeben. Nach einer längeren Phase der notwendigen Spezialisierung bei der Behandlung psychischer Störungen ist wieder die Einsicht gewachsen, dass viele Probleme der Lebensbewältigung auf vergleichsweise „universale“ Bedingungsfaktoren zurückzuführen

⁶⁵ Vgl. Hoyer, Heidrich, Wann sind Sorgen pathologisch? (s. Anm. 63).

ren sind. Daher sprechen sie auch auf „universale“ Veränderungsstrategien an.⁶⁶ Es wird nach sogenannten „transdiagnostisch“ und „transtherapeutisch“ bedeutsamen Faktoren für die Beurteilung und die Veränderung des Erlebens und Verhaltens von Menschen gesucht.⁶⁷ Die sachliche Grundlage dafür dürfte in der hohen Komorbidität – also dem gemeinsamen Auftreten von Lebensproblemen, etwa Angst *und* Depression – zu suchen sein.⁶⁸

Als ein solcher transdiagnostischer und transtherapeutischer Faktor bzw. als eine relativ universale Disposition hat sich die Intoleranz gegenüber Unsicherheit oder Ungewissheit herausgestellt.⁶⁹ Sie kann bedeutsam werden für alle Probleme im Zusammenhang mit ängstlichem, depressivem und zwanghaftem bzw. perfektionistischem Verhalten. Unsicherheitsintoleranz ist ein Bedingungsfaktor für die meisten Störungen, bei denen die Emotionsregulation eine wesentliche Rolle spielt, also z. B. auch Essstörungen oder der Borderline-Persönlichkeitsstörung.⁷⁰ Schließlich stört Unsicherheitsintoleranz den Prozess der Entscheidungsfindung.⁷¹

⁶⁶ Vgl. J. Boettcher, C. Schaeuffele, B. Renneberg, Das Unified Protocol zur Behandlung emotionaler Störungen, in: *Psychotherapeut* 63 (2018) 182–187; L. Carlucci, A. Saggino, M. Balsamo, On the efficacy of the unified protocol for transdiagnostic treatment of emotional disorders: A systematic review and meta-analysis, in: *Clinical Psychology Review*, Nr. 87 von Juli 2021 [<https://doi.org/10.1016/j.cpr.2021.101999>] (Zugriff: 14.9.2021)].

⁶⁷ Vgl. E.-L. Brakemeier, S. C. Herpertz, Innovative Psychotherapieforschung: auf dem Weg zu einer evidenz- und prozessbasierten individualisierten und modularen Psychotherapie, in: *Nervenarzt* 90 (2019) 1125–1134; D. H. Barlow u. a., The unified protocol for transdiagnostic treatment of emotional disorders, in: *World Psychiatry* 19 (2020) 245f.

⁶⁸ Vgl. T. A. Brown u. a., Current and lifetime comorbidity of the DSM-IV anxiety and mood disorders in a large clinical sample, in: *JAPs* 110 (2001) 585–599.

⁶⁹ Vgl. M. J. Dugas, P. Gosselin, R. Ladouceur, Intolerance of Uncertainty and Worry: Investigating Specificity in a Nonclinical Sample, in: *Cognitive Therapy and Research* 25 (2001) 551–558; M. J. Dugas u. a., Worry and problem solving: Evidence of a specific relationship, in: *Cognitive Therapy and Research* 19 (1995) 109–120; H. Pushkarskaya u. a., Decision-Making Under Uncertainty in Obsessive-Compulsive Disorder, in: *Journal of Psychiatric Research* 69 (2015) 166–173; J. F. Boswell u. a., Intolerance of Uncertainty: A Common Factor in the Treatment of Emotional Disorders, in: *Journal of Clinical Psychology* 69 (2013) 630–645.

⁷⁰ Vgl. Boswell u. a., Intolerance of Uncertainty (s. Anm. 69).

⁷¹ Vgl. R. L. Metzger u. a., Worry changes decision making: The effect of negative

Unsicherheitsintoleranz steht erwiesenermaßen in engem Zusammenhang mit der Sorgentendenz bei Menschen und treibt sie an.⁷² Trifft das „Normale-Ungewisse“ im Leben bei Menschen auf eine Disposition geringer Unsicherheitstoleranz, so werden diese Ungewissheiten von diesen Personen stärker als normal empfunden. Sie werden unangenehm bis zur großen Belastung.⁷³ Schon kleine Ungewissheiten können in ihnen Sorgentendenzen und -dispositionen aufrufen.⁷⁴

Die Disposition der Unsicherheitsintoleranz lässt sich wie folgt näher beschreiben und entschlüsseln: Unsicherheitsintoleranz ist eine Eigenschaft, welche die Art und Weise beeinflusst, wie ein Individuum Situationen mit Ungewissheitscharakter

- (a) wahrnimmt,
- (b) interpretiert und
- (c) darauf reagiert.

Sie modifiziert das Erleben und Verhalten auf kognitiver, emotionaler und verhaltensmäßiger Ebene. Wenn Personen Situationen mit Ungewissheitscharakter als stressvoll qualifizieren und der Meinung sind, dass Ungewissheit über die Zukunft unfair ist und Überraschungen zu vermeiden sind, dann schränkt diese Eigenschaft ihr Verhalten sehr ein.⁷⁵

Es scheint daher, als seien die „Regler“ für die Aufmerksamkeit und für die Negativbewertung von Ungewissheit verstellt:

thoughts on cognitive processing, in: *Journal of Clinical Psychology* 46 (1990) 78–88.

⁷² Vgl. M. J. Dugas, M. H. Freeston, R. Ladouceur, Intolerance of Uncertainty and Problem Orientation in Worry, in: *Cognitive Therapy and Research* 21 (1997) 593–606; R. Ladouceur, P. Gosselin, M. J. Dugas, Experimental manipulation of intolerance of uncertainty: a study of a theoretical model of worry, in: *Behaviour Research and Therapy* 38 (2000) 933–941.

⁷³ Vgl. N. Spitzer, Ungewissheitsintoleranz und die psychischen Folgen. Behandlungsleitfaden für Psychotherapie und Beratung (Psychotherapie: Praxis), Berlin 2019.

⁷⁴ Vgl. M. H. Freeston u. a., Why do people worry?, in: *Personality and Individual Differences* 17 (1994) 791–802.

⁷⁵ Vgl. Koerner, Dugas, A Cognitive Model of Generalized Anxiety Disorder (s. Anm. 61); dies., An investigation of appraisals in individuals vulnerable to excessive worry: The role of intolerance of uncertainty, in: *Cognitive Therapy and Research* 32 (2008) 619–638.

„Menschen mit einer geringen Ungewissheitstoleranz haben sozusagen einen niedrigen Setpoint für Ungewissheiten: Das Ungewisse in einem normalen alltäglichen Grad ist ihnen bereits unangenehm. Sie empfinden schnell so, als müssten sie sich dringend wieder der Gewissheit verschaffen, denken lange über die Angelegenheit nach oder fragen häufig andere nach deren Meinung.“⁷⁶

Eine Auswertung der Skala „Prospektive Angst“ der „Unsicherheits-Intoleranz-Skala“ in der Seelsorgestudie zeigt, dass bei einer Gruppenbildung über den Mittelwert in zwei Gruppen (eher geringere bzw. eher höhere Sorgentendenz) die „Sorgenvollen“ bzw. „Zukunftsängstlichen“ eher labiler, weniger ressourcenstark, belasteter und unzufriedener sind.⁷⁷ Sie haben weniger Vertrauen in andere Menschen, besitzen ein höheres Kontrollbedürfnis und eine geringere spirituelle Verankerung. Die Jüngeren (unter 50 Jahren) haben zudem die höheren Werte in der Unsicherheitsintoleranz. Für sie ist die offene Zukunft eher bedrohlicher als für die Älteren. Sie haben auch eine höhere Belastungswahrnehmung. Man wird vermuten dürfen, dass die Jüngeren in ihrer Persönlichkeit und in ihrer Lebenssituation ein recht hohes Sicherheitsbedürfnis verspüren. Dies bestätigt den Eindruck von Fachleuten, dass

1. es heute viele Seelsorgende gibt, die als Persönlichkeitseigenschaft ein hohes Potenzial an Unsicherheit gegenüber offenen Situationen, unvorhergesehenen Entwicklungen und der Zukunft überhaupt mitbringen;
2. diese Seelsorgenden es vergleichsweise schwer haben werden, mit den Wandlungsprozessen der Kirche zurechtzukommen und diese als Belastung erleben werden.

⁷⁶ Spitzer, Ungewissheitsintoleranz und die psychischen Folgen (s. Anm. 73), 567f.

⁷⁷ Vgl. C. Jacobs, Die Kirche und ihr Personal. Anforderungen an geistliche Persönlichkeiten, in: S.-K. Schwöpe, J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Die Kirche und ihr Personal. Auf der Suche nach zukunftsfähigen Profilen und Identitäten seelsorglicher Berufe (EThS 52), Würzburg 2020, 105–137.

11 Unsicherheitsintoleranz vermindern – Unsicherheitstoleranz fördern: vom Umgang mit einer alltagsrelevanten Persönlichkeitsdisposition

Psychologie und Soziologie gehen davon aus, dass Menschen ihre individuellen Profile des Erlebens und Verhaltens, also ihre psychosoziale Identität, im Wesentlichen durch Lernprozesse auf der Basis einer Anlage-Umwelt-Interaktion erwerben. Daher gilt: Was durch Lernen erworben worden ist, kann auch durch Lernen modifiziert werden. Gemeint ist ein Schulungsprozess, der darauf ausgerichtet ist, Menschen hilfreiche Kenntnisse und Fertigkeiten für einen gesundheitsförderlichen Lebensstil anzubieten und durch Trainings zu vermitteln: die sogenannte Psychoedukation. Ihr geht es um *Empowerment* und Selbstmanagement als Anwalt oder Anwältin der eigenen Gesundheit.

Wie schon bei dem Erlernen von Ambiguitätstoleranz ist die Psychoedukation auch für den Aufbau von Unsicherheitstoleranz ein gangbarer Weg – vor allem dann, wenn nicht extreme, ja krankhafte Unsicherheitsintoleranz, sondern im Alltag „lediglich“ ein Defizit an Unsicherheitstoleranz vorliegt, welches die Lebensqualität bzw. die Lebenstüchtigkeit spürbar beeinträchtigt, aber nicht gänzlich blockiert. Zur Förderung der Unsicherheitstoleranz braucht es zunächst ein Wissen um die Zusammenhänge zwischen der negativen Lebensqualität durch Sorgenprozesse und der Unsicherheitsintoleranz. Diese ist quasi der „Treibstoff“ der Sorgenmaschine. Unter anderem gehören folgende kognitive Prinzipien, Leitsätze und Strategien dabei auf den Prüfstand und sind durch Alternativen zu ersetzen:

- bestimmte Dinge zu vermeiden, weil das Resultat unsicher ist;
- das Erfinden von Gründen, warum bestimmte notwendige Verhaltensweisen nicht ausgeführt werden können;
- das permanente Vertagen unerledigter Handlungen (Prokrastination);
- übermäßige, umfangreiche Informationssuche vor Entscheidungen;
- Entscheidungen immer wieder infrage stellen;
- sich permanent bei anderen rückversichern;
- Handlungen mehrfach kontrollieren, weil sie nicht korrekt ausgeführt sein könnten;
- Aufgaben nicht delegieren, weil andere sie nicht richtig machen könnten;

- Über-Fürsorglichkeit gegenüber anderen Personen (*Over-Protection*).⁷⁸

Diese Beispiele zeigen sehr eindrücklich, welche Alltagsnähe die Disposition der Unsicherheitstoleranz besitzt. Es wird dabei darum gehen, zunächst die Problempunkte individuell zu identifizieren und glaubwürdige Alternativstrategien zu formulieren. Und dann braucht es selbstverständlich ein Einüben der Unsicherheitstoleranz im Alltag durch allgemeine und bereichsspezifische Trainings.⁷⁹ Da jeder Mensch ein individuelles Unsicherheitsprofil besitzt, braucht es auch ein individuelles „Unsicherheitskompetenzprofil“. Der Abschied vom Gewissheitsverlangen und der Verzicht auf die Flucht in die Sicherheit sind manchmal ein langer Weg. Aber das Wagnis des Lebens führt letztlich doch zu mehr Lebensqualität.

- 12 „Deswegen sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben“ (Mt 6,25) – oder: das Wagnis des Lebens aus der Kraft des Glaubens

Dass Identitätsbildung nicht nur als ein psychosozialer Prozess, sondern als ein ganzheitlicher Lebensweg auf dem Fundament und aus der Kraft des Glaubens verstanden werden muss, ist für die Pastoralpsychologie selbstverständlich.⁸⁰ Friederike Portenhauser zeigt am Beispiel des heiligen Paulus auf, dass christliche Identität die Merkmale eines Konstruktionsprozesses trägt.⁸¹ Dieser hat wichtige Bezugsgrößen, die der individuellen Kontrolle entzogen bzw. als identitätsstiftend ernst zu nehmen sind:

1. das Christusereignis an sich,
2. die Heilige Schrift,
3. die soziale Realität der gläubigen Gemeinden.

⁷⁸ Modifiziert nach: M. Robichaud, M. J. Dugas, A Cognitive-Behavioral Treatment Targeting Intolerance of Uncertainty, in: Davey, Wells (Hg.), *Worry and its Psychological Disorders* (s. Anm. 61).

⁷⁹ Vgl. N. Spitzer, *Schritte ins Ungewisse. Wie sich Ungewissheit im Leben besser aushalten lässt*, Berlin – Heidelberg 2020.

⁸⁰ Vgl. I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990.

⁸¹ Vgl. Portenhauser, *Personale Identität in der Theologie des Paulus* (s. Anm. 13), bes. 483–500.

Der Konstruktionsprozess der Identität darf dabei niemals als ein Leistungsgeschehen des Menschen gesehen werden. Es ist ein schöpferischer Prozess aus der Kraft der Gnade Gottes im Heiligen Geist.

„Die für die Identität der Glaubenden maßgeblichen Strukturen werden nicht durch eine Substanz im Menschen oder durch das menschliche Subjekt, sondern durch die Selbigkeit Gottes gewährleistet, der sich in dieser Neuschöpfung mit seinem Schöpfersein identifiziert.“⁸²

Identitätsbildung ist als Beziehungsgeschehen wesentlich ein Sprachgeschehen. Dabei spielt der dynamische Aufbau der persönlichen Identität durch Begegnung mit dem dreifaltigen Gott in den Schriften der Offenbarung eine entscheidende Rolle. Denn christliche Identität ist von Anfang an bis heute eine durch Texte vermittelte Wirklichkeit.⁸³

Identitätsbildung ist sowohl spirituell wie pastoralpsychologisch als Berufungsgeschehen zu verstehen. In seinem Buch „Hören, wer ich sein kann“ konzipiert der Fundamentaltheologe und Dogmatiker Christoph Theobald das Geschehen der Identitätsbildung als Prozess des Hörens auf die Herausforderungen Gottes und als Einüben einer christlichen Identität.⁸⁴ Er veranschaulicht am Beispiel der Berufungserzählung des Samuel einen solchen Identitätsbildungsprozess. Dessen Berufung ist nicht das Eintreten in das „stahlharte Gehäuse der Hörigkeit“⁸⁵ der „Tempel-Identität“ des großen Priesters Eli, sondern der zunächst und immer wieder mit viel Unsicherheit, Ambiguität und Angst verbundene Prozess eines „hörenden Antwortgeschehens“ gegenüber dem rufenden Herrn, der in der identitätsstiftenden Aussage gipfelt: „Und Samuel antwortete: Rede, denn dein Diener hört.“ (1 Sam 3,10)

Mit Blick auf die in diesem Beitrag fokussierten Identitätsressourcen der Ambiguitäts- und Unsicherheitstoleranz sei abschließend auf einen wichtigen biblischen Grundbefund hingewiesen:

⁸² Ebd. 484.

⁸³ Vgl. ebd. 484–491.

⁸⁴ Vgl. C. Theobald, *Hören, wer ich sein kann. Einübungen*, hg. von R. Feiter, H. Müller (Bildung und Pastoral 5), Ostfildern 2018.

⁸⁵ Vgl. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (s. Anm. 8).

Die Grunddynamik der Berufung ist das Verlassen der Sicherheiten des „alten Menschen“ und der Entschluss zum Aufbruch in die Zukunft mit der Verheißung des Segens und der Fruchtbarkeit. Wichtig ist dabei: Segen besitzt aus gläubiger Perspektive einen Mehrwert gegenüber Lebensqualität!

Exemplarisch sei an dieser Stelle auf den Bund Jahwes mit Abram verwiesen:

„Der HERR sprach zu Abram: Geh fort aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde! Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.“ (Gen 12,1f.)

Für den Aufbruch in die Zukunft lernt der gläubige und zum Glauben kommende Mensch seine menschlichen Gewissheiten hinter sich zu lassen, sich zu öffnen für das neue Land des Lebens und seine Gewissheit aus dem Vertrauen auf Gott zu schöpfen. Auch die Begegnung mit den drei Fremden, in denen der Herr bei Abraham zu Gast sein will (vgl. Gen 18), macht diese Dynamik der gläubigen Kompetenz im Umgang mit dem Unerwarteten im Leben deutlich.

Bei Jesus Christus, der seine gesamte Identität aus dem Sich-Verlassen auf die Gewissheit des Vaters schöpft, wird die Botschaft der Gewissheit der Sorge des Vaters um den Menschen und die notwendige Unsicherheitstoleranz geradezu auf die Spitze getrieben:

„Deswegen sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben [...] Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Spanne verlängern? [...] Macht euch also keine Sorgen [...]. Sucht aber zuerst sein Reich und seine Gerechtigkeit; dann wird euch alles andere dazugegeben. Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen.“ (Mt 6,25–34)

Gläubige Identität ist also keine Flucht in die Sicherheit, sondern führt in das Wagnis des Lebens und vertraut auf den Segen.

Identitätsfindung und Glaubensdynamik

Folgerungen für die systematische Theologie

Stefan Walser

1 Identität: ein „Plastikwort“

„Identität“ ist ein vielschichtiger Begriff. Strenglogisch bezeichnet er eine zweistellige Relation. Eine Sache ist entweder mit einer anderem „identisch“ – oder mit sich selbst. Der auf sprachliche und logische Präzision fokussierte frühe Ludwig Wittgenstein (1889–1951) schreibt:

„Beiläufig gesprochen: Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.“¹

Ungeachtet dessen, ob der Begriff nun logisch überkomplex² oder – wie Wittgenstein suggeriert – eher unterkomplex sei: Es finden heute in Philosophie und Mathematik, in den Sozial- und Kulturwissenschaften, in Politik und Theologie so unterschiedliche Identitätsdiskurse statt, dass der Begriff und seine Verwendung mehr als unübersichtlich geworden sind. Lutz Niethammer spricht aufgrund seiner expansiven Verwendung von Identität als einem „Plastikwort“³.

Im Folgenden möchte ich vor allem zwei Diskursstränge aufnehmen und miteinander verknüpfen: den sozialwissenschaftlichen Identitätsdiskurs und die theologische Rezeption des Identitätsbegriffs. Dazu werden zunächst zwei Koordinaten aufgestellt, die im Weiteren der Vergewisserung dienen sollen, in welcher Hinsicht wir überhaupt von „Identität“ sprechen: Wir können anhand einer

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 222016, 62 [5.5303] [Herv. i. O.].

² Vgl. O. Muck, K. Lorenz, Identität, in: *HWPh* 4 (1976) 144–148.

³ L. Niethammer, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek bei Hamburg 2000, 9.

ersten Koordinate unterscheiden, ob von einer *kollektiven* Wir-Identität oder von *personaler* Identität auf der individuellen Ebene die Rede ist; und wir können anhand einer zweiten Koordinate unterscheiden, ob ein eher *substanzielles* oder ein *konstruktives* Verständnis von Identität vorausgesetzt wird. Der von mir so differenzierte Identitätsbegriff orientiert sich wesentlich an den Arbeiten von Jürgen Straub und Heiner Keupp (2).⁴ In einer kurzen Bestandsaufnahme werde ich skizzieren, wo und in welcher Weise der Identitätsbegriff gegenwärtig in der Theologie begegnet (3). Auf der Suche nach einer positiven Rezeptionsmöglichkeit eines modernen, dynamischen Identitätsbegriffs in der systematischen Theologie werde ich mich sodann kritisch mit dem Beitrag des protestantischen Theologen Henning Luther (1947–1991) auseinandersetzen (4), um schließlich zu zeigen, inwieweit ein dynamisches Identitätsverständnis für eine Theologie des Glaubens und insbesondere für das „Sakrament des Glaubens“, die Taufe, fruchtbar gemacht werden kann (5).

2 Identität: Orientierung in Koordinatensystem eines Begriffs

2.1 Kollektive und personale Identität

2.1.1 Kollektive Identität

„Identität“ begegnet uns als ein Kollektivbegriff, der das bezeichnet, was eine bestimmte Menschengruppe an gemeinsamen Selbst- und Weltbildern, Wertvorstellungen und Praktiken vereint.⁵ Diese Vorstellung profiliert sich häufig in Differenz und Exklusion zu anderen Kollektiven. Wir fragen nach dem Gemeinsamen im Vergleich zu „den Anderen“. Was macht die Identität „der“ Deutschen aus im Vergleich zu „den“ Franzosen? Was unterscheidet die Katholik(inn)en

⁴ Vgl. J. Straub, Identität. Theoretische Konturen eines komplexen Begriffs (in diesem Band); ders., Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 1–3, Gießen 2019; ders., Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: A. Assmann, H. Friese (Hg.), Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt a. M. ²1999, 73–104; H. Keupp, Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg ³2006.

⁵ Vgl. Niethammer, Kollektive Identität (s. Anm. 3).

von den Protestant(inn)en? usw. Im Unterschied zur personalen Identität fällt die Option, Identität auf einen physischen Körper zu reduzieren, hier von vornherein aus. Kollektive Identitäten bestehen offensichtlich aus unterschiedlichen Individuen und so ist zu fragen, wodurch und in welcher Hinsicht Menschen zu Kollektiven zusammengefügt wurden bzw. sich zusammengeschlossen haben. Jan Assmann schreibt: „Den ‚Sozialkörper‘ gibt es nicht im Sinne sichtbarer, greifbarer Wirklichkeit. Er ist [...] ein soziales Konstrukt. Als solches aber gehört er durchaus der Wirklichkeit an.“⁶

Wie aus der Geschichte und auch aus der politischen Gegenwart sichtbar wird, steckt hinter dem Gedanken der kollektiven Identität ein Potenzial zu ideologischer Demagogisierung und Vereinnahmung. Das Kollektiv-Identische steht in der Gefahr des „Identitären“. Freilich ist damit das Konzept einer kollektiven Identität nicht per se diskreditiert. Jürgen Straub führt hier eine doppelte Differenzierung ein. Er unterscheidet einen *normierenden* Typus kollektiver Identität, der „eine für alle ‚bindende‘ und ‚verbindliche‘ geschichtliche Kontinuität und praktische Kohärenz [...] vorschreibt, inszeniert und suggeriert, vielleicht sogar oktroyiert“⁷, von einem – von ihm favorisierten – *rekonstruierenden* Typus, bei dem die Gemeinsamkeiten einer Gruppe in einem expliziten oder impliziten Verständigungsprozess herausgearbeitet und immer neu interpretiert werden. Damit eng verbunden ist der Unterschied, ob das festgestellte „Verbindende und Verbindliche“ von außen zugeschrieben oder aus der Binnenperspektive der Gruppe selbst rekonstruiert wird, ob es sich also um Fremd- oder um Selbstidentifikation handelt. Besonders bei marginalisierten Gruppen ist es ethisch betrachtet unerlässlich, dass die Individuen dieser Gruppe selbst befragt werden, wie sie ihre Entstehungsgeschichte erzählen und ihre sozialen Praktiken interpretieren.⁸ Auch für die ekklesiale Frage nach „christlicher Identität“ ist entscheidend, ob diese Frage normierend

⁶ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 132. Vgl. Straub, Personale und kollektive Identität (s. Anm. 4), 98.

⁷ J. Straub, Identität. Theoretische Konturen eines komplexen Begriffs, in: ders., Das erzählte Selbst 2 (s. Anm. 4) 105–163, hier: 153.

⁸ Vgl. ebd. 151–157; Straub, Personale und kollektive Identität (s. Anm. 4), 99–104.

oder (re-)konstruierend, durch Fremd- oder durch Selbstidentifikation beantwortet wird. Schon am Phänomen der kollektiven Identität zeichnet sich also die zweite Koordinate ab: der Unterschied zwischen einem statischen und einem konstruktiven Identitätskonzept.

2.1.2 Personale Identität

Der moderne Begriff von Identität in der Psychologie und Soziologie geht von der Wahrnehmung aus, dass das „Ich“ nicht ohne Weiteres mit sich selbst identisch ist, sich möglicherweise gar verlieren kann. Hier tritt wiederum die dem Identitätsbegriff formallogisch eingeschriebenen Doppelstruktur von Identität und Differenz auf – aber in einer existenziellen Dimension: Identität wird zum Krisenbegriff. Für diese fundamentale Einsicht steht der Psychoanalytiker Erik H. Erikson (1902–1994) Pate.⁹ In einem umfassenden Verständnis bezeichnet Identität bei ihm sowohl ein (Selbst-)Bewusstsein als auch eine Handlungskompetenz, betrifft sowohl das Erleben als auch das Verhalten. Identität beschreibt nach Erikson ein subjektiv erlebbares und handlungsfähig machendes Kontinuum. Dieses Kontinuum ist jedoch von sichtbaren Identitätskrisen bedroht, die nach Eriksons psychoanalytischen Studien vor allem, aber nicht nur in der Adoleszenz anzusiedeln sind. „Das Kernproblem der Identität besteht also in der Fähigkeit des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten.“¹⁰ Auch wenn Eriksons Thesen vielfach kritisiert und verschiedentlich weiterentwickelt wurden, konstatiert Heiner Keupp: „An Erikson kommt niemand vorbei.“¹¹ Personale Identität ist weder schlicht vorhanden noch ist sie im Rückbezug auf ein festes Substrat zu stabilisieren. Das von Erikson avisierte „Kontinuum“ ist vielmehr ein Prozess der „Identi-

⁹ Vgl. bes. E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Drei Aufsätze (Stw 16), Frankfurt a. M. ⁶1980; ders., *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart ⁷1979.

¹⁰ E. H. Erikson, *Identität und Entwurzelung in unserer Zeit*, in: ders., *Einsicht und Verantwortung*. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Stuttgart 1964, 74–98, hier: 87.

¹¹ Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 4), 25. Zu Straubs kritisch-konstruktiver Auseinandersetzung mit Erikson vgl. Straub, *Personale und kollektive Identität* (s. Anm. 4), 74–76.83–86; ders., *Identität als psychologisches Deutungskonzept*. Eriksons Erbe und James Marcias Differenzierung der Diffusion, in: ders., *Das erzählte Selbst 2* (s. Anm. 4), 13–41, hier: 22–29.

tätsfindung“ oder „Identitätsarbeit“ (Keupp). Diese Suche nach Identität vollzieht sich im sozialen Erleben von Zugehörigkeit und Anerkennung, von Abgrenzung und Konflikt. Was wir „personale Identität“ oder mit Erikson auch „Ich-Identität“ nennen, konstituiert sich, wie George H. Mead (1863–1931) herausgearbeitet hat, in der Interaktion zwischen Selbstheit und Andersheit.¹² Individuation und Sozialisation sind untrennbar verflochten und es wäre irreführend, von „personaler“ Identität zu sprechen, ohne an die sozialen Entstehungs- und Lebensbedingungen zu denken.¹³

Gleichwohl ist Identitätsbildung die Aufgabe des Individuums, das sich innerhalb eines gesellschaftlichen, interpersonalen Bezugsrahmens vor-findet und zugleich aktiv findet. Jürgen Straub versteht personale Identität als

„jene dezentrierte Form oder Struktur des kommunikativen Selbst- und Weltverhältnisses, die unausweichlich durch erhebliche Kontingenz, wachsendes Kontingenzerleben und -bewusstsein, durch eine unabdingbare Offenheit für dynamischen Wandel und durch Offenheit für die Optionenvielfalt in einem durch Diversität und Heterogenität, Ambivalenzen und Paradoxien, Konflikte und Krisen geprägten Leben gekennzeichnet ist“¹⁴.

Die dem Identitätsbegriff eingeschriebene Spannung von Identität und Differenz bildet sich in diesem Konzept psychologisch ab. Kontinuität und Kohärenz haben in der Identitätsfindung den Status einer regulativen Idee, einer „Aspiration“.¹⁵ Identität ist nicht, sie wird.

¹² Vgl. dazu Meads Theorie des sozialen Interaktionismus: G. H. Mead, Die soziale Identität, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. von H. Joas, Frankfurt a. M. 2003, 241–249; G. H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a. M. 182017.

¹³ Vgl. ausführlicher S. Walser, Glaubens(un)sicherheit. Erkundungen im Feld von Individualisierung, Authentizitätsideal und Identitätsbildung, in: T. Möllenbeck, L. Schulte (Hg.), Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten, Münster 2019, 270–291, hier: 279–284.

¹⁴ J. Straub, Ein Selbstbildnis erzählen. Narrative Identität, Kontingenz und Migration, in: ders., Das erzählte Selbst 1 (s. Anm. 4), 193–225, hier: 206.

¹⁵ Vgl. ausführlich Straub, Identität (s. Anm. 4).

2.2 Substanzielle und konstruktive Identität

Eine zweite Koordinate hat sich schon abgezeichnet und soll im Folgenden noch stärker konturiert werden: die Differenz zwischen einem substanziellen und einem konstruktiven Identitätsverständnis. Um diesen fundamentalen Unterschied besser einordnen zu können, ist es hilfreich, noch einmal kurz auf die Geschichte des Identitätsbegriffs zu schauen.

2.2.1 Substanzielle Identität

In der philosophischen Tradition berührt der Identitätsbegriff das klassische Problem von Substanz und Akzidenz, vom Bleibenden im Wandel und vom Einheitlichen in der Pluralität. Platon (428/27–348/47) begründet die „Selbigkeit der Selbstheit“ vom Kind bis zum Greis substanzontologisch.¹⁶ Nach Aristoteles (384–322) bezeichnet der Terminus „das Selbige“, dass „du mit dir selbst der Form wie dem Stoff nach Eines bist“¹⁷. Eine Sache ist mit sich selbst identisch und von etwas anderem unterschieden. In dieser Logik, die oberflächlich betrachtet trivial erscheint, erhält der Identitätsbegriff in der Scholastik einen substanzontologischen Zuschnitt. Der Scotist und Franziskaner Antonius Andreae (um 1280–1320) prägt schließlich das oberste ontologische Prinzip, dass jedes Seiende mit sich selbst identisch ist (*ens est ens*); Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) identifiziert die numerische Identität mit der qualitativen, sodass zwei Dinge genau dann identisch (im Sinne von *idem*) sind, wenn alle ihre Eigenschaften identisch sind, und formuliert das *principium identitatis indiscernibilium*.¹⁸ Funktional hängt die Aussage der Identität hier immer mit der Unterscheidbar-

¹⁶ Vgl. Platon, *Sämtliche Werke* 1, hg. von Erich Loewenthal, Darmstadt 2001, 706 [207C/D].

¹⁷ Aristoteles, *Metaphysik*. Philosophische Schriften, Bd. 5, Hamburg 1995, 205 [1054a]. Vgl. N. Ricken, *Identitätsspiele und die Intransparenz der Macht*. Anmerkungen zur Struktur menschlicher Selbstverhältnisse, in: J. Straub, J. Renn (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a. M. – New York 2002, 318–359, hier: 323; Muck, Lorenz, *Identität* (s. Anm. 2), 145.

¹⁸ Vgl. L. Honnfelder, *Identität. I. Philosophisch*, in: *LThK*³ 5 (1996) 397–399; Ricken, *Identitätsspiele und die Intransparenz der Macht* (s. Anm. 17), 323.

keit und Reidentifizierbarkeit von Dingen über die Zeit zusammen. Auch das eingangs genannte Diktum Wittgensteins folgt in seiner Identitäts-Skepsis noch genau diesem Verständnis von Identität.

Es wird indessen ausreichend deutlich, dass es sich bei diesem philosophischen Diskursstrang um andere – nämlich logische und ontologische – Zusammenhänge des Identitätsbegriffs handelt als etwa bei Erikson, Keupp und Straub. Sie stehen auf einem buchstäblich anderen Blatt und bräuchten hier eigentlich nicht zu interessieren, würden diese Diskurse nicht das moderne sozialpsychologische Identitätsverständnis semantisch weiterhin überblenden. Denn es gibt, wie mir scheint, nach wie vor die Tendenz, personale wie auch kollektive Identität als etwas Substanzhaftes zu verstehen, als etwas, das nur zu (re-)identifizieren wäre, indem man einen stabilen Identitätskern freilegt.

2.2.2 Konstruktive Identität

Jürgen Straub hält demgegenüber fest: „Auf der Suche nach Identität kann nichts gefunden werden, was bereits ‚da‘ ist, irgendwo im Verborgenen schlicht gegeben und auf seine Entdeckung wartend.“¹⁹ Die Rede von der Identitäts*findung* ist also prospektiv und nicht retrospektiv zu verstehen. Den psychologischen und soziologischen Identitätskonzepten der Moderne ist ein spezifischer Zeitbezug gemeinsam: Identität ist – konträr zur philosophischen Begriffsgeschichte – nicht das Bleibende im Wandel, sondern ein Prozess. „Die Identität ist in Bewegung geraten.“²⁰ Jürgen Straub und Joachim Renn sprechen auch von *transitorischer* Identität. Personale Identität ist ein vorübergehendes Gefüge, im Entstehen und im Vergehen begriffen.

Eine weitere Attribution ist die der *dynamischen* Identität: Sie impliziert ebenfalls den zeitlich-wandelbaren Charakter, betont aber stärker die Kräfte, die hier wirken, möglicherweise auch den „Kraftakt“, den die Identitätsfindung darstellt. Identität ist eine Dynamik, die im äußeren und nach innen getragenen Dialog – und manchmal auch Kampf – mit „signifikant anderen“ ausgetragen wird. Schon

¹⁹ Straub, Personale und kollektive Identität (s. Anm. 4), 93.

²⁰ J. Renn, J. Straub, Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse, in: dies. (Hg.), Transitorische Identität (s. Anm. 17), 10–31, hier: 13.

das psychosoziale Stufenmodell von Erikson ist davon geprägt, dass Identitätsbildung mit der Überwindung von Krisen und Konflikten zu tun hat. Identität bildet sich, wie schon gesagt, im Ineinander von Aktion, Reaktion und Interaktion, von eigenen Bedürfnissen und Erwartungen und denen anderer.

Damit sind wir bei einem weiteren Charakteristikum: Personale Identität ist ein *konstruktiver* Prozess. Heiner Keupp versteht Identitätsbildung als alltägliche „Identitätsarbeit“. Es geht, so Keupp, um eine „permanente Passungsarbeit zwischen inneren und äußeren Welten“²¹, um einen ständigen Projektentwurf des eigenen Lebens, ja genau besehen „wahrscheinlich sogar um die gleichzeitige Verfolgung unterschiedlicher und teilweise widersprüchlicher Projekte“²². Verschiedene Einzelerfahrungen ordnen sich einander zu und bilden „Teilidentitäten“. Diese Teilidentitäten verändern sich, fallen weg – etwa die berufliche Identität mit dem Eintritt in den Ruhestand –, neue kommen hinzu, und stets stellt sich die Frage nach der „Passung“ dieser verschiedenen Identitäten.²³ Kein vorgefertigtes Identitätsideal, sondern vielmehr ein veränderliches „Identitätsgefühl“²⁴ wäre das Ziel der Identitätsarbeit. Keupps Konzept ist bekannt geworden unter dem Stichwort „Patchwork-Identität“, wobei diese Metapher bei Keupp keineswegs negativ konnotiert ist:

„In ihren Identitätsmustern fertigen Menschen aus den Erfahrungsmaterialien ihres Alltags patchworkartige Gebilde, und diese sind Resultat der schöpferischen Möglichkeiten der Subjekte.“²⁵

Die Betonung liegt dabei auf der „aktive[n] und oft sehr kreative[n] Eigenleistung der Subjekte bei der Arbeit an ihrer Identität“²⁶.

Ein wesentliches Moment der konstruktiven Identitätsarbeit ist die *Narration*.²⁷ Selbsterzählungen sind der Versuch, in den vergan-

²¹ Keupp, Identitätskonstruktionen (s. Anm. 4), 30.

²² Ebd. Vgl. dazu auch die sozialpsychologische Interaktionstheorie von Erving Goffman (1922–1982); ders., Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag (Piper 3891), München ¹¹2003.

²³ Vgl. Keupp, Identitätskonstruktionen (s. Anm. 4), 217–221.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Ebd. 294.

²⁶ Ebd. 10.

²⁷ Vgl. dazu ausführlich mit Bezug auf Jürgen Straub, Paul Ricoeur (1913–2005) und Charles Taylor: S. Walser, Wer bin ich geworden und wer kann ich sein? Nar-

genen und gegenwärtigen Ereignissen, Widerfahrnissen und Handlungen Zusammenhänge zu sehen und so jenes diachrone Kontinuum zu erstreben, das als regulative Zielperspektive beschrieben wurde. Diese Funktion der Narration lässt sich sowohl auf der Ebene personaler wie kollektiver Identität beobachten. Der Akt des Erzählens darf freilich nicht so verstanden werden, dass auf diesem (Um-)Weg eine statische Identität gebildet oder rekonstruiert würde. Ihr Sinn besteht nicht in der objektiven Deskription des Vergangenen, sondern in der gegenwärtigen performativen Kraft der Erzählung. Die narrative Identität bleibt fragil. Denn auch hier bildet sich die Doppelstruktur von Identität und Differenz ab – zwischen dem, was ich in einen Erzählsammenhang bringen kann, und dem, was uneinholbar bleibt, weil es gewissermaßen die Geschichte sprengt.²⁸ Außerdem vollziehen sich Selbsterzählungen im subjektiven und fluiden Rahmen von Interpretation und Re-interpretation, von Selbstinszenierung und Selbsttäuschung.²⁹

Identität ist – um eine letzte Attribution eines konstruktiven Identitätsverständnisses zu nennen – *fragmentarische* Identität, sie ist bleibend bruchstückhaft und unvollendet. Hier zeigt sich abschließend, was im Identitätsdiskurs auf dem Spiel steht. Während postmoderne Strömungen die „vollständige, bereits vollzogene, soziostrukturell geradezu erzwungene Fragmentierung der Person“³⁰ so sehr betonen, dass der Identitätsbegriff als subtile aber gewalttätige Einheitsstrategie ganz verabschiedet wird – und werden muss –, erscheint das hier vorgestellte Konzept einer *transitorischen*,

rative Identität in sozialpsychologischer, philosophischer und theologischer Sicht, in: D. Abel, D.-M. Kosack, A. Reinhardt (Hg.), *Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen* (EThS 54), Würzburg 2022, 7–29.

²⁸ Der performative Akt des Erzählens ist im Übrigen auch in religiöser Hinsicht höchst relevant – man denke an die Bedeutung der Anamnese in der Liturgie. Vgl. S. Walser, *Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre* Richard Schaefflers (Scientia & Religio 13), Freiburg i. Br. – München 2015, 148–151. 196–218.

²⁹ Vgl. Straub, *Ein Selbstbildnis erzählen* (s. Anm. 14). Um dem Konzept der narrativen Identität philosophisch weiter nachzugehen – was an dieser Stelle nicht möglich ist –, wären vor allem die Arbeiten Paul Ricœurs zu konsultieren. Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München ²2005, 173–206; ders., *Narrative Identität*, in: HdJb 31 (1987) 57–67.

³⁰ Renn, Straub, *Transitorische Identität* (s. Anm. 20), 28.

dynamischen, konstruktiven, narrativen und fragmentarischen Identität geradezu als ein Rettungsversuch personalen wie kollektiven Identitätsdenkens. Auf die von Henning Luther in die theologische Diskussion eingebrachte Figur einer fragmentarischen Identität soll nach einer kursorischen Bestandserhebung der Identitätsdiskurse in der gegenwärtigen Theologie ausführlicher eingegangen werden. Die eingeführte Differenzierung von „kollektiver“ und „personaler“ Identität einerseits und „substanzieller“ und „konstruktiver“ Identität andererseits sollen dabei nunmehr als ein heuristisches Koordinatenkreuz zur Verortung der Entwürfe dienen.

3 Identitätsdiskurse in der Theologie – Bestandsaufnahme

Der Identitätsdiskurs wird seit Langem transdisziplinär geführt. Psychologie, Soziologie, Kommunikationswissenschaft, Medienwissenschaft und viele andere Disziplinen sind darin involviert.³¹ Inwieweit haben sich die theologischen Disziplinen rezeptiv oder aktiv daran beteiligt? Aus meiner Sicht sind hier zunächst drei Zusammenhänge zu nennen:

1. *Religionspädagogik*: Eriksons prozesshaftes Identitätsverständnis und Meads Theorie des symbolischen Interaktionismus wurden insbesondere in der Religionspädagogik aufgegriffen und adaptiert. Beispielhaft sei Norbert Mette erwähnt, der den Zusammenhang von religiöser Bildung und individueller Identitätsfindung untersucht und für eine Religionspädagogik steht, die die psychologischen und anthropologischen Prämissen der Moderne ernstnimmt und Religiosität nicht von einer heteronomen Gruppenidentität, sondern von einer theologisch-praktischen Subjekttheorie her versteht.³²

³¹ Vgl. grundlegend, wenn auch nicht alle Disziplinen umfassend: H. Abels, Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren, Wiesbaden³2017.

³² Vgl. N. Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2012; ders., Identität, in: LexRP 1 (2001) 847–854; vgl. die kritische Auseinandersetzung mit Mette in: V. Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 31), Ostfildern 2013, 338–344.

Hans-Georg Ziebertz, der sich in ähnlicher Weise für eine Aufnahme des Identitätsbegriffs in der Religionspädagogik engagiert hat, schreibt:

„Von der Sozialwissenschaft lernt die Praktische Theologie, den offenen und prozeßhaften Charakter der Identität nicht durch den Anspruch auf Kongruenz mit vorgeformten Erwartungen zu unterminieren.“³³

2. *Pastoralpsychologie*: Ein zweiter großer Rezeptionskreis ist in der Pastoralpsychologie zu verorten, wo u. a. das Identitätskonzept von Keupp aufgegriffen wird. An der Schnittstelle von Theologie und Psychologie wird „Identitätsarbeit“ zu einem zentralen Motiv im Kontext seelsorglicher Begleitung, aber auch für die „Identität“ und das Selbstverständnis von Seelsorger(inne)n selbst. Wiederum exemplarisch sei auf den Beitrag von Christoph Jacobs in diesem Band verwiesen³⁴ sowie auf die grundlegende Arbeit von Viera Pirker mit dem Untertitel „Identität als Grundoption zeitensensibler Pastoralpsychologie“.³⁵
3. *Theologische Ethik*: Als dritter Bereich ist die theologische Ethik zu nennen. In der Frage nach einer im Handeln erfahrenen Übereinstimmung mit sich selbst und mit anderen wird Identität im (theologisch-)ethischen Kontext zu einer zentralen Bezugsgröße. Gerfried Hunold hat die Einsichten der sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien in seinen theologisch-ethischen Ansatz integriert und stellt einen Zusammenhang zwischen Identität, Gewissen und

³³ H.-G. Ziebertz, Identität. III. Praktisch-theologisch, in: LThK³ 5 (1996) 400–401, hier: 401. Vgl. ders., Wozu religiöses Lernen? Religionsunterricht als Hilfe zur Identitätsbildung, in: G. Hilger, S. Leimgruber, H.-G. Ziebertz, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München ⁴2015, 142–154. Als weiteres Beispiel wäre Bernhard Grümme zu nennen. Vgl. ders., Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg i. Br. 2012, 225–254.

³⁴ Vgl. C. Jacobs, Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz. Pastoralpsychologische Perspektiven zur Flucht in die Sicherheit und zum Wagnis des Glaubens (in diesem Band). Vgl. auch L. Schröder, C. Jacobs, U. Riegel, Amt und Identität. Eine Problemskizze aus pastoralpsychologischer Perspektive, in: S. Kopp, S. Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 59–77; C. Jacobs, K. Oel, Seelsorgliche Identität im Wandel. Ressourcen auf dem Weg zu einer diakonalen Wende, in: ebd. 78–100.

³⁵ Vgl. Pirker, fluide und fragil (s. Anm. 32).

Glauben her. Selbststand und – stets bedrohte – Ich-Identität erhalten hier eine theologische Begründung:

„Der letzte Vertrauensgrund im Konzert der vielen endlichen vertrauensstiftenden Faktoren, die letztlich Identität ermöglichen und tragen, wird im Kontext christlichen Glaubens greifbar in einem unbedingt gesprochenen Ja Gottes zum Heil der Menschen.“³⁶

In dieser Spur hat Jochen Sautermeister mit seiner Arbeit „Identität und Authentizität“ einen paradigmatischen Ansatz theologisch-ethischen Denkens vorgelegt.³⁷

In allen drei genannten Bereichen taucht der Identitätsbegriff – unserem Koordinatensystem folgend – in seiner individuellen und konstruktiven Ausrichtung auf. Aus der theologischen Dogmatik wären zudem zwei Traktate zu nennen, in denen der Identitätsbegriff signifikant vorkommt.

1. *Eschatologie*: In der Individual-Eschatologie stellt sich die weitreichende Frage, ob unsere personale Identität über dieses Leben hinausreicht und was dabei an Kontinuität und Kohärenz zu erhoffen sei. „Das Moment der sich durchhaltenden personalen Identität“, so Matthias Reményi in seiner Studie zu personal-eschatologischen Theorien, „scheint aber ein wie auch immer zu bestimmendes Moment der (zeitlichen und/oder ontologischen) Kontinuität vorauszusetzen, das den Tod nicht als definitives Ende, sondern als Metamorphose erscheinen lässt“³⁸. Medard Kehl (1942–2021) setzt in seinem eschatologischen Entwurf das Voll-

³⁶ G. W. Hunold, Identität, in: J.-P. Wils, D. Mieth, A. Bondolfi (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, 31–44, hier: 42; vgl. auch G. W. Hunold, Identitätstheorie. Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: HCE 1 (1993) 177–195.

³⁷ Vgl. J. Sautermeister, Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung (SThE 138), Fribourg – Freiburg i. Br. 2013; ders., Identität und christlicher Glaube. Option für eine lebensbejahende Humanität und selbstbejahende Authentizität, in: M. Felder, J. Schwaratzki (Hg.), Glaubwürdigkeit der Kirche – Würde der Glaubenden [FS Leo Karrer], Freiburg i. Br. 2012, 292–305; J. Sautermeister, Theologie – Identitätsbildung – Glaubenserfahrung. Anmerkungen zu einem spannungsvollen und produktiven Wechselverhältnis, in: M. Gharaibeh u. a. (Hg.), Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2015, 111–123.

³⁸ M. Reményi, Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personal-eschatologischer Theoriebildung, Freiburg i. Br. 2016, 166. Vgl. ebd. 576–583 u. a.;

endungsgeschehen mit definitiver „Identitätsfindung“ gleich: „[Wir] können [...] die im Tod erhoffte Begegnung mit Gott als Geschenk der sich vollendenden und ‚zugleich‘ vollendeten Identitätsfindung des Menschen verstehen.“³⁹

2. *Ekklesiologie*: Auch in der Ekklesiologie wird der Identitätsbegriff in jüngerer Zeit regelmäßig bemüht. Hier aber – wie zu erwarten – in seiner kollektiven Dimension. Zur Debatte steht, was *die Identität* des Christlichen, der Kirche oder des Katholizismus sei. Angesichts des eingangs diskutierten Begriffs kollektiver Identität mögen sogleich kritische Fragen nach Normativität, Festlegung, Inszenierung usw. laut werden. Dass die Frage nach christlicher oder katholischer „Identität“ solche Vermutungen freilich nicht notwendigerweise nährt, sondern der kollektive Identitätsbegriff in der Ekklesiologie auch konstruktiv-dynamisch aufgegriffen werden kann, zeigen etwa die jüngeren Sammelbände „Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform“⁴⁰ und „Christsein zwischen Identität und Wandel“⁴¹. In der Frage, ob christliche Identität „substanziell“ zu benennen oder eher „narrativ“ zu erschließen sei, und ob wir eigentlich nach *der* christlichen Identität oder nach christlichen Identitäten suchen, manifestiert sich ein ekklesiologischer Richtungsstreit, der auch viele der gegenwärtigen kirchenpolitischen Debatten zu verstehen hilft.

vgl. auch den stark analytisch geprägten Sammelband: G. Gasser, *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Brookfield 2016.

³⁹ M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg ³1996, 282. Kehl interpretiert in diesem Sinne „Gericht“ als Identitätsfindung durch die „richtende Liebe Gottes“, „Läuterung“ als Identitätsfindung durch die „heilend-reinigende Liebe Gottes“ und „Himmel“ als Identitätsfindung durch die „beglückende Liebe Gottes“. Vgl. ebd. 283–292.

⁴⁰ S. Kopp (Hg.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD 306), Freiburg i. Br. 2020.

⁴¹ B. Neumann, J. Stolze (Hg.), *Christsein zwischen Identität und Wandel. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn – Göttingen 2017.

4 Fragmentarische Identität und Glaubensdynamik

Ich möchte das Koordinatenkreuz wieder in Richtung der individuellen Identität verschieben und den Zusammenhang von dynamischem Identitätsverständnis und individueller Glaubensperspektive in den Fokus rücken. Dieser Zusammenhang wird, wie oben angedeutet, in den praktisch-theologischen Disziplinen seit Langem hergestellt und selbstverständlich angenommen. Er ist meiner Wahrnehmung nach aber noch wenig in die systematisch-theologische Rede über den menschlichen Glauben vorgedrungen. Die interdisziplinären Kommunikationsgrenzen verlaufen also genau besehen nicht zwischen Sozialwissenschaften und Theologie, sondern zwischen sozialwissenschaftlichen und praktisch-theologischen Perspektiven einerseits und der systematischen Theologie andererseits. In neueren Entwürfen zur theologischen Anthropologie findet sich eine Rezeption sozialwissenschaftlicher Identitätstheorien kaum, ebenso wenig in Arbeiten zur Theologie des Glaubens.⁴² Eine Ausnahme bildet der Marburger Theologe Henning Luther. Obwohl er in der praktischen Theologie zu verorten ist und von ihm nicht viel mehr als einige Aufsätze unter dem unscheinbaren Titel „Religion und Alltag“⁴³ vorliegen, sind die Verbindungen, die er zwischen modernen Identitätstheorien und Religion zieht, auch systematisch-theologisch nach wie vor bedenkenswert.⁴⁴

⁴² Freilich lässt sich eine „Leerstelle“ nicht belegen. Ich kann nur einige Beispiele geben, in welchen einschlägigen neueren Publikationen ein Bezug zur sozialwissenschaftlichen Identitätsthematik vergeblich gesucht wird: T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. ²2012; E. Dirscherl, *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006; C. Böttigheimer, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg i. Br. 2012; D. Hercsik, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Würzburg 2007. Eine Ausnahme bildet die theologische Anthropologie Wolfhart Pannenberg (1928–2014), der nicht nur den Identitätsbegriff, sondern auch explizit Erikson und Mead rezipiert. Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen ²2011, 179–235.

⁴³ H. Luther (Hg.), *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 2014.

⁴⁴ Vgl. zur pastoraltheologischen Rezeption Luthers: K. Fechtner, C. Mulia (Hg.), *Henning Luther. Impulse für eine praktische Theologie der Spätmoderne* (PTH 125), Stuttgart 2014; C. Bauer, *Henning Luther*, in: S. Gärtner, T. Kläden,

Luther greift die modernen sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien auf und spitzt sie zu. Richtig ist nach Luther, dass Identität sich im Dialog, in Anerkennungs- und Abgrenzungsprozessen zu „signifikant anderen“ herausbildet, und richtig ist somit der Entwicklungsgedanke von Identität, den er aus einer (religions-)pädagogischen Perspektive rezipiert. „Mißverstanden wird“, so Luther, „das Identitätskonzept dann, wenn der Identitätsbegriff nicht als regulatives Prinzip einer Entwicklung, sondern als deren konstitutives Ziel angesetzt wird.“⁴⁵ Luther spricht sich also gegen die Vorstellung einer vollständigen, ganzen und integrierten Identität aus, die bei Erikson und Mead noch als denkmögliches Ziel avisiert werde. Hinter dieser Kritik Luthers steht der Einfluss Søren Kierkegaards (1813–1855).

„Von Kierkegaard wäre zu lernen, daß von Identität und Bildung nur dann nicht-ideologisch geredet wird, wenn die Negativität des Daseins und Erfahrungen der Trennung und Zerrissenheit nicht ausgespart und verdrängt werden. Gegen ein Identitätskonzept, das Identität als herstellbare und erreichbare versteht und das für Identität Kriterien wie Einheitlichkeit, Ganzheit und dauerhafte Kontinuität konstitutiv macht, wären darum vielmehr die Momente des Nicht-ganz-Seins, des Unvollständig-Bleibens, des Abgebrochenen – kurz Momente des Fragments zur Geltung zu bringen.“⁴⁶

Luther stellt im Weiteren von der Ästhetik inspirierte Überlegungen zum Fragment an. Demnach kann ein Fragment zwei Dinge bezeichnen: Ein Fragment kann ein „Torso“ sein, also etwas, das nicht mehr ganz ist. Und ein Fragment kann eine „Skizze“ sein, etwas, das noch nicht ganz, also noch unvollendet ist.⁴⁷ Im „nicht mehr“ oder „noch nicht“ verweist das Fragment auf das Ganze – aber ohne den für Luther totalitären Anspruch, dass diese Ganzheit (wieder) erreicht wird oder zumindest erreichbar sein müsste. Das Ganze, die „Ich-

B. Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne* (STPS 89), Würzburg 2014, 197–226; Pirker, *fluide und fragil* (s. Anm. 32), 344–362.

⁴⁵ H. Luther, *Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen*, in: ders. (Hg.), *Religion und Alltag* (s. Anm. 43), 160–182, hier: 163.

⁴⁶ H. Luther, *Umstrittene Identität. Zum Leitbild der Bildung*, in: ders. (Hg.), *Religion und Alltag* (s. Anm. 43), 150–159, hier: 159.

⁴⁷ Vgl. Luther, *Identität und Fragment* (s. Anm. 45), 167f.

Identität“, ist nur fragmentarisch anwesend im Modus des Schmerzes („nicht mehr“) oder im Modus der Sehnsucht („noch nicht“).⁴⁸

Nun muss die Kritik Luthers an einem auf Ganzheit und Totalität ausgerichteten Identitätsdenken heute relativiert werden – und zwar nicht, weil seine Kritik an Berechtigung verloren hätte, sondern weil sich die Identitätskonzepte seit den 1990er-Jahren, wie wir gesehen haben, erheblich weiterentwickelt haben in Richtung der konstruktiven Achse unseres Koordinatenkreuzes. Der vorgestellte Ansatz von Jürgen Straub, der Kohärenz und Kontinuität nur im Modus der Aspiration kennt und der unablässig auf die „identitäre“ Gefahr hinweist, mag hierfür als Beispiel dienen. Ähnliches darf von Heiner Keupp gesagt werden, dessen „Patchwork-Identität“ sogar auf der Metapherenebene Luthers Bild vom Fragment sehr nahekommt und der Luther in einigen Beiträgen auch rezipiert.⁴⁹ Insofern schreibt Viera Pirker zu Recht:

„Das seither entstandene Bewusstsein um Prozessualität, Narrativität und Konstruktion von Identität wird durch die defiziente Charakteristik, die Luther durch die Kritik an einem abschließbar gedachten Identitätsverständnis extrapoliert, nicht mehr abgedeckt.“⁵⁰

Mir scheint allerdings das von Luther besungene Lob der Fragmentarität bisweilen zu weit zu gehen, wenn er schreibt: „Meine These ist die, daß die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden kann – und darf.“⁵¹

Dass die Vorstellung einer stabilen Identität nicht dem modernen menschlichen Selbstverständnis entspricht, ist das Eine. Aber weshalb *darf* diese Vorstellung nicht mehr vorkommen? Hier geht Luthers theologische Identitätstheorie weiter als das Konzept von Straub, der zwar einerseits eine faktisch fragmentarische Identität konstatiert, andererseits aber zumindest an der Zielvorstellung von

⁴⁸ Vgl. ebd. 168f.

⁴⁹ Vgl. H. Keupp, Prekäre Verortungen in der Spätmoderne. Zum Patchwork Personaler und Kollektiver Identitäten, in: M. Müller, S. Kluwe (Hg.), Identitätswürfe in der Kunstkommunikation. Studien zur Praxis der sprachlichen und multimodalen Positionierung im Interaktionsraum „Kunst“ (Sprache und Wissen 10), Berlin 2012, 25–46, hier: 42.

⁵⁰ Pirker, fluide und fragil (s. Anm. 32), 356. Vgl. zur Kritik an Luthers Konzept auch: Sautermeister, Identität und Authentizität (s. Anm. 37), 280–282.

⁵¹ Luther, Identität und Fragment (s. Anm. 45), 165.

Kontinuität und Kohärenz festhält. Straub ist als Sozialpsychologe gegenüber Identitätstheorien, die menschliche Fragmentarität als Idealvorstellung propagieren, kritisch eingestellt.⁵² Denn eine normative Überhöhung vergisst, dass diffuse Identitätsbildungsprozesse häufig leidvoll sind und im Extremfall auf die pathologische Seite des Phänomens gehören. Aus diesem Grund verortet Straub gelungene Identität in einer dynamischen Mittelposition zwischen den Extremen von Totalität auf der einen, und Multiplizität auf der anderen, nicht weniger gefährlichen Seite.⁵³

Luther versucht sein Plädoyer für die prinzipielle Fragmentarität menschlicher Identität jedoch explizit systematisch-theologisch zu begründen, und zwar in dreifacher Weise: *harmartologisch*, *christologisch* und *eschatologisch*:

1. Der erste Zusammenhang betrifft die theologische Kategorie der „Sünde“: Nicht das Streben nach Selbstverwirklichung wäre nach Luther sündhaft, sondern vielmehr das Streben nach einer Abgeschlossenheit von Selbstverwirklichung. Denn Ganz-Sein-Wollen hieße letztlich Gott-Sein-Wollen. Mensch-Sein aber bedeute, die Schöpfungsdifferenz zwischen göttlicher „Totalität“ und menschlicher „Fragmentarität“ zuzulassen. Diesen anthropologisch-harmartologischen Gedanken verbindet Luther mit der paulinischen Schwachheits-Rhetorik, die sich der Versuchung der „Stärke“ erwehrt.⁵⁴ Auch die biblische Rede von der „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen steht für Luther nicht im Gegensatz zur prinzipiell fragmentarischen Identität des Menschen.⁵⁵

⁵² Vgl. J. Straub, Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die „postmoderne“ *Armchair psychology*, in: Zeitschrift für Qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung 1 (2000) 167–194. Straub vertritt meines Erachtens eine „moderne“, aber nicht „postmoderne“ Identitätstheorie. Vgl. Walser, Wer bin ich geworden und wer kann ich sein? (s. Anm. 27), 8–15.

⁵³ Vgl. J. Straub, Identität. Theoretische Konturen eines komplexen Begriffs (in diesem Band); ders., Ein Selbstbildnis erzählen (s. Anm. 14), 207f.; ders., Sich selbst erzählen – Identität bilden. Die bleibende Aktualität identitätstheoretischen Denkens. Eine persönliche Einführung, in: ders., Das erzählte Selbst 1 (s. Anm. 4), 13–53, hier: 34; ders., Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog. Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften, Gießen 2016, 160.

⁵⁴ Vgl. 1 Kor 1,18–31; 2 Kor 12,1–10.

⁵⁵ Vgl. Luther, Identität und Fragment (s. Anm. 45), 175f.

2. Luther argumentiert weiter, dass in der Person Jesu Christi, in seinem Scheitern und in der Auferstehung des Gekreuzigten, „das Annehmen von Fragmentarität exemplarisch verwirklicht und ermöglicht ist“⁵⁶. Von hier aus lässt sich retrospektiv auch die Verkündigung Jesu als Annehmen von Fragmentarität und als „Verzicht auf dauerhafte Ganzheit“⁵⁷ begreifen. Hier darf meines Erachtens an Luther die Rückfrage gestellt werden, ob bei allem Ernstnehmen von menschlicher Fragmentarität und Gebrochenheit die Hoffnung auf Auferstehung und die Auflösung in Ganzheit nicht zu schnell am Horizont aufscheinen.
3. In der Tat kulminiert Luthers Argumentation in der Eschatologie. Er schreibt:

„Mit der Vorstellung einer fragmentarischen, gebrochenen Identität scheint mir der eschatologische Vorbehalt am ehesten zum Ausdruck zu kommen. Das Wesen des Fragments war nicht als endgültige Zerstörtheit und Unfertigkeit verstanden, sondern als über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung. In ihm verbinden sich also der Schmerz immer zugleich mit der Sehnsucht. Im Fragment ist die Ganzheit gerade als abwesende [sic] auch anwesend. Darum ist es immer auch Verkörperung von Hoffnung.“⁵⁸

Wird der eschatologische Vorbehalt und damit „Gott“ hier nicht auf zu steilem Wege in die Identitätstheorie eingeführt? Luther weist an anderer Stelle in der Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas darauf hin, dass die „vertikale Perspektive des göttlichen Blicks [...] das restlose Aufgehen in die Horizontale“⁵⁹ verhindere. Umgekehrt scheint mir hier eine subtile Versuchung darin zu liegen, mit theologischen Antworten die Fragmentarität irdisch-menschlicher Identität doch zu übergehen.⁶⁰ In diese Richtung geht wohl auch die Einlassung Jochen Sautermeisters, dass Luther beim Gedanken der Anerkennung als wesentlicher Komponente von Identitätsbildung

⁵⁶ Ebd. 173.

⁵⁷ Ebd. 174.

⁵⁸ Ebd. 175.

⁵⁹ H. Luther, „Ich ist ein Anderer“. Zur Subjektfrage in der Praktischen Theologie, in: ders. (Hg.), Religion und Alltag (s. Anm. 43), 62–87, hier: 73.

⁶⁰ In der katholischen theologischen Tradition wird das Verhältnis, das es hier auszutarieren gilt, auch unter dem Stichwort „Natur und Gnade“ debattiert.

das „Ineinander von Anthropologie und Theologie unterkomplex vereinfacht“⁶¹.

Ungeachtet dieser Kritik bleiben die theologische Affirmation und kritische Radikalisierung der modernen Identitätstheorien als eine genuine Leistung Henning Luthers bestehen. Die bemerkenswerte Pointe lautet ja: Gerade der Glaubende hätte es nicht nötig, Ganzheit zu erreichen, sondern kann sich eine fragmentarische und transitorische Identität „leisten“. Hinter dieser Hauptthese steht die implizite Annahme, die ich für ebenso wichtig halte, dass nämlich Identitätsbildungsprozesse und Glaubensdynamik grundsätzlich konvergieren.⁶² Es handelt sich nicht um zwei unterschiedliche Phänomene oder gar um getrennte Ebenen. Deshalb, so Luther, „kann es [...] nicht darum gehen, die Identitätsfrage als solche pauschal als unchristlich zu verwerfen“⁶³. Ausgehend von Luther wäre dann die Rolle des Glaubens in der menschlichen Identitätsbildung noch genauer zu bestimmen. Der christliche Glaube darf meines Erachtens weder einfach als – womöglich einziger – „Grund“ der Identitätsbildung angesehen werden, noch fungiert er als die eschatologische „Krönung“ einer lange gesuchten und endlich gefundenen Ich-Identität. Er trägt vielmehr auch „unterwegs“ in dynamischer und häufig narrativ vermittelter Weise zur Identitätsbildung bei. Dann spielt die Glaubensdimension keine herausgehobene Sonderrolle als transzendentaler Grund- oder Abschlussgedanke, sondern erhält eine den Identitätsprozessen immanente Bedeutung. Eine solche Vermittlung moderner Identitätstheorien mit theologischen Glaubensperspektiven findet sich selten. Dies war der Grund, noch einmal auf Luthers schon ältere und selbst nur fragmentarisch ausgearbeiteten Gedanken zurückzugreifen.

⁶¹ Sautermeister, *Identität und Authentizität* (s. Anm. 37), 281. Möglicherweise ließe sich diesem Desiderat philosophisch mit einem stärkeren Rekurs auf Emmanuel Lévinas (1906–1995) begegnen, der von Luther andernorts rezipiert wird. Vgl. Luther, „Ich ist ein Anderer“ (s. Anm. 59), 74–80.

⁶² Vgl. Luther, *Identität und Fragment* (s. Anm. 45), 171f.

⁶³ Ebd. 171.

5 Systematisch-theologische Folgerungen am Beispiel der Taufe

Am Schluss sollen einige tentative Überlegungen vorgelegt werden, die aus der Perspektive der diskutierten Identitätstheorien und mithilfe der beiden herausgearbeiteten Koordinaten auf das Sakrament des Glaubens, die Taufe, blicken. Dieses Vorgehen mag aus binnen-theologischer Sicht als ungewöhnlich oder gar als unzulässige Vermischung heterogener Betrachtungsweisen gewertet werden. Dazu sei festgehalten: Sozialwissenschaftliche Thesen haben nicht per se einen autoritativen Theoriestatus für die systematische Theologie. Umgekehrt wäre – an anderer Stelle – zu fragen, inwieweit eine genuin theologische Anthropologie diese Theorien integrieren oder aber kritisieren kann. Den Hiatus zwischen sozialwissenschaftlicher und theologisch-dogmatischer Sicht auf den Menschen einfach stehen zu lassen, erscheint mir jedoch als keine akzeptable Lösung, zumal es sich – wie sich gezeigt hat – genau besehen um einen innertheologischen Hiatus zwischen Religionspädagogik oder Pastoralpsychologie einerseits und Dogmatik andererseits handelt.

Papst Franziskus schreibt in seiner ersten, noch von Benedikt XVI. entworfenen Enzyklika *Lumen fidei*:

„Der Gott, der Abraham gerufen hatte und sein Gott genannt werden wollte; der Gott, der dem Mose seinen Namen geoffenbart hat; der Gott, der uns dadurch, dass er uns seinen Sohn übergeben hat, das Geheimnis seines Namens vollkommen geoffenbart hat – er gibt dem Getauften eine *neue Identität* als Kind Gottes.“⁶⁴

Nach allem, was über moderne und spätmoderne Identitätskonzepte gesagt wurde, erscheint diese Vorstellung reichlich unterkomplex: Identitätsstiftung durch ein Sakrament. Die Enzyklika greift hier Gedanken auf, die auch in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) begegnen und die mitunter zum Bestand frühester kirchlicher Tradition gehören: „Durch die Taufe werden wir ja Christus gleichgestaltet“ (*Lumen gentium* [LG] 7) und „in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt“ (*Sacrosanctum concilium* [SC] 6).⁶⁵ In LG 11 heißt es weiter:

⁶⁴ Papst Franziskus, Enzyklika *Lumen fidei* über den Glauben vom 29. Juni 2013, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 193), Bonn 2013, Nr. 193 [Herv. S. W.].

⁶⁵ Dahinter steht die paulinische Tauftheologie. Vgl. Röm 6,4f.: „Wir wurden ja

„Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das Prägema! zur christlichen Gottesverehrung bestellt, und, wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen.“⁶⁶

Auch das Dekret *Apostolicam actuositatem* (AA) über das Laienapostolat gewinnt seine Argumentationsbasis aus dem Gedanken, dass alle Christ(inn)en „durch die Taufe dem mystischen Leib Christi eingegliedert“ (AA 3) sind. Das Missionsdekret *Ad gentes* (AG) spricht, ebenso wie *Lumen gentium*, zusätzlich zur Leib-Christi-Metaphorik von der räumlichen Vorstellung einer Kirche, „in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Tür eintreten“ (AG 7; LG 14). Ohne eine Studie zur Tauftheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils vorlegen zu können, entsteht der deutliche Eindruck, dass hier der Gedanke der „Inkorporation“, der Eingliederung und der Gleichgestaltung – also Identifizierung – dominiert. Dies zeigt sich sowohl im Sinne der Inkorporation in das Sterben und Auferstehen Christi als auch im Sinne einer Inkorporation in die Kirche, was durch die Rede vom mystischen Leib Christi ja ohnehin ineinander übergeht. Die Getauften erhalten ihre neue Identität als Kinder Gottes durch die Eingliederung in den „mystischen Leib Christi“, der die Kirche ist.

Die beiden im ersten Teil dieses Aufsatzes aufgestellten Koordinaten erweisen sich jetzt als ein heuristisches Instrument, die fragen lassen: In welcher Hinsicht stiftet die Taufe eigentlich *neue Identität*? Liegt der Schwerpunkt auf der Zugehörigkeit zur einer Kollektiv-Identität oder auf der Ebene personaler Identitätsfindung? Und wird

mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit auch wir, so wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, in der Wirklichkeit des neuen Lebens wandeln. Wenn wir nämlich mit der Gestalt seines Todes verbunden wurden, dann werden wir es auch mit der seiner Auferstehung sein.“; 1 Kor 12,13a: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen“.

⁶⁶ *Fideles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis christianae charactere deputantur et, in filios Dei regenerati, fidem quam a Deo per Ecclesiam acceperunt coram hominibus profiteri tenentur.* Alle deutschen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils werden zit. nach: K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums Vatikanisches Konzil, Freiburg i. Br. ⁶2007.

die durch die Taufe geschaffene, sakramentale Wirklichkeit theologisch eher substanzhaft oder dynamisch-relational verstanden? Aus den oben zitierten kirchlichen Dokumenten könnte der Eindruck entstehen, dass es bei der Taufe um die Übernahme einer substanzuell verstandenen Kollektiv-Identität geht. Doch ist der Eintritt in die Kirche als mystischer Leib Christi nur ein Moment der biblisch und liturgisch viel reichhaltigeren Tauftheologie. Die Rede von der Taufe – zusammen mit Firmung und Eucharistie – als „Feier der Eingliederung in die Kirche“⁶⁷ bezeichnet längst nicht die Bandbreite und Fülle der theologischen Aspekte, die sich in der tatsächlichen liturgischen Feier verdichten. Es gilt hier eine Reihe weiterer Dimensionen stark zu machen oder zumindest in Erwägung zu ziehen.

Eva-Maria Faber spricht von der Taufe als dem „Lebenssakrament“.⁶⁸ Die Taufe markiert den Beginn eines Weges, bei dem von Anfang an von Gott her etwas Bleibendes (*character indelebilis*)⁶⁹ in den Menschen eingetragen wird, das sich im Laufe des Weges entfalten kann. Dabei darf beim Gedanken der ekklesialen Inkorporation nicht übersehen werden, dass sich diese Kirche nach dem Selbstverständnis ebenjenes Konzils ja selbst als „pilgernde Kirche“ versteht.⁷⁰ Meines Erachtens wäre der Aspekt der Inkorporation in eine Kollektiv-Identität vor allem durch die personale Perspektive zu ergänzen. Im Jargon der Identitätstheorien formuliert: Die Taufe ist *auch* der biografische (Neu-)Beginn des unabschließbaren Identitätsbildungsprozesses eines Individuums, das innerhalb der Sozialstruktur der Kirche als Erzähl- und Zeugnisgemeinschaft mit „signifikant anderen“ Glaubenden in Kontakt tritt, um religiöse Erfahrungen zu machen, die für die eigene Identitätsfindung relevant sind.⁷¹ Das un-

⁶⁷ Vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform, hg. von dem liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2001; Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 9–17.

⁶⁸ Vgl. E.-M. Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 91.

⁶⁹ Vgl. dazu immer noch instruktiv: E. Dassmann, *Character indelebilis. Anmaßung oder Verlegenheit?* (KöBe 11), Köln 1973.

⁷⁰ Vgl. LG 6–8.48–50.

⁷¹ Die Frage, ob dies alles nicht auch ohne Taufe stattfinden kann, wäre eine abgemilderte Variante der Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe. Mit geht es

trennbare Ineinander von horizontal-sozialer und vertikal-transzendenter Ebene kommt in der Pluralität der Riten und Symbole der Taufe erkennbar zum Ausdruck. Taufe ist Eingliederung in die Kirche und Teilhabe an Jesus Christus zugleich. Natürlich muss das in der Taufe sakramental Gefeierte im Laufe eines (Glaubens-)Lebens persönlich angeeignet und entfaltet werden. Taufe kann daher als Initial eines Individuations- und Sozialisationsprozesses betrachtet werden, den ein Mensch mit offen Sinnen (vgl. Effata-Ritus) geht. Die in der jüngeren Sozialpsychologie in diesem Zusammenhang hervorgehobene Bedeutung der Narration trifft hier auf eine große biblische und kirchliche Tradition der Hochschätzung von Erzählungen. So wird auch aus identitätstheoretischer Sicht plausibel, warum Menschen in der Geschichte Israels, in Geschichte und Geschick Jesu von Nazareth, in den vielfältigen Überlieferungen der religiösen Erzählgemeinschaft sich selbst wiederfinden und Sinn und Orientierung für den eigenen Lebensweg gewinnen.⁷² Dabei gehört es zu den theologisch schwer zu fassenden Phänomenen, dass dieser Weg nicht notwendigerweise ein Weg der stetig wachsenden Glaubensaffirmation ist. Gerade hier wäre noch viel mehr an inner-theologisch-interdisziplinärem Dialog notwendig, etwa zwischen der dogmatischen Rede vom Wirken der Taufgnade und religionspädagogischen und pastoralpsychologischen Einsichten über biografische Glaubensentwicklung.

Doch damit ist dogmatisch der sakramentale Charakter und das „unauslöschliche Präge­mal“ der Taufe wohl noch nicht vollständig im Blick. Der theologische Nukleus der Taufe ist das *Eintauchen* in den Tod Jesu und in die Fluten des Chaos, in das irdische „Sein zum Tode“, in existenzielles Scheitern und in die Erfahrung von Zukunftslosigkeit – und das *Wiederauftauchen* in eine neue Existenzweise, in ein neues Leben, vielleicht darf man sagen: in eine neue Identität in Christus (vgl. Röm 6,3–11). Taufe ist so die sakramentale Verdichtung der existenziellen Fragmentarität des Lebens. Und sie ist die sakramentale Verdichtung der mit dem Glauben an Jesus Christus verbundenen eschatologischen Hoffnungsperspektive, dass unsere „Identität“ letzten Endes nicht zerbricht.

allein darum, diese Dimension der Identitätsfindung einmal systematisch-theologisch zu übersetzen.

⁷² Vgl. Walser, Wer bin ich geworden und wer kann ich sein? (s. Anm. 27), 28.

In Weiterführung des Ansatzes von Henning Luther ließe sich die Dynamik der Taufe noch deutlicher christologisch konturieren. Die christliche Taufliturgie kennt ja nicht nur den inkorporativen Aspekt, Christus wie ein Gewand anzuziehen (vgl. Gal 3,27), sondern auch die in der Salbung ausgedrückte Teilhabe an dessen hoheitlicher „Identität“ als Priester, König und Prophet. Diese Christusförmigkeit wird im konkreten Leben der Getauften immer nur im Modus des Torsos oder der Skizze, mithin fragmentarisch erlebbar und sichtbar werden. Insgesamt ließe sich meines Erachtens die der christlichen Tauftheologie inhärente Bipolarität von Wasser und Geist, Umkehr und Glaube, Widersagen und Bekennen auch als eine existenzielle Bipolarität von Scheitern und Gelingen, Schmerz und Sehnsucht verstehen. Fast alle in der Taufliturgie aufgerufenen biblischen Bilder – Sintflut, Exodus, Kreuz und Auferstehung – tragen ein dynamisches und transitorisches Element in sich, das auf die Grundgestalt eines Lebens als Getaufte(r) hinweist, nämlich ein Leben in der Nachfolge dessen, mit dem sie in der Taufe verbunden werden. Dass Christsein – klassisch gesprochen – ein Leben im Pilgerstand ist und dass wir den in der Taufe empfangenen Glauben in zerbrechlichen Gefäßen tragen (vgl. 2 Kor 4,7), darf ebenfalls nicht übersehen werden.

Dem Taufglauben ist zumal in seiner stellvertretend durch Eltern und Pat(inn)en bezeugten Form ein konstruktiv-dynamisches Moment eingeschrieben. Es handelt sich, wie bereits angedeutet, um einen lebenslangen Prozess der individuellen Glaubensidentitätsfindung, der in einem heterogenen ekklesialen Kollektiv und den darin bezeugten Glaubenserfahrungen jene „signifikant anderen“ findet, die es braucht, um als Getaufte(r) bewusst in eine individuelle Beziehung zu *dem* „Signifikant-Anderen“ zu treten. Die Herausforderung einer gegenwärtigen „Theologie im Übergang“ liegt meines Erachtens darin, die Wahrnehmung von realen kirchlichen Situationen und realen Glaubensbiografien mit dem Glauben an die Prägekraft und Wirkung des in der Taufe versprochenen Geistes zu vermitteln – oder diese beiden Perspektiven zumindest nicht gegeneinander auszuspielen.

Diese abschließenden Bemerkungen zur Taufe mögen als ein anfänglicher und unvollendeter Versuch gewertet werden, sozialwissenschaftlichen Theorien theologisch zu rezipieren. Er fällt in den Kontext einer gewissen Hilflosigkeit der systematischen Theologie, ihre

Rede über Gott, Welt und Mensch in andere Sprachspiele und wissenschaftliche Disziplinen hinein verständlich zu machen und deren Einsichten aufzunehmen. Bisweilen stellt sich die Frage, ob hier überhaupt von derselben Wirklichkeit die Rede ist – womit wir wiederum bei der Grundbedeutung des philosophischen Identitätsbegriffs angelangt sind. Ich halte es für die systematische Theologie aus verschiedenen Gründen für unerlässlich, diese interdisziplinären Gespräche zu führen und die bisweilen mühsame Übersetzungsarbeit anzugehen. Die zuletzt geäußerten Gedanken möchte ich als einen fragmentarischen Versuch verstanden wissen, ein solches Gespräch zu initiieren und zu fördern.

2. Digitalisierung

Digitalisierung als Chance und Herausforderung

Bemerkungen aus der Didaktik der Informatik

Carsten Schulte / Felix Winkelkemper

Der Blick in die Geschichte zeigt immer wieder, dass technologische Erfindungen und Entwicklungen sowohl helfende als auch destruktive Potenziale haben. Auch für das große Feld der Digitalisierung bzw. digitaler Technologien und Systeme lässt sich eine solche Ambivalenz antizipieren. Die Fragen danach, welche Voraussetzungen es braucht, um möglichst die positiven Potenziale aktivieren und nutzen zu können, beschäftigt deshalb die Wissenschaften über disziplinäre Grenzen hinweg. Aus Sicht der Didaktik der Informatik ist eine zentrale Bedingung für einen *souveränen, selbstbestimmten Umgang* mit neuen Technologien und Formaten, dass die Nutzenden grundlegende Kenntnisse über deren Funktionsweise haben. Dies gilt insbesondere für digitale Artefakte, die gegenwärtig wohl wie kaum eine andere Technologie alle Lebensbereiche der Menschen beeinflussen und zudem über ein Entwicklungspotenzial verfügen, dessen Licht- und Schattenseiten sich nicht verlässlich vorhersagen lassen. Vor diesem Hintergrund erscheint uns ein grundlegendes Verständnis der Technologie entscheidend zu sein, um die mit ihr verbundenen Entwicklungen – selbstbestimmt – begleiten zu können. Nur ein solches Verständnis erlaubt es umgekehrt ebenso Kontexte und Zusammenhänge zu identifizieren, in denen ein souveräner Umgang bricht und damit Digitalisierung – trotz der vielen mit ihr ermöglichten positiven Veränderungen – einen Schatten zu werfen beginnt.

Im Bereich der Bildung und für die Schulen haben wir entsprechend dieser einleitenden Gedanken argumentiert, dass nur Lehrkräfte, die selbst programmieren – auch heute schon – gute Lehrkräfte sein können.¹ Provokant zugespitzt ließe sich sagen, wer

¹ Vgl. C. Schulte, L. Budde, F. Winkelkemper, Programmieren. Lehren und Lernen mit und über Medien, in: D. M. Meister, I. Mindt (Hg.), *Mobile Medien im Schulkontext* (Medienbildung und Gesellschaft 41), Wiesbaden 2020, 215–240.

nicht selbst programmieren kann, wird programmiert.² Ob diese Zuspitzung auf alle Lebensbereiche zutrifft und damit auch in Bezug auf die Kirche gilt, dass nur ein Priester, der selbst programmiert, ein guter Priester sein kann, können wir an dieser Stelle nicht klären. Vielmehr wollen wir in diesem Aufsatz aus informatikdidaktischer Wahrnehmung heraus kursorisch nachzeichnen und diskutieren, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um digitale Technologien selbstbestimmt zu nutzen und so einem verantwortungsvollen Umgang mit ihnen zuarbeiten. Dazu werden wir zunächst auf den Prozess der Digitalisierung eingehen, um zu zeigen, dass ein einseitiges Verständnis nicht ausreichend ist, um die komplexen Wechselwirkungen zwischen Technik und Kultur zu erfassen (1). In einem zweiten Schritt gilt es dann die Reichweite des Digitalen zu skizzieren (2) und daran anschließend mit dem ARIadne-Prinzip ein Verstehensmodell für das Digitale vorzustellen (3). In dessen Horizont lassen sich aus unserer Sicht dann schließlich konkretere Hinweise für eine selbstbestimmte Nutzung identifizieren, die es in einem vorläufigen Fazit zu bündeln gilt (4).

1 Was ist Digitalisierung?

Der Begriff Digitalisierung ist seit vielen Jahren in aller Munde. Gerade deshalb entzieht er sich aber vielleicht einer klaren Definition. Versuchen wir uns daher zunächst an zwei Charakterisierungen des Begriffs, zwei Lesarten, die sehr unterschiedlich sind, und die es unserer Ansicht nach zu verbinden gilt:

Häufig bezeichnet Digitalisierung den vermehrten Einsatz digitaler Technologien, d. h. die zunehmende Verbreitung von digitalen Produkten, Geräten und Technologien, kurzum von digitalen Artefakten, die immer weiter in verschiedenste Lebensbereiche vordringen. In diesem Verständnis von Digitalisierung stehen in der Regel das Artefakt selbst und seine Architektur im Vordergrund. In einer anderen Perspektive thematisiert Digitalisierung den mit dem Einsatz digitaler Artefakte verbundenen *Transformationsprozess*. Diese Transformation betrachtet die Wirkungen, Effekte und Konsequen-

² Vgl. dazu D. Rushkoff, *Program or Be Programmed. Ten Commands for A Digital Age*, New York 2010, 141f.

zen im sozialen Umfeld und menschlichen Handeln; und wie diese durch digitale Artefakte beeinflusst wird. Eine solche Betrachtung ist für Mensch und Gesellschaft oft die relevantere, da sie direkt Gefahren und Chancen in den Mittelpunkt rückt.

Deshalb lohnt es sich im Folgenden das Verständnis der Digitalisierung als Transformation genauer zu betrachten: Einschneidende technische Veränderungen sind nie nur Änderungen der sie betreffenden Artefakte, sondern gehen mit kulturellen Änderungen einher.³ Exemplarisch lässt sich dies deutlich machen an der Textverarbeitung. Blickt man auf die Entwicklung bzw. den Wechsel von der Schreibmaschine zu digitalen Textverarbeitungsprogrammen wird deutlich, dass diese mehr sind als digitale Schreibmaschinen. Vielmehr verändern sie grundlegend die *Art und Weise* des Verfassens von Texten, und damit zusammenhängend des Denkens und Kommunizierens: Bei einer klassischen Schreibmaschine werden im Prozess des Schreibens Markierungen oder Spuren auf Papier aufgebracht. Diese sind dann fest eingeschrieben und können nicht mehr verändert, allenfalls mit Farbe überpinselt und dann überschrieben werden. Mit der digitalen Textverarbeitung wird die Verknüpfung des Zeichens zum Beschreibstoff, d. h. dem Medienträger, aufgehoben, da die eingegebenen Zeichen im Computerspeicher umcodiert in Zahlen existieren und durch Verarbeitung in Millisekundenschnelle manipuliert, prozessiert und auf verschiedenste Arten und Weisen zur Anzeige gebracht werden. Die beim Schreiben mit bzw. auf dem Papier existierende feste Kopplung von Zeichen („Ist es ein a, ein b oder ein Leerzeichen?“) und Aussehen (Schriftart, Schriftgröße etc.) existiert im Textverarbeitungsprogramm nicht mehr. Immer wieder lassen sich so Zeichen neu layouten und umstrukturieren, und auch das Umorganisieren von Kapiteln, Sätzen und Absätzen wird möglich, ohne dass ein Medienträger physikalisch in Teile zerschnitten und neu zusammengesetzt werden müsste. In der Phase des Übergangs von der Schreibmaschine zur Textverarbeitung⁴, sozusagen der ersten Phase der Digitalisierung, standen diese Funktionen, die den Schreibprozess vom analogen Schreiben unter-

³ Vgl. dazu etwa W. E. Bijker, T. P. Hughes, T. Pinch, *The Social Construction of Technological Systems. New Directions In The Sociology And History of Technology*, Cambridge, MA 2012.

⁴ Zur Geschichte der Textverarbeitung vgl. etwa D. Borchers, *Als Tipp-Ex über-*

scheiden, im Mittelpunkt. Es stellt sich nun aber die Frage: Verbessert die neue Art zu Schreiben die Denkprozesse, in denen geschrieben wird tatsächlich? So beschreibt die obige Auflistung der Veränderungen – sozusagen die Liste der Features der Textverarbeitung – zunächst lediglich die direkten *technischen* Vorteile des Schreibens: Es wird u. a. schneller, Fehler können unkompliziert und einfach behoben werden, Änderungen sind jederzeit möglich, das Layout ist von der Texterzeugung getrennt, Texte können neu zusammengesetzt oder variiert werden. Trotz dieser zunächst positiv beschriebenen technischen Entwicklungen, hat die Realität existierender technischer Systeme gleichwohl auch Nachteile mit sich gebracht. So war es lange Zeit beim digitalen Schreiben üblich, dass das Geschriebene zunächst nur in flüchtiger Form im Computer existierte, d. h., von dort eigens explizit auf dauerhafte Speichermedien gespeichert werden musste. Anders als beim analogen Schreiben konnte das Geschriebene – etwa bei einem Stromausfall – also verloren gehen. Die zentrale Eigenschaft der analogen Schrift, eine *persistente* Einschreibung in festes Material, eine dauerhafte Markierung auf einem festen Beschreibstoff, konnte im Digitalen nicht erhalten werden. Dies war gewissermaßen der Preis der neuen Flexibilität beim Schreiben. Mittlerweile speichern die meisten Textverarbeitungssysteme das Geschriebene automatisch, sodass die zusätzliche Belastung der stetigen Speicherung für die Schreibenden wegfällt. Auch heute noch ist das nicht immer und durchgängig der Fall, sodass es sich grundsätzlich lohnt, die jeweilige Konfiguration zu prüfen.

Schon vor dem Hintergrund dieser skizzenhaften Erläuterungen wird jedenfalls deutlich, dass im Mittelpunkt der digitalen Transformation Effizienz- und Flexibilitätsgewinne stehen, die man sich durch den Einsatz digitaler Technologien erhofft. So intuitiv nachvollziehbar sich diese Ziele auf den ersten Blick erweisen, lässt sich die vermeintliche Erfolgsgeschichte auf den zweiten Blick jedoch als eine einseitige Betrachtung entlarven, bei der das Neue stets als besser und leistungsfähiger erscheint.⁵

flüssig wurde. Eine kleine Geschichte der Textverarbeitung, in: c't Magazin 27 (2019) 90–96.

⁵ Vgl. Zu einem solchen Technikdeterminismus etwa B. Bimber, *Three Faces of Technological Determinism. Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*, Cambridge 1994.

Die Unflexibilität der Schreibmaschine kann nämlich durchaus auch positiv wirken, insofern sie dazu führen kann, das zu Schreibende genauer zu prüfen und zu durchdenken, bevor man es, im wahrsten Sinne des Wortes, auf Papier bannt. Durch die Möglichkeit des schnellen Redigierens kann es vorkommen, dass Texte nun nachlässiger geschrieben sind, weil die Flexibilität des Schreibens im Digitalen dazu führen könnte, Gedanken nicht zu Ende zu denken, bevor sie formuliert werden.⁶ Ohne die Debatten hier im Einzelnen nachzuzeichnen, kann zumindest festgehalten werden, dass die Veränderungen in der Technik typischerweise mit Veränderungen der Denk- und Arbeitsprozesse einher gehen. Diese Veränderungen kann man nun insgesamt eher begrüßen, oder ablehnen. Nicht selten finden sich in den öffentlichen Debatten ebenso wie der Fachliteratur dabei regelrecht stereotype Standardargumente für oder gegen neue Technologien, die mit generalisierenden Allgemeinaussagen verbunden sind und in ihren Urteilen sehr weitreichende Aussagen formulieren – von der pauschalen Feststellung der Überflüssigkeit einer Technologie bis hin zu Vermutungen, dass mit den neuen digitalen Technologien der Weltfrieden gewiss sei.⁷ In einer solchen Lesart fallen dann nicht selten tiefergehende und differenziertere Bewertungen hintenüber.

Insgesamt erweisen sich die gerade erläuterten Lesarten der Digitalisierung als digitale Form dessen, was grundsätzlich vorher auch analog getan wurde, alleine zur Erklärung der digitalen Welt jedoch nicht als ausreichend. So sind sie nicht in der Lage, zu erfassen, dass verschiedene Tätigkeiten sich nicht einzeln für sich digitalisieren, sondern gleichzeitig und miteinander verbunden sind und in Wechselwirkung zueinanderstehen. Das zeigt sich beispielsweise an der parallelen Digitalisierung von Schreibprozessen mittels Textverarbeitung und – zunächst unabhängig – von Kommunikationsmitteln und -wegen im und durch das Internet. Von experimentellen Proto-

⁶ Vgl. dazu G. von Randow, Schreiben am Computer hat mit Entfremdung nichts zu tun — eine Replik'(?), in: Die Zeit vom 6. September 1996; J. Dahl, Abschied von der Schreibmaschine, in: Die Zeit vom 30. August 1996.

⁷ Vgl. für weitere Argumentationsmuster: K. Passig, Neue Technologien, alte Reflexe, in: Funkkorrespondenz 34 (2014) [https://docs.google.com/document/d/1M9JQoEcwBseqkZVAIpdjuI9Iz4c4KR6JVke4VQCtEDU/edit?usp=sharing&usp=embed_facebook (Zugriff: 30.1.2022)].

typen abgesehen lässt sich sogar sagen, dass sich die digitale Zeichenübertragung und das digitale Schreiben unabhängig voneinander digitalisierten: So ließ sich einen Text allein mit der digitalen Textverarbeitung schreiben. Das Produkt dieses flexiblen Prozesses, eine Dokumentdatei, konnte und kann dann über die digitalisierte Form der Dokumentübertragung, also etwa per E-Mail, an Mitarbeitende gesendet werden, die sie dann wiederum der flexiblen Bearbeitung zuführen und weiter versenden. Die Bearbeitungs- und Sendeprozesse sind also voneinander getrennt. Die *Kombination* verschiedener Bereiche der Digitalisierung hat nun jedoch schrittweise diesen gemeinsamen, zunächst sukzessiv ablaufenden Schreibprozess verändert. Schnelle Synchronisierung macht es möglich, zusammen am gleichen Dokument in der Cloud zu schreiben, wobei von verschiedenen Orten und durch verschiedene Leute sowohl zeitgleich als auch zeitversetzt auf einen Text zugegriffen werden kann, ohne dass die Flexibilität der Bearbeitung verloren ginge.

Eine *neue Qualität* erreicht eine solche Kombination verschiedener Digitalisierungsstränge gegenwärtig schließlich, wenn etablierte Handlungen wie das Schreiben mit dem derzeitigen Hype-Thema der *Künstlichen Intelligenz* (KI) zusammengedacht werden.⁸ Aktuelle KI-Systeme basieren zumeist auf maschinellem Lernen, d. h. der Auswertung riesiger Datenmengen und dem Finden von Mustern in diesen, um so neue Dienste oder zunächst einfach nur Erkenntnisse aus den Daten zu gewinnen. Auf Grundlage dieser Erkenntnisse können den Nutzenden dann z. B. spezifische Anwendungen vorgeschlagen werden. Am Beispiel der Erstellung der Präsentation mit dem bekannten Programm Microsoft PowerPoint lässt sich diese neue Qualität bzw. Synergie verdeutlichen: Wie auch bei der Textverarbeitung kann die Erstellung und Bearbeitung von PowerPoint-Präsentationen in einer Cloud stattfinden, sodass man mit mehreren Nutzenden die Layouts und eingegebenen Zeichen bzw. Folien immer wieder neu layouten oder re-arrangieren kann. Künstliche Intelligenz ermöglicht es nun, dass den Erzeugenden der Präsentation dabei Vorschläge gemacht werden. Microsoft hat dafür eine Maschinen-Lern-KI mit einer großen Zahl öffentlich verfügbarer Präsentationen gefüttert. So angelernt, kann die KI dann während der Erzeu-

⁸ Vgl. exemplarisch dazu: AI + Writing, Experiments with Google, in: <https://experiments.withgoogle.com/collection/aiwriting> (Zugriff: 30.1.2022).

gung einer neuen Präsentation auf der Grundlage der vielen Vorbilder instruktive Vorschläge für die eigene Präsentation machen, etwa wie man Bild und Text aufteilt oder auch, welches Aussehen die Aufzählungspunkte haben sollte.⁹

Die Beispiele zeigen bis hier hin nun, dass es eine Eigenschaft digitaler Transformationsprozesse ist, bisher noch nebeneinander existierende Prozesse der Wissensarbeit miteinander zu verknüpfen. Wenn das passiert, werden Nutzungsweisen möglich, die, wenn man die Prozesse einzeln betrachtet, nicht oder nur mit großem Zusatzaufwand realisierbar wären. Digitale Transformation nur als Übergang von analogen Techniken ins „digitale Zeitalter“ zu verstehen, greift also zu kurz, denn in der digitalen Welt endet die technologische Entwicklung nicht, wenn alles digitalisiert ist, sondern sie geht durch die unzähligen Möglichkeiten der Kombination stets weiter. Dadurch, dass immer mehr unterschiedliche technologische oder gesellschaftliche Bereiche zunehmend digitalisiert werden, können schließlich auch schneller neue technische Brücken zwischen verschiedenen Bereichen der Lebenswelt entstehen. Entsprechend ist *digitale Transformation nicht nur ein Übergang ins Digitale, sondern der Dauerzustand des Digitalen an sich*. So entstehen genuin digitale Technologien und genuin digitale Prozesse, die z. T. nicht vorhersagbar sind. Man könnte diesen stetigen Transformationsprozess des Digitalen schließlich als Digitalisierung II bezeichnen.¹⁰

⁹ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=-tNwv7G7SwA> (Zugriff: 30.1.2022).

¹⁰ Ganz ähnlich ist die Argumentation Nassehis, der die übergreifende Eigenschaft des Digitalen, „Muster“ auswerten und verstehbar zu machen, mit den Erfordernissen der Gesellschaft abgleicht. Vgl. A. Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019. Die Begriffe Digitalisierung I und II, die wir hier verwenden, aber auch die Vermutung, dass nach dem sozusagen initialen Wandel durch Digitalisierung dieser Wandel weitergeht, sind wenig geklärt. Vgl. dazu etwa Beat Döbeli, der eher vermutet, dass nach einigen Phasen des Wandels wieder ein relativer stetiger Zustand einsetzen wird: <http://blog.doebe.li/Blog/DigitalisierungDigitalitaetUndCo> (Zugriff: 1.3.2022).

2 Die Reichweite des Digitalen

All dies ist aus unserer Sicht nun deshalb relevant für jede(n) – und damit auch für jede(n) in der Kirche –, weil die Digitalisierung in ihren unterschiedlichen Facetten praktisch alle Lebensbereiche erfasst – ob es den Nutzenden bewusst ist oder nicht. Die daran anschließende Diskussion über die gesamtgesellschaftliche Relevanz des Digitalen gibt es, etwa in der Informatikdidaktik, schon länger, sicherlich seit den 1970er-Jahren. Doch mittlerweile sind ihre Inhalte nicht nur theoretische Gedankenexperimente, sondern können anhand von Beispielen aus verschiedenen Bereichen konkretisiert und im Alltag beobachtet werden. So zeigen sich digitale Transformationen in Bereichen wie „Produktion, Vertrieb, Bildung, Gesundheitswesen, Unterhaltung und Freizeit, Forschung, Militär und E-Demokratie“¹¹. Ebenso lassen sich ihre Wirkungen bzw. speziell die Einflüsse von Big Data-Technologien im Verteidigungssektor nachzeichnen, wie auch im Finanzsektor, im Konsumbereich, im Versicherungswesen, im politischen Wahlkampf, in der Strafverfolgung, der Wissenschaft, sowie in weiteren Beispielen aus Medizin, Katastrophenhilfe, umweltschonender Verkehrsplanung und Erkennung von Kreditkartenbetrug.¹²

Dass praktisch unsere gesamte Alltagswelt von digitalen Systemen durchzogen ist, lässt sich somit nicht von der Hand weisen. Selbst wenn wir völlig ohne ein digitales Artefakt unter der Dusche stehen, wird die Bereitstellung des Wassers im lokalen Wasserwerk mittels digitaler Technologien erfasst und geregelt. Es lässt sich entsprechend festhalten, dass der private und öffentliche Raum nicht nur durchzogen ist von Einflüssen des Digitalen, sondern letztlich auch von ihnen getaktet wird. Insofern in diesem Sinne Programmierung und Raum, bzw. *Code* und *Space*, nicht mehr zu trennen sind, ist von „*Code/Spaces*“ die Rede. Das bedeutet, dass *die Digitalisierung*

¹¹ Übersetzt aus: J. Magenheimer, C. Schulte, Social, Ethical and Technical Issues in Informatics. An Integrated Approach, in: Education and Information Technologies 11 (3/2006) 319–339, hier: 326.

¹² Vgl. H. Gapski, Big Data und Medienbildung – eine Einleitung, in: ders. (Hg.), Big Data und Medienbildung. Zwischen Kontrollverlust, Selbstverteidigung und Souveränität in der digitalen Welt (Schriftenreihe zur digitalen Gesellschaft NRW 3), Düsseldorf – München 2015, 9–18, bes. 11.

auch „ohne Strom und Akku“ *omnipräsent* ist. Mit dieser Perspektive reicht es nicht aus,

„Digitalität [nur] anhand ihrer gegenständlichen Sichtbarkeiten (pädagogisch oder bildungstheoretisch) zu betrachten, vielmehr muss die Frage der Infrastrukturen und der Vernetzung technologischer, sozialer und materieller Akteure systematisch in den Blick genommen werden“¹³.

Die starken Wechselwirkungen zwischen Technik und Nutzung und die starke Verzahnung verschiedener Digitalisierungstechniken nimmt der Digitaltechnik also schließlich ihren vermeintlichen Charakter der Korrektheit und Planbarkeit. Es lassen sich dementsprechend Untersuchungsbereiche nennen, bei der Wirkungen und Auswirkungen nicht mehr in der Entwicklung, sondern nur noch im Rahmen ihres Einsatzes in der „echten Welt“ erfasst werden können. Im Bereich der Demokratie lässt sich dies z. B. im Rahmen der sogenannten algorithmische Justiz attestieren.¹⁴ Im Bereich der Kinetik wiederum entsteht ein solcher Beobachtungsbedarf bei autonomen Fahrzeugen und Waffen, im Bereich der Wirtschaft hinsichtlich des algorithmischen Handels und Preisfindung und im Bereich der Gesellschaft beim Onlinedating oder bei Gesprächsrobotern.¹⁵

Digitale Technik im Feld zu beobachten, vergleichbar mit der Beobachtung wilder Tiere in der Savanne, ist aber gar nicht so einfach, da sich die Technologie zunehmend dem Einblick entzieht, und somit gleichzeitig *omnipräsent* und doch *unsichtbar* ist. Im Ansatz des *Calm Computing* wurde digitale Technologie deshalb als „eine ruhige Technologie“, die im Alltag nicht weiter auffällt, antizipiert.¹⁶ Was

¹³ B. Jörissen, D. Verständig, Code, Software und Subjekt, in: R. Biermann, D. Verständig (Hg.), Das umkämpfte Netz. Macht- und medienbildungstheoretische Analysen zum Digitalen (Medienbildung und Gesellschaft 35), Wiesbaden 2017, 37–50, hier: 41.

¹⁴ Vgl. hierzu etwa K. Hao, KI schickt Menschen fälschlich ins Gefängnis, in: <https://www.heise.de/-4309742> (Zugriff: 1.3.2022).

¹⁵ So jedenfalls argumentieren I. Rahwan u. a., Machine Behaviour, in: Nature 568 (2019) 477–486, hier: 479, Fig. 1. In dem Artikel werden die genannten Beispiele erläutert und auch auf weiterführende Literatur hingewiesen.

¹⁶ Vgl. M. Weiser, J. S. Brown, The Coming Age of Calm Technology, in: P. J. Denning, R. M. Metcalfe, Beyond Calculation. The Next Fifty Years of Computing, New York 1997, 75–85.

dort neutral beschrieben wird, ist im Ansatz des „Überwachungskapitalismus“¹⁷ ein Anlass zur Warnung: Erfahrungen der Digitalisierung seien fragmentiert und entfremdet, weshalb wir Digitalisierung an sich kaum in ihrer Ganzheit wahrnehmen können. Es bedürfe daher einer eigenen Theoriebildung und Sprache, um die Prozesse der Digitalisierung und des damit zusammen entstandenen neuartigen Kapitalismus mit neuen Konzepten wie *behavioral surplus*, *uncontract*, *predictive markets*, *division of learning*, *shadow texts* erfassen zu können.¹⁸ Auch jenseits expliziter Kapitalismuskritik können diese Entwicklungen jedoch auch dann ihre prekäre Seite zeigen, wenn man sich klar macht, dass mit ihnen tiefgreifende Umwälzungen für Arbeitsmärkte und Beschäftigung zu erwarten sind.¹⁹

Diese exemplarischen Streifzüge in gegenwärtige Diskussionen verdeutlichen dabei nun nicht nur, *dass* die digitalen Transformationsprozesse alle Lebensbereiche erreicht haben. Um zu beleuchten,

¹⁷ S. Zuboff, Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus, übersetzt von B. Schmid, Frankfurt a. M. – New York 2018. Shoshana Zuboff beschreibt in ihrer Darstellung einen zusammen mit der Digitalisierung einhergehenden fundamentalen Wandel des Kapitalismus, in dem nun menschliche Erfahrungen in Form von Daten als Rohstoff abgeschöpft werden für die Entwicklung, Produktion und Vermarktung von Produkten.

¹⁸ Vgl. G. Mallard, Critical Theory In The Age of Surveillance Capitalism. How to Regulate The Production And Use of Personal Information In The Digital Age, in: *Law & Social Inquiry* 47 (2021) 349–354.

¹⁹ Vgl. E. Brynjolfsson, A. McAfee, *The Second Machine Age. Work, Progress, and Prosperity In A Time of Brilliant Technologies*, New York – London 2014; C. B. Frey, M. A. Osborne, *The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?*, in: *Technological Forecasting And Social Change* 114 (2017) 254–280. Während die Debatte teilweise zugespitzt wird auf die Anzahl der Jobs, die durch Digitalisierung verschwinden, so ist im Sinne von Digitalisierung als fortlaufender Transformation die Frage nach der konkreten Wandlung und Veränderung von einzelnen Tätigkeiten innerhalb bestehender Jobs mindestens ebenso bedeutsam. Mit der schnelleren Ausbreitung neuer Technologien lässt sich eine grundlegende Veränderung von Inhalten und Methoden der Gewerksarbeit antizipieren; bekannte Job-Profile können durch neue Aufgaben oder bestehende Aufgaben durch neue Ziele herausgefordert werden – das kann einerseits bedeuten, dass weniger Routine und mehr soziale Aspekte im Job vorkommen oder dass andersherum der Job stärker standardisiert wird. Vgl. I. Gonzalez Vazquez u. a., *The Changing Nature of Work And Skills In The Digital Age*, in: <https://data.europa.eu/doi/10.2760/373892> (Zugriff: 8.2.2022), 19f.

wie weitreichend diese Veränderungen sein können und schließlich auch für das Individuum, sein Denken und sein Verhalten prägend werden, kehren wir nun noch einmal kurz auf das obige Beispiel der Textverarbeitung zurück: In der Schreibforschung wird gegenwärtig die sogenannte *extended-mind*-Hypothese diskutiert. Der zufolge finden Denkprozesse – und damit auch das Lesen und Schreiben von Texten – nicht nur im Kopf statt, sondern sind als physische Tätigkeiten zu verstehen, d. h. als ganzheitliche Interaktion mit der technischen bzw. physikalischen Umgebung. Folgt man dieser Annahme, lässt sich daraus ableiten, dass ebenso die Benutzung bzw. Interaktion mit einem (digitalen) Artefakt „gehirngebundene“ Denkprozesse substanziell verändern oder sogar ersetzen kann.²⁰ Unter diesen Vorzeichen sind Denken und Technik eng miteinander verbunden und können nicht sinnvoll getrennt voneinander betrachtet werden. Am Beispiel der Textverarbeitungsprogramme lässt sich in Studien zeigen, dass Autor(innen) durch individuelle Konfiguration und Anpassung ihrer digitalen Schreibumgebung die eigenen schriftstellerischen Fähigkeiten steigern, indem bestimmte kognitive Prozesse an die technologische Konfiguration delegiert werden können, mit der Folge, dass mehr kognitive Ressourcen für wichtigere, kreative Prozesse zur Verfügung stehen.²¹ Die Professionalität des Schreibens bzw. die Fähigkeiten zu Schreiben hängen damit nicht nur an den individuellen Schreibfähigkeiten im engeren Sinne, sondern auch an den Fähigkeiten der digitalen Artefakte, die dazu eingesetzt werden. Wichtiger noch sind darüber hinaus aber ebenso die *menschlichen Fähigkeiten*, die digitale Umgebung so zu nutzen und zu konfigurieren, dass sie den situativen und individuellen Gegebenheiten bestmöglich entspricht. In diesem Sinne ist es nun spannend, dass Textverarbeitung an sich als einfach und gut beherrschbar gilt, andererseits aber auch professionell Schreibende oft nicht einmal die grundlegendsten Basisfunktionalitäten beherrschen.²² Selbst Informatikprofessor(inn)en und -doktorand(inn)en

²⁰ Vgl. M. Overstreet, Writing As Extended Mind. Recentering Cognition, Rethinking Tool Use, in: Computers and Composition 63 (2022) 1–12, hier: 5f. [<https://doi.org/10.1016/j.compcom.2022.102700> (Zugriff: 8.2.2022)].

²¹ Ebd. 8.

²² Vgl. M. Csernoch, Teaching Word Processing – The Theory Behind, in: Teaching Mathematics and Computer Science 7 (2009) 119–137.

haben Probleme mit der Textverarbeitung.²³ Die richtigen bzw. passenden konzeptuellen Modelle der jeweils genutzten digitalen Artefakte scheinen also nicht einfach ungefragt zu entstehen – weder durch umfangreiche Interaktions-Erfahrungen mit einem digitalen Artefakt²⁴ noch durch grundlegende oder tiefgreifende informatische Kenntnisse über digitale Artefakte an sich.²⁵ Es scheint vielmehr, dass ein *selbstbestimmter Umgang* mit diesen Artefakten einer *Anleitung bzw. eines Erlernens konzeptueller Modelle im jeweiligen Kontext* bedarf.

Berücksichtigt man die skizzierte Komplexität der Digitalisierung als anhaltend transformativem Prozess, würde dies streng genommen bedeuten, alles mit allem in Verbindung setzen und gleichzeitig in allen Belangen in die Tiefe gehen zu müssen. Das kann niemand leisten. Um einen selbstbestimmten Umgang zu unterstützen, braucht es also einen Ansatz, der es erlaubt sich im Kleinen die Aspekte der Digitalisierung zugänglich zu machen, die ein spezielles Phänomen oder ein bestimmtes Artefakt betreffen. Im folgenden Abschnitt skizzieren wir ein solches theoretisches und begriffliches Werkzeug, das wir ARIadne-Prinzip nennen und hoffen so die Voraussetzungen für eine souveräne Nutzung digitaler Technologien und Artefakte besser in den Blick zu bekommen – und damit nicht zuletzt einen pädagogisch sinnvollen und ethisch verantwortungsvollen Umgang mit den digitalen Transformationen zu unterstützen.

3 Digitale Artefakte genauer betrachtet

Das ARIadne-Prinzip ist inspiriert durch technikphilosophische Überlegungen über die Natur technischer Artefakte. Speziell relevant ist hier das Dualitätsprogramm aus den frühen 2000er-Jahren.²⁶ In

²³ Vgl. M. Ben-Ari, T. Yeshno, Conceptual Models of Software Artifacts, in: *Interacting with Computers* 18 (2006) 1336–1350.

²⁴ Vgl. M. Csernoch, Teaching Word Processing – The Practice, in: *Teaching Mathematics and Computer Science* 8 (2010) 247–262.

²⁵ Vgl. Ben-Ari, Yeshno, Conceptual Models of Software Artifacts (s. Anm. 23), 1345f.

²⁶ Vgl. P. Kroes, Technological Explanations: The Relation Between Structure and Function of Technological Objects, in: *Society for Philosophy And Technology Quarterly Electronic Journal* 3 (1998) 124–134; P. Kroes, A. Meijers, The Dual Nature of Technical Artefacts. *Studies In History And Philosophy of Science Part*

verschiedenen Differenzierungsgraden und unter Verwendung unterschiedlicher Terminologie – z. B. Struktur und Funktion – stellt das Dualitätsprogramm technische Artefakte – von denen wir digitale Artefakte als eine Unterkategorie betrachten – aus zwei Blickwinkeln dar, die zwar miteinander verwoben sind, aber nicht vermischt werden dürfen. Eine solche Unterscheidung mag auf den ersten Blick als Widerspruch zu dem Ziel der Integration des rein technologischen und des soziopsychologischen Diskurses erscheinen. Wie wir im Folgenden hoffen zeigen zu können, ist sie aber tatsächlich als ein wichtiger Schritt in Richtung einer solchen Integration zu verstehen.

Um eine Erklärung für ein digitales Artefakt erzeugen zu können, die die oben genannten, vielschichtigen Perspektiven auf die Technologie integriert, kann es sich als vielversprechend erweisen, nicht bei diesen Perspektiven selbst anzusetzen, sondern bei ihrer Überschneidung, die in Abbildung 2 als „Feature“ bezeichnet wird.

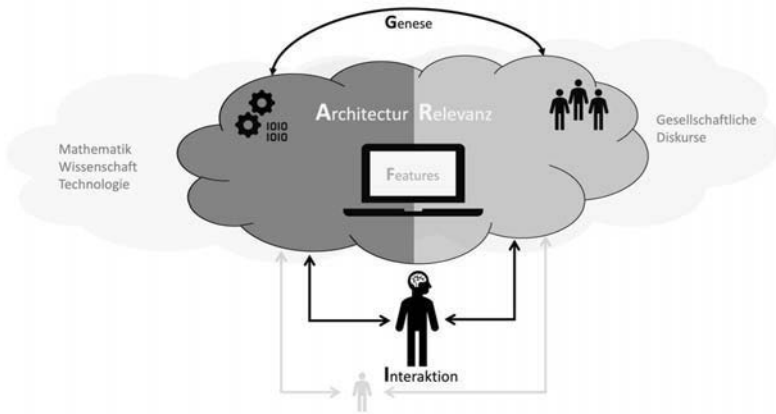


Abb. 1

Features beschreiben, wofür ein Artefakt verwendet wird, wie es auf äußere Reize reagiert und welche sichtbaren und manipulierbaren Eigenschaften es im Verhältnis zu seinen Fähigkeiten bietet. Zwar

A 37 (2006) 1–4; J. De Ridder, *Reconstructing Design, Explaining Artifacts: Philosophical Reflections on The Design And Explanation of Technical Artifacts* [Diss.], Den Haag 2007.

ist es möglich und manchmal sogar vorteilhaft, ein Artefakt ausschließlich auf dieser Ebene der Features zu beschreiben – z. B. in einem Benutzerhandbuch –, doch kann eine solche Perspektive nicht erklären, wie und warum das Artefakt überhaupt funktioniert, wofür es verwendet wird, oder warum es auf diese Weise geschaffen wurde. Um diese Fragen zu beantworten und die dahinterstehenden Zusammenhänge zu verstehen, müssen sowohl die Welt der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik auf der einen Seite als auch die Welt der gesellschaftlichen Diskurse auf der anderen Seite berücksichtigt und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Beide Sphären sind jedoch in ihrer Gesamtheit viel zu komplex und lassen sich deshalb nicht ohne Weiteres miteinander in Einklang bringen. Nur um ein digitales Artefakt zu erklären, kann man nicht in die Details des elektrischen Stroms eintauchen oder die Axiome der Mathematik erforschen. Ebenso wenig wäre es sinnvoll, die Grundlagen menschlicher Gesellschaften und politischer Systeme als solche zu analysieren. Der Bereich dessen, was als integraler Bestandteil der Erklärung zu betrachten ist, muss entsprechend eingegrenzt werden. Dazu können z. B. die besagten Features eines Artefakts zum Ausgangspunkt einer „Dekonstruktion“ gemacht werden,²⁷ die die notwendigen Elemente, die für das Verständnis des Artefakts relevant sind, offenlegen kann und deren Zusammenhänge hervorhebt. Für diese Dekonstruktion beziehen wir uns auf den oben erläuterten Dualitätsansatz. Die wesentlichen formal-physikalischen Aspekte des Artefakts nennen wir seine *Architektur*, die relevanten gesellschaftlichen Diskurse nennen wir seine *Relevanz*.

Auf der Ebene der reinen Beschreibung kann und sollte man zwischen Architektur und Relevanz streng unterscheiden. Die beiden Perspektiven müssen jedoch zwangsläufig zusammengeführt werden, sobald man ein Artefakt erklären will, denn eine solche Erklärung zeichnet sich dadurch aus, dass sie deutlich macht, warum die Dinge so geworden sind, wie sie sich aktuell darstellen. Ein *reines* Darstellen des Status quo kann dies nicht leisten. Technische Artefakte sind nicht einfach aufgetaucht, sondern wurden über einen

²⁷ Vgl. J. S. Magenheimer, Deconstruction of Socio-Technical Information Systems with Virtual Exploration Environments as a Method of Teaching Informatics, in: ED MEDIA (2001) 1199–1206; Magenheimer, Schulte, Social, Ethical and Technical Issues in Informatics (s. Anm. 11).

längeren Zeitraum hinweg explizit und mit einem bestimmten Ziel entwickelt. Dies gilt selbst für komplexere Artefakte wie das Internet, das zwar nicht von einer einzigen Person oder einem einzigen Unternehmen zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen wurde, aber eben auch nicht einfach aus dem Nichts aufgetaucht ist und sicherlich nicht als natürliches Phänomen behandelt werden kann. Die Architektur des Internets existiert also nur, weil Menschen Bedarfe hatten und damit Anforderungen formulierten, die zu seiner Entwicklung führten. Die tatsächlichen Prozesse hinter der Entstehung eines Artefakts sind (also) oft komplex. Viele (gesellschaftliche) Akteure sind daran beteiligt, die mit ihren spezifischen Interessen und Vorstellungen die Fortentwicklung der technischen Infrastruktur beeinflussen – mit anderen Worten wechselwirken soziale Veränderungen und Wandlungen mit technologischen Entwicklungen und Innovationen. Umgekehrt gilt entsprechend ebenso, dass kaum ein lebensweltlicher Bereich existiert, der nicht in irgendeiner Weise von der vorhandenen Technologie beeinflusst wurde bzw. wird. Die Kombination beider Gedanken führt zu der Einsicht, dass der *Status quo eines jeden digitalen Artefakts nur durch einen Blick in seine Genese* und seine Geschichte beschrieben werden kann. Wir schließen daraus:

- Nichts, was in der Architektur digitaler Artefakte zu finden ist, ist ohne Geschichte und damit das Ergebnis von Diskursen und Entwicklungen der Vergangenheit.
- Kein lebensweltlicher Bereich, kein gesellschaftlicher Diskurs ist ohne den Einfluss einer bereits existierenden Technologie.

Um den Status quo eines Artefakts zu verstehen, müssen diese Wechselbeziehungen systematisch untersucht werden. Daher lässt sich bis hierhin festhalten, dass der Versuch einer „neutralen Beschreibung“ der Architektur eines Artefakts im Wesentlichen eine absichtlich verengte Sichtweise ist, die außer Acht lässt, dass der Stand der Architektur sich als das Ergebnis vergangener Diskurse und Entwicklungen realisiert. Bis zu diesem Punkt haben wir die Perspektiven auf digitale Artefakte gewissermaßen „akteursfrei“ geschildert. Natürlich geht es in den einschlägigen Fachdebatten über die (didaktische) Nutzung und (ethische) Bewertung digitaler Technologien aber um *tatsächliche* Menschen. Wie skizziert, wird Technologie in der Tat von Menschen gestaltet und verändert. Bisher stand jedoch kein einzelner Mensch im Mittelpunkt der Erklärung.

Dies ändert sich durch die Erweiterung unseres Beschreibungsmodells um die Interaktionen mit dem digitalen Artefakt. Individuen, die ein digitales Artefakt nutzen, indem sie mit ihm interagieren, verfügen über Wissen und Fähigkeiten sowohl in Bezug auf seine Architektur als auch auf die relevanten gesellschaftlichen Diskurse. Dieses Wissen ermöglicht es ihnen, das Artefakt mit einem gewissen Maß an *Kompetenz* grundsätzlich zielgerichtet zu nutzen.

Obwohl diese Beziehung sehr individuell ist, können oft bestimmte explizite Rollen identifiziert werden.²⁸ Im Folgenden soll der Fokus auf die Interaktionen mit Tabellenkalkulationsanwendungen als Beispiel für solche Rollen gelegt werden. Es hat sich herausgestellt,²⁹ dass es Menschen gibt, die Tabellenkalkulationen lediglich als ein Werkzeug betrachten, das dazu dient, Informationen in geordneter Weise aufzuschreiben. Andere sehen sie als eine erweiterte Art von Taschenrechner, während eine dritte Gruppe von Nutzer(inne)n komplexe Anwendungen in Tabellenkalkulationen erstellt und regelrecht damit programmiert. Alle diese Rollen erfordern unterschiedliche Fähigkeiten und Kenntnisse. Diese Rollen und die damit verbundenen Selbst- und Weltbilder sowie Handlungsschemata sind nicht starr, sondern verändern sich im Prozess der Interaktion, so dass die Artefakte durch individuelle Bedarfe und Handlungen geformt werden können.

Zusätzliche Erkenntnismöglichkeiten ergeben sich, wenn man nicht mehr nur sich selbst als Individuum betrachtet, das mit dem Gerät interagiert, sondern wenn man auch andere Akteur(inn)e(n) in den Blick nimmt. Man kann sich dann in deren Lage versetzen und versuchen, deren Bedürfnisse empathisch zu verstehen und deren Ziele und Reaktionen zu antizipieren, indem man sie mit den eigenen in Beziehung setzt. Auf diese Weise basieren Entscheidungen und Meinungen nicht nur auf der eigenen Beziehung zu einem digitalen Artefakt, sondern schließen soziale und intersubjektive Überlegungen ein.³⁰

²⁸ Vgl. G. Fischer, *Beyond Couch Potatoes: From Consumers to Designers And Active Contributors*, in: *First Monday* 7 (2002).

²⁹ Vgl. J. Borghouts u. a., *Somewhere Around That Number: An Interview Study of How Spreadsheet Users Manage Uncertainty*, in: *arXiv:1905.13072* (Zugriff: 5.3.2022).

³⁰ Ein anekdotisches Beispiel kann die Folgen zeigen, die entstehen können, wenn sich Entscheidende über technische Eigenschaften nicht in andere Betroffene hineinversetzen: Eine Software zur Verteilung von Unterrichtsmaterialien

4 Resümee und Fazit

In den Debatten über Digitalisierung wird deutlich, dass das Verstehen der Technik nur im Zusammenhang mit dem Verstehen des Menschen und der Gesellschaft, in der er lebt, vollständig erfasst werden kann.³¹ Aus soziologischer und sozioethischer Perspektive werden zur Bestimmung der Entwicklung und Wirkung der digitalen Technologien zudem gesellschaftliche und soziopolitische, aber auch wirtschaftliche Kontexte in den Blick genommen³² oder aus historischer Perspektive³³ bzw. als soziotechnische Systeme³⁴ betrachtet. Technik ist in dieser *soziotechnischen* Beschreibung fremdbestimmt, allopoietisch, während Menschen als selbstbestimmt, als autopoietisch angesehen werden. Der spannende Punkt ist nun, dass im Zusammenwirken von Mensch(en) und Technik durch Eigenschaften der Technik das Handeln des Menschen gerahmt und teilweise bestimmt wird. Mit anderen Worten wird die Frage nach den Voraussetzungen für eine selbstbestimmte Nutzung im hybriden Zusammenwirken von Technik und Mensch, wie sie in soziotechnischen Systemen charakteristisch ist, nach allem bisher Gesagten auch aus informatikdidaktischer Perspektive noch drängender.³⁵

wird um eine Funktionalität ergänzt, mit der Lehrende einsehen können, wie viele Schüler(innen) wann die Materialien herunterladen. Die neue Information veranlasst die Lehrenden, sich negativ über späte Bearbeitung der Materialien zu äußern, was die Schüler(innen) umgekehrt dazu veranlasst, von nun an ihr Verhalten zu ändern, d. h., immer alle Materialien frühzeitig herunterzuladen, auch wenn sie diese am Ende gar nicht beachten.

³¹ Eine allgemeinverständliche und interessant lesbare Einführung in die Funktionsweise der Technologien und in die notwendigen Fragen, die Nutzer(innen) an die bzw. an die von ihnen genutzte Technik stellen sollten findet sich in: K. A. Zweig, Ein Algorithmus hat kein Taktgefühl. Wo künstliche Intelligenz sich irrt, warum uns das betrifft und was wir dagegen tun können, München 2019.

³² Vgl. S. Mau, Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen, Berlin 2017; Nassehi, Muster (s. Anm. 10); Zuboff, Das Zeitalter des Überwachungs-kapitalismus (s. Anm. 17).

³³ Vgl. Y. N. Harari, Homo Deus. A Brief History of Tomorrow, New York 2017. Yuval Noah Harari erläutert die Digitalisierung aus menscheitsgeschichtlicher Perspektive.

³⁴ Vgl. A. Kienle, G. Kunau, Informatik und Gesellschaft. Eine sozio-technische Perspektive, München 2014.

³⁵ Vgl. dazu Rahwan u. a. , Machine Behaviour (s. Anm. 15); C. Schulte, L. Budde, A Framework for Computing – Education Hybrid Interaction System. The

Die Frage ist, wer bestimmt über die Technik und damit teilweise über menschliches Handeln? Wenn die Technik nun einerseits nicht ohne Mensch und Gesellschaft zu denken ist, dann kann es nicht so sein, dass Menschen schlichtweg nur Opfer von Technik, d. h. passiv ausgeliefert wären oder deren Vorgaben folgen müssten.³⁶ Insofern sie immer zugleich an der Wechselwirkung in hybriden Interaktionssystemen betroffen wie beteiligt sind, haben sie – zumindest begrenzt – umgekehrt auch Macht über die Technik. Vorausgesetzt werden muss dabei jedoch, dass das Individuum sie aktiv gestalten kann. Nur wenn man sich selbst in die Rolle der bzw. des Gestaltenden begibt, hat man zudem überhaupt die Chance, Zwecke und Intentionen hinter der Technik zu erkennen, d. h., auch dem Einfluss und der Manipulation durch große Tech- und Internetkonzerne etwas entgegenzusetzen.³⁷

Um selbst (mit-)gestaltend sein zu können, d. h., einen souveränen Umgang mit digitalen Artefakten zu entwickeln, braucht es nach allem bisher Gesagten also grundlegende Kenntnisse über die Funktionsweisen der verwendeten Technologien. Es reicht jedoch nicht, diese Funktionsweisen im Sinne eines technischen *Know-how* zu erwerben. Vielmehr gilt es die Artefakte in ihrer soziokulturellen Genese zu erfassen, d. h. die mit ihnen verbundenen Interessen und Entwicklungen zu kennen, also ein *Know-about* zu haben. Dazu gehört es dann sowohl ein differenziertes Verständnis von Digitalisierung zu entwickeln als auch mit den Interaktionsmodellen zwischen

Need for a Bigger Picture in Computing Education, in: 18th Koli Calling International Conference on Computing Education Research (November 2018) 1–10. Weiterführende Fragen lauten entsprechend: Welche Rahmen des Handelns und geistigen Arbeitens soll in solchen soziotechnischen Systemen, hybriden Interaktionssystemen möglich sein? Zu welchem Grad kann und soll die Technik uns selbst, unsere eigenen Gedanken und das eigene Verhalten kontrollieren/beeinflussen?

³⁶ Dazu noch einmal: Rushkoff, *Program Or Be Programmed* (s. Anm. 2), 141f. Der Titel des Buches von Douglas Rushkoff lautet übersetzt im Übrigen „Die zehn Gebote des digitalen Zeitalters“. Hier klingt etwas an, was informatikdidaktisch noch selten diskutiert wird, aber zumindest hintergründig wichtige Fragen angesichts der Entwicklungen der Informatik und Informationstechnik aufwirft: Was sollen wir tun? Wie sollen Menschen handeln?

³⁷ Vgl. O. Voß, „Tausende Programmierer zielen auf dein Hirn“, in: <https://www.tagesspiegel.de/wirtschaft/gefahren-von-youtube-whatsapp-facebook-und-co-tausende-programmierer-zielen-auf-dein-hirn/25523796.html> (Zugriff: 5.3.2022).

Menschen und Technik vertraut zu sein und sie einordnen zu können. Um sich dabei schließlich den Manipulationen Dritter bestmöglich entziehen, sie zumindest identifizieren zu können, sind zudem allgemeine Kenntnisse über gesellschaftliche und politische Diskurse auf nationaler und internationaler Ebene erforderlich. Im Fächerkanon der Universitäten und Schulen wäre somit eine engere Zusammenarbeit zwischen Geistes- und Sozialwissenschaften und den sogenannten MINT-Fächern dringend zu empfehlen.

Damit kommen wir auf die eingangs gestellte Forderung, dass jeder programmieren können müsse, zurück: „Programmieren“ meint in unserem Sinne eine umfassende, d. h. technische wie auch soziokulturelle Befähigung im Umgang mit digitalen Artefakten. Dazu zählt die Möglichkeit und das Recht, das eigene Denken, Handeln und Fühlen nicht an – potenziell fremdgesteuerte – Technik auszuliefern, sich aber der digitalen Technik als Teil der Infrastruktur spätmoderner Gesellschaften ebenso wenig einfach zu verweigern. Die Fähigkeit zu Programmieren umfasst als Fähigkeit die Umwelt zu gestalten damit auch, die positiven Potenziale, d. h. die Chancen der Digitalisierung, zu erkennen und sie spielerisch in Schulen und anderen Ausbildungs- bzw. Bildungsinstitutionen zu erproben. Im Idealfall zeigt sich dann im eigenen Alltag und im Zusammenleben und Zusammenwirken mit anderen ebenso, dass und wie digitale Artefakte Kreativität und Solidarität unabhängig von Herkunft und sozialem Status zu unterstützen vermögen. Umgekehrt und in Erinnerung daran, dass gesellschaftliches Handeln immer Einfluss auf die Technik, und Einfluss auf die Technik immer Konsequenzen in der Gesellschaft hat, ist eine für die Komplexität der Digitalisierung sensibilisierte Gesellschaft in der Lage, die Herausforderungen digitaler Technologien nicht alleine in der Technik, sondern vielmehr in ihren *eigenen* Strukturen und Dynamiken zu suchen und zu adressieren. Hier muss nicht zuletzt auch eine Organisation wie die Kirche mitreden und vor allem auch mithandeln können. In diesem Sinne sollten Priester bzw. alle Mitarbeitenden Grundkenntnisse des Programmierens haben. Das ist sicherlich durchaus eine Zumutung bzw. eine Herausforderung – in der Aneignung von *Know-how* und *Know-about* andererseits aber auch eine Befähigung und damit eine Chance trotz der komplexen Umbrüche und Veränderungen, einen selbstbestimmten Umgang mit digitalen Artefakten zu entwickeln.

Distanz und Resonanz

Versuch einer Kritik der Digitalisierung

Anne Weber / Günter Wilhelms

Kaum ein Tag vergeht, an dem nicht irgendwo auf einer Agenda das Thema „Digitalisierung“ aufgerufen wird, die Presse an das angeblich digitalisierungsverschlafene Deutschland appelliert oder unterschiedlichste Institutionen des öffentlichen Raums mit digitalen Angeboten werben. Und ja, die Digitalisierung – wenn man denn tatsächlich angesichts der so vielschichtigen Entwicklungen von einem solchen Oberbegriff Gebrauch machen möchte – ist wohl einer der wirkmächtigsten gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozesse dieses Jahrhunderts. Ob nun als Revolution oder (nur als) logische Funktion menschlicher Werkzeuginnovation gedacht, zeigt sie ihr agiles Zusammenspiel unterschiedlicher technischer, mechanischer und elektronischer Teilbereiche in allen gesellschaftlichen Sphären und organisiert in weiten Teilen menschliche Kommunikation und Interaktion.¹ Um Informationen zu übermitteln und ihre pastoralen Angebote zumindest im virtuellen Raum einbringen zu können, nutzen auch die Kirchen spätestens seit den pandemiebedingten Lockdowns digitale Kanäle und Formate.² In den öffentlichen Debatten werden diese Entwicklungen durchaus unterschiedlich bewertet und polarisieren nicht selten. Denn entweder wird Digitalisierung als unbedingter Heilsweg in eine bessere Zukunft verstanden oder aber als ein letzter Sargnagel der an Hybris erkrankten Menschheit.³

Die folgenden Überlegungen wollen solche eher generalisierenden Extrempositionen weder verstetigen noch zu vermitteln ver-

¹ Vgl. dazu u. a. die Beiträge in: O. Stengel, A. van Looy, S. Wallaschkowski (Hg.), Digitalzeitalter – Digitalgesellschaft. Das Ende des Industriezeitalters und der Beginn einer neuen Epoche, Wiesbaden 2017.

² Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2021, 22f.

³ Gerade die Debatte um KI zeigt diese Extrempositionen exemplarisch.

suchen. Sie anerkennen vielmehr, dass Digitalisierung ein Thema ist, das die Menschen bewegt und in ihren selbstverständlichen Gewohnheiten und Weltdeutungen anfragt. Zugleich gehen sie davon aus, dass *digitale Technologien die Infrastruktur spätmoderner Vergesellschaftung* ausbilden und diese Entwicklung nicht rückgängig zu machen ist. Dies bedeutet, dass es sich um einen Prozess der Technisierung handelt, der einerseits auf die politischen und ökonomischen Erfordernisse spätmoderner Industriegesellschaften unter den Bedingungen globaler Märkte reagiert und andererseits selbst ebenso Veränderungen in anderen Lebensweltbereichen katalysiert. Diese Entwicklung und die mit ihr initiierten Transformationsprozesse lassen sich dabei weder als a priori positiv noch negativ bestimmen, sondern können im Horizont einer differenzierten Techniksoziologie zunächst einmal als Reaktion und Versuch des Menschen begriffen werden, sich angesichts zunehmender sozialer Komplexität und normativer Unübersichtlichkeit die Welt anzueignen. In einer solchen Lesart bleibt der Mensch grundsätzlich Souverän der Nutzung digitaler Technologien, d. h. wird als Freiheitssubjekt adressiert, das zu einem informierten und ethisch verantworteten Umgang mit seinen Werkzeugen, inklusive digitaler Medien, finden kann.⁴ Um jedoch ein „digitales Schleudertrauma“ zu vermeiden,⁵ gilt es die Gelingensbedingungen und Voraussetzungen für einen solchen Umgang zu bedenken und damit auch solche Faktoren, Settings und Kausalzusammenhänge sichtbar zu machen, die diese Souveränität und damit letztlich die Freiheit des Menschen kompromittieren.⁶ Vor diesem Hintergrund wird es umso wichtiger,

⁴ Freiheit, wie u. a. Hille Haker in ihren sozialetischen Untersuchungen immer wieder herausstellt, ist jedoch nicht etwas bloß Geschenktes, sondern muss durch die Relationalität und Interdependenz mit unserer Umwelt, Erziehung, Bildung usw. immer wieder erarbeitet und d. h. in unsere faktischen Lebensbedingungen eingearbeitet werden. Darin besteht ihre Verletzlichkeit, die es gleichwohl erlaubt eine individualistisch-liberalistische Verkürzung von Freiheit auf Selbstbestimmung hin herauszufordern, vgl. H. Haker, Verletzliche Freiheit. Zu einem neuen Prinzip der Bioethik, in: H. Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und Interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 99–118.

⁵ Vgl. zur Formulierung K. Dormandy, Digital Whiplash. The Case of Digital Surveillance, in: *Human Affairs* 30 (2020) 559–569.

⁶ Dass die ethische und praktische Souveränität dabei nicht lediglich die vornehme Forderung einer abstrakten Philosophie bzw. Theologie der Freiheit ist, sondern als Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit verstanden werden muss, wird im

den Einsatz digitaler Technologien und die damit einhergehenden Entwicklungen ethisch differenziert zu beurteilen und kontextsensibel zu begleiten.

Entsprechend versuchen die folgenden Beiträge in einem ersten Reflexionsgang zunächst entlang der Kategorien *Resonanz* und *Distanz* einen analytischen Rahmen zu konzeptualisieren, mit dessen Hilfe sich der Einsatz digitaler Technologien auch normativ in den Blick nehmen lässt. Selbst wenn die beiden Kategorien zunächst als gegenläufige oder sogar widersprüchliche Konzepte erscheinen, stellen sie sich im Kontext ihrer Metatheorien doch als konvergierende Zugänge dar, die jeweils unterschiedliche Aspekte der Nutzung digitaler Formate kritisch zu beschreiben vermögen. *Im zweiten Beitrag* gilt es dann, diese Erkenntnisse mit der Anwendung digitaler Formate in der Pastoral kritisch-konstruktiv ins Gespräch zu bringen. Besondere Aufmerksamkeit soll dabei auf den *Emotional Turn* in den (digitalen) Medien und die Emotionalisierungstendenzen in der religiösen Kommunikation gerichtet werden.

In diesem Sinne dürfen die beiden Beiträge als *Folgesequenzen* gelesen werden und sind zugleich als Werkstattbegehungen zu verstehen, die einen Einblick in die theoretische Grundlagenarbeit christlicher Sozialethik geben möchten. Insofern die ethische Reflexion digitaler Kommunikationsformate bzw. ihrer potenziellen Probleme einen theologischen Horizont abschreitet, lässt sie sich als Versuch lesen, die „Kirche in Zeiten der Veränderung“ kritisch zu begleiten und sie für die ihr und den Menschen begegnenden Herausforderungen transparent zu halten. Außerdem möchten wir mit ihnen die Einzelnen ermutigen und darin stärken, die geschenkte Freiheit und die eigenen Fähigkeiten auch und trotz der unübersichtlichen Transformations-

Blick auf den Einsatz digitaler Technologien an Schulen deutlich: Exponentiell zu den mit solchen Technologien eröffneten, virtuellen Lern- und Gestaltungsräumen, verstärken sich entlang der bereits existierenden sozialen Demarkationslinien Bildungsbenachteiligung und Ungleichheiten. Nicht zuletzt hat der Beitrag von Carsten Schulte und Felix Winkelkemper herausgestellt, wie wichtig neben einem spezifischen, egalitären Technikdesign auch ein Kompetenzprofil seitens der Nutzenden, d. h. fachliche Kenntnisse und grundlegendes Know-how über die Funktionsweisen digitaler Formate sind, um Manipulation, Monopolisierung und Elitisierung entgegenwirken zu können. Vgl. C. Schulte, F. Winkelkemper, Digitalisierung als Chance und Herausforderung. Bemerkungen aus der Didaktik der Informatik (in diesem Band).

prozesse weiterzuentwickeln und sich (selbst-)kritisch mit den Chancen und Herausforderungen digitaler Medien(-nutzung) zu befassen.

In den Kultur- und Geisteswissenschaften hat sich eine rege Diskussion über den Einfluss digitaler Transformationsprozesse auf Subjektivierung und Identitätsgenese, auf Demokratie, Solidarität, Gemeinwohl und Freiheit entwickelt.⁷ Um digitale Formate und Anwendungen nach potenziellen ethischen Leerstellen zu befragen und „das Unbehagen an der digitalen Kultur“⁸ theoretisch greifbar zu machen, sollen im Folgenden zunächst der Resonanz-Begriff (1) und dann der Distanz-Begriff (2) metatheoretisch eingeordnet und normativ perspektiviert werden. Angesichts der sich ständig verändernden Dynamiken und Innovationen sind die folgenden Überlegungen als *Work in Progress* zu verstehen und beanspruchen damit nur vorläufige Gültigkeit.

1 Beschleunigung und Resonanz

Mit seinen Studien zur sozialen Beschleunigung und Resonanz hat der Jenaer Soziologe Hartmut Rosa in den letzten Jahren eine umfassende Gesellschaftsanalyse in der Tradition der Frankfurter Kritischen Theorie formuliert.⁹ Entlang soziohistorischer Entwicklungen seit dem 17. Jahrhundert rekonstruiert er eine für (früh-)moderne Industriegesellschaften charakteristische Beschleunigungslogik, die in den drei Bereichen der technischen Innovation, des sozialen Wandels und des individuellen Lebenstempos durchschlägt und sich verstärkt.¹⁰ Er argumentiert vor dem Hintergrund dieser Rekonstruktion dafür, dass

⁷ Zu nennen sind exemplarisch Autoren wie Armin Nassehi, Felix Stalder oder Byung-Chul Han ebenso wie Luciano Floridi, Harald Welzer oder Yuval Noah Harari.

⁸ Vgl. dazu das gleichnamige Kapitel in: A. Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München ³2019, 41f.

⁹ Dazu maßgeblich H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Stw 1760), Frankfurt a. M. 2005; ders., *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik* (Stw 1977), Berlin ³2016; ders., *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin ⁷2017.

¹⁰ So z. B. in: H. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2013, 33.

sich die Geschichte der Moderne strukturell als „Beschleunigungsgeschichte“ erzählen lässt. Diese auf den ersten Blick triviale Einsicht gewinnt an Brisanz, sobald sie mit dem durch den globalen Kapitalismus implementierten Steigerungszwang zusammen gedacht wird. Die enorme Konkurrenz um Ressourcen führt zu einem „Immer-schneller-in-Bewegung-Setzen“¹¹ wirtschaftlicher aber auch gesellschaftlicher Sphären, sodass die Gültigkeitsdauer von Wissensstrukturen oder Technikinnovationen, wie auch von soziokulturellen Praktiken und Wertesystemen herabgesetzt wird.¹² Im normativen Vakuum einer auf Wettbewerbsfähigkeit ausgerichteten Gesellschaft ist die Teilnahme am Beschleunigungsspiel dann nicht mehr lediglich optional, sondern wird zum Erfordernis sozialer Teilhabe. Auf diese Weise wird ein Feedback-System generiert, das die mit der Steigerungslogik gekoppelte Dynamisierung der Lebenswelt als den für spätmoderne Industrienationen spezifischen Integrations- und Reproduktionsmechanismus offenbart.¹³ Auf funktionaler Ebene problematisiert Rosa an diesen Entwicklungen, dass die unterschiedliche Desynchronisation der gesellschaftlichen Sphären zu massiven Problemen auch für deliberative Demokratien führt:¹⁴ Zum einen normalisiert sie eine Weltbeziehung, die als *aneignend* und das heißt rationalisierend und funktionalisierend beschrieben werden kann – nicht weil Menschen eine solche Weltbeziehung glücklich machte

¹¹ Wörtliche Zitate aus: Rosa, Resonanz (s. Anm. 9), 673. Zum Akzelerationszirkel, d. h. der Verwobenheit und gegenseitigen Stabilisierung der drei Dimensionen, vgl. auch ders., Beschleunigung (s. Anm. 9), 243f. Vgl. zum Folgenden auch ders., Modernisierung als soziale Beschleunigung. Kontinuierliche Steigerungsdynamik und kulturelle Diskontinuität, in: T. Bonacker, A. Reckwitz (Hg.), Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektive der Gegenwart, Frankfurt a. M. – New York 2007, 140–172.

¹² Vgl. dazu u. a. Rosa, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung (s. Anm. 9), 151f.

¹³ Dazu und zum folgenden Gedanken vgl. u. a. Rosa, Resonanz (s. Anm. 9), 673f. Die Funktionsweise dieser „dynamischen Stabilisierung“ kann man sich vor Augen führen, denkt man an die Funktionsweise eines Flugzeuges: So wie ein Flugzeug immer schneller fliegen muss, um die gleiche Flughöhe zu halten, sind auch die Stabilität gesellschaftlicher Teilbereiche und die Reproduktion ihrer Institutionen strukturell auf systematische Dynamisierung angewiesen, um den formativen Status quo erhalten zu können.

¹⁴ Vgl. besonders Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 10), 100f.; ausführlich auch ders., Beschleunigung (s. Anm. 9), 395f.

oder sie diese persönlich wollten,¹⁵ sondern weil sie unter den Bedingungen der dynamischen Stabilisierung am Beschleunigungsspiel teilnehmen *müssen*, um punktuell die vom Projekt der Moderne versprochene Selbstbestimmung erleben zu können.¹⁶ Zum anderen, weil unter dem zunehmenden Beschleunigungsdruck auch die Motivation unterspült wird, sich für die ohnehin anspruchsvolle Durchführung verständigungsorientierter Kommunikation einzusetzen und diskursive Sozialintegration auch gegen die Alternative systemischer Handlungskoordination durchzuhalten. Die eskalatorische Dynamisierung der Spätmoderne erodiert so die verfahrenstheoretische Realisierungsbasis deliberativer Demokratien und emanzipatorischer Vergesellschaftung weiter.¹⁷ Diskursive Ergebnisse kommen im Gegenlicht hoher Akzelerationsraten nicht nur zu spät, sondern verlieren für Einzelpersonen und Kollektive ihre orientie-

¹⁵ In dieser Diskrepanz zwischen den persönlichen Wertevorstellungen und den von Systemen und Intuitionen formulierten Vorgaben sieht Rosa in Rekurs auf Karl Marx (1818–1883) und Herbert Marcuse (1898–1979) im Übrigen den Nährboden für Entfremdungserfahrungen. Vgl. dazu ausführlich Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung* (s. Anm. 10), 107f.

¹⁶ Vgl. ebd. Dass „funktionalisierende“ Weltbeziehungen zu einem Problem für rationale, demokratische Sozialformen werden können und das humanisierende Potenzial der Vernunft kompromittieren, ist eine klassische Kritik der Frankfurter Schule, vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 4¹⁹⁸⁷.

¹⁷ Diesen von Jürgen Habermas vorgetragenen und unter der Kolonialisierungsthese zusammengefassten Herausforderungen moderner, kapitalistisch verklammerter Sozialformationen und ihren pathologischen Entwicklungen werden bekanntermaßen eine *Mobilisierung* und *Stärkung* diskursiver Praxis und eine auch mithilfe strukturgenetischer Thesen plausibilisierte Rekonstruktion der Bedeutung kommunikativer Rationalität für eine Stabilisierung der Ich-Identitätsentwicklung entgegengehalten. In zahlreichen Erläuterungen von Habermas selbst – aber auch in modifizierten Fortsetzungen und unterschiedlichen Profilierungen dieser wohl in der Gegenwart in ihrer Systematisierung einzigartigen kritischen Gesellschaftstheorie – zeigt sich jedoch, dass die diskursiven Ermüdungserscheinungen sich dadurch in der Praxis nicht unmittelbar überwinden lassen. Vgl. dazu A. Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft. Die kritische Rekonstruktion der anti-porn-Debatte im Horizont einer Anerkennungstheoretisch profilierten Diskurstheorie* (Praktische Philosophie Kontrovers 7), Berlin u. a. 2018, 374–392.435–448. Rosa spricht in seiner Kritik an den Beschleunigungsdynamiken deshalb sogar von einer *Demokratie-Krise*, vgl. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (s. Anm. 9), 357f.

rende Kraft und werden damit redundant im Leben der an „kapitalistische Hamsterräder“ gebundenen Weltbürger(innen).

Mit den Soziologen Stephan Lessenich und Klaus Dörre bemüht sich Rosa, diesen Analysen und ihren Pathologien eine Postbeschleunigungs- bzw. Postwachstumsgesellschaft gegenüberzustellen, die zwar grundlegend die Möglichkeit für Wachstum und Innovation offen hält, aber die konsumkapitalistischen Steigerungslogiken gleichsam aushebelt.¹⁸ Die strukturellen und kulturellen Konturen einer solchen Postwachstumsgesellschaft werden dabei in Abhängigkeit zu den jeweiligen Krisendiagnosen besprochen. Im Fall der durch die Akzelerationsdynamiken verursachten Desynchronisationen im Bereich der Öffentlichkeit, Demokratie und Kultur wird, neben ökonomischen oder sozial-politischen Reformen, maßgeblich auf eine Ablösung der alles umfassenden Steigerungsimperative durch eine qualitative Verbesserung der subjektiven Weltbeziehungen gesetzt.¹⁹

Das Zentrum dieser diagnostisch-therapeutischen Erläuterungen markiert dabei die Resonanz-Kategorie. Anders als häufig missverstanden, ist Resonanz dabei nicht etwa eine Gefühlszustandsbeschreibung, sondern eine „Metapher zur Beschreibung von Beziehungsqualitäten“²⁰. Der resonante Beziehungsmodus als *relationales* „In-der-Welt-Sein“²¹ ist dadurch gekennzeichnet, dass zwei Beziehungspole sich mit je eigener Stimme begegnen und antworten. Konstitutiv für diese eigene Stimme ist wiederum ein Set von star-

¹⁸ Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 9), 707f.

¹⁹ Vgl. ebd. 517f.615f. Insofern für Rosa die „normative Basis der Kritik stets in den tatsächlichen Erfahrungen der sozialen Akteure verankert sein (muss)“ (ebd. 72), bemüht er sich, an den konkreten Leidenserfahrungen der Menschen anzusetzen. Die Ideale bzw. Zielvisionen von Freiheit, Autonomie und Gerechtigkeit als Kompass bzw. Grundpfeiler demokratisch konfigurierter Sozialformationen werden in diesem Zusammenhang also keinesfalls aufgegeben. Dennoch stellt sich für Rosa in deren Gegenlicht nicht immer scharf genug heraus, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um deren Realisierung nicht nur strukturell zu etablieren, sondern sie so im kulturellen Substrat abzusichern, dass sie auch in stark diversifizierten, heterogenen und hochdynamisierten Gesellschaften als Deutungs- und Denkgewohnheiten Wurzeln schlagen, d. h. selbst unter Systemdruck nicht vorschnell aufgegeben werden.

²⁰ Rosa, Resonanz (s. Anm. 9), 288. Zur Erläuterung vgl. ebd. 246f.331f.

²¹ Ebd. 285. Zum Folgenden vgl. ebd. 281f.

ken Wertungen, die individuelle Handlungsmotivation, Verstehens- und Deutungsmuster generieren.²²

In einem Resonanzmoment erfährt das Individuum sich in seiner Unvertretbarkeit als Einzelsubjekt mit eigener Stimme sprechend und zugleich in seiner unbedingten Bezogenheit auf ein (personales oder nicht-personales) Gegenüber und als Teil dieser Welt. Dieser Akt des responsiven Kommunizierens, der ein Anderes auf dessen „Eigenfrequenz“²³ zum Schwingen bringt, kann in umgekehrtem Bezogensein durch das Antworten mit *eigener* Stimme als positiv, berührend, bedeutsam, sinnstiftend usw. erlebt werden und wird in der Psychologie als Selbstwirksamkeit beschrieben.²⁴ Resonanzerfahrungen lassen sich so als Erfahrungen verstehen, die in der leiblich engagierten Begegnung und dem kognitiven Abgleich von „normativen Landkarten“ zwischen zwei Polen eine bidirektionale Dynamik entfalten und so eine spezifische Weltbeziehung oder -deutung erzeugen können:²⁵

„Resonanz ist das (momenthafte) Aufscheinen, das Aufleuchten einer Verbindung zur Quelle starker Wertungen in einer überwiegend schweigenden und oftmals repulsiven Welt.“²⁶

Rein formal treffen in Resonanzmomenten folglich zwei unabhängige Wertequellen aufeinander und werden voneinander so zum Schwingen bzw. miteinander in Berührung gebracht, dass diese Berührung es ermöglicht, Selbst- und Weltdeutungen zumindest punktuell und trotz *repulsiver*, d. h. widerständiger, Erfahrungen von Schmerz, Kälte oder Missachtung (an) zu verwandeln und in ein positives Licht zu tauchen.²⁷

²² Vgl. ebd. 225.

²³ Ebd. 284.

²⁴ Zur Einordnung der Resonanz in der Psychotherapie vgl. ebd. 286.

²⁵ Vgl. ebd. 289–295.

²⁶ Ebd. 317.

²⁷ Vgl. ebd. 290f. Damit wird auch deutlich, dass ein Diskurs im Habermasschen Sinne zwar durchaus zu einem Resonanzort werden kann, ein diskursives Setting aber nicht immer zu einer Resonanzerfahrung führt, insofern die Verhandlung von Normfragen nicht immer notwendig auch zu einer persönlichen Identifizierung mit den konsensuellen Ergebnissen führt, d. h. in Diskurskontexten die existenzielle oder mit Rosas Worten „leibliche“ Resonanzerfahrung eher abgeblendet bleibt.

Wichtig ist für eine solche anverwandelnde Weltbeziehung zum einen,²⁸ dass Resonanzerfahrungen ein „unaufhebbares Moment der Unverfügbarkeit innewohnt“²⁹: Das heißt, es kann nicht von vorneherein festgelegt werden, ob ein Weltverhältnis sich zu einem resonanten oder einem repulsiven entwickelt. Auch wenn resonante Beziehungen Beheimatung, Anverwandlung und kreative Entwicklung ermöglichen und für Identitätsentwicklung und intersubjektive Sozialität konstitutiv sind,³⁰ lassen sich weder der resonante Beziehungsmodus noch die entgegenkommende Antwort erzwingen. Rosa versteht Resonanzerfahrungen somit als ein bleibendes, in die Zukunft gerichtetes Versprechen, das die „Ahnung einer tiefen Verbundenheit“³¹ vermittelt. Sie können zwar begünstigt, aber nicht hergestellt werden, erweisen sich als überraschend und flüchtig – auch weil sie sich von beiden Polen der Resonanzverbindung aus entwickeln müssen.³²

Zum anderen handelt es sich bei resonanten Weltbeziehungen nicht um lineare Wechselwirkungen, „in der die Berührung als erzwungene Beeinflussung eine starre, genau vorhersagbare Wirkung erzeugt“³³. Ebenso wenig erfolgt die Antwort des Gegenübers im Sinne eines Einklangs. Vielmehr sind Resonanzbeziehungen gekennzeichnet durch einen *responsiven Gleichklang*, der durch die Kongruenz von authentischem Denken und Fühlen entsteht und über die Verflüssigung von Weltbeziehungen sogar zu einer „Neukartierung der evaluativen Landkarten“³⁴ führen kann.

Ein weiteres Charakteristikum resonanter Weltbeziehungen ist in diesem Zusammenhang, dass in ihnen das Fremde und Andersartige nicht ausgelöscht, sondern in seiner Eigenartigkeit stehen bleibt.

²⁸ Vgl. ebd. 318f.

²⁹ Ebd. 295 [Herv. i. O.].

³⁰ Vgl. dazu ebd. 293.

³¹ Ebd. 317.

³² Vgl. dazu Rosas einleitende Bemerkung: „Ob es zur Ausbildung und Aufrechterhaltung konstitutiver Resonanzachsen kommt oder nicht, hängt zum ersten von den (körperlichen, biographischen, emotionalen, psychischen, emotionalen und sozialen) Disposition des Subjekts, zum zweiten von der institutionellen, kulturellen und kontextuellen sowie auch von der physischen Konfiguration der jeweiligen Weltausschnitte und zum Dritten von der Art der Beziehung zwischen Beiden ab.“ (Ebd. 35)

³³ Ebd. 285.

³⁴ Ebd. 232.

Mehr noch: Rosa stellt heraus, dass Resonanzerfahrungen allererst anheben an

„der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor allem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff der Erwartungen Entziehenden. In der Begegnung mit diesem Fremden setzt dann der dialogische Prozess der – stets partiell bleibenden – Anverwandlung ein, der die Resonanzerfahrung konstituiert“³⁵.

Entsprechend lässt sich sogar sagen, dass die Sensibilität für Resonanzen immer zugleich auch eine Sensibilität für Entfremdungsdynamiken impliziert, die wiederum auch unthematisch die Sehnsucht nach einer anderen Welt(-beziehung) wachrufen können.³⁶ Rosa betont jedoch, dass sich die Annahme, alle Beziehungen und Begegnungen mit der Welt bzw. ihren Erscheinungsformen könnten letztlich in Resonanz gebracht werden, als potenziell gefährlich erweist, „weil sie [...] zu dem totalitären Unterfangen motivieren könnte, alles Nichtresonante, Stumme oder Störende auszuschalten oder auszumerzen“³⁷. Resonanzerfahrungen- und Beziehungen bleiben folglich „sozial prekär“. Selbst dort, wo Resonanzsphären gesellschaftlich, institutionell und kulturell etabliert sind, erinnert Rosa immer wieder daran, dass Resonanzhoffnungen durch strukturelle oder auch intersubjektive Framings unerfüllt bleiben können.³⁸ „[D]er Versuch, instrumentelle Verfügbarkeit und Kontrolle über [die Resonanz] zu gewinnen oder sie gar zu akkumulieren, zu maximieren oder zu optimieren“³⁹, würde theorieimmanent die Möglichkeit einer Weltanverwandlung zerstören. Resonanz und Entfremdung, Anverwandlung und Aneignung stehen folglich in einem komplexen Wechselverhältnis und sind nicht lediglich konträre Größen, die sich gegenseitig ausschließen. Entsprechend verspricht die Resonanzkategorie trotz ihrer analytischen Plausibilität

³⁵ Ebd. 317.

³⁶ Vgl. ebd. 319.

³⁷ Ebd. 294.

³⁸ Vgl. ebd. 294f. Entsprechend sieht auch Rosa, dass das Ressourcenvolumen für die Lebensqualität, d. h. die Frage nach den Voraussetzungen gelingenden Lebens, natürlich auch eine Rolle spielt. Dennoch ist der alleinige Fokus der Sozialwissenschaften auf diese Ressourcen bzw. Fragen der Verteilungsgerechtigkeit irreführend, da sie selbst schon einer spezifischen Funktionslogik entsprechen.

³⁹ Ebd. 295.

keine Garantie für ein gelingendes Leben, sondern zeigt lediglich einen alternativen Weltzugang jenseits eskalatorischer Steigerungslogiken auf. Die Soziologie der Weltbeziehungen ist entsprechend als eine „Kritik der historisch realisierten Resonanzverhältnisse“⁴⁰ und als Gegenfolie zu einem von Steigerungszwängen dominierten Lebensvollzug zu verstehen.

1.1 Resonanzpathologien

Diese Konkretisierungen ermöglichen es nun nicht nur, potenzielle Missverständnisse hinsichtlich der Resonanzmetapher klären zu können, sondern ebenso auch solche Weltbezüge und Verbindungen zu identifizieren, die zwar auf den ersten Blick den kategorialen Merkmalen von Resonanzerfahrungen entsprechen, sich jedoch auf den zweiten als *Resonanzpathologien* herausstellen. Ein erstes Missverständnis legt sich aufgrund der mit Resonanzerfahrungen verbundenen leiblichen Dimensionen nahe. Durch diese Gefühlskomponente, d. h. durch ein sinnliches Affiziert-Werden durch Bilder, Musik oder Berührungen, kann bei Resonanzerfahrungen schnell der Eindruck entstehen, es handle sich alleine oder primär um eine emotionale Kategorie. Im Gegenlicht des skizzierten „Dreiklang[s] aus konvergierenden Bewegungen von Leib, Geist und erfahrbarer Welt“⁴¹ und in Erinnerung an die Resonanzkategorie als Beziehungsmodus sperren sich Resonanzerfahrungen jedoch gegen eine solche Lesart, d. h. gegen eine Verkürzung auf Rührseligkeiten, physisches Wohlbefinden oder Sentimentalität.⁴² Wenn die erwähnte essenzielle Bindung an starke Wertungen fehlt, werden Menschen – zurückgeworfen auf ihre Empfindungen – vereinzelt, sodass keine Konvergenz zwischen zwei gleichberechtigten Polen der Resonanzbeziehung entstehen kann.

Eine Funktion dieses Missverständnisses zeigt sich ebenso in der Verwechslung bzw. *Gleichsetzung von Antwort- mit Echobeziehungen*. In der Ausbildung horizontaler Resonanzachsen erweisen sich die Kontexte von Familie und Freundschaft wie auch die Konzeption demokratischer Politik als potenzielle Resonanzsphären.⁴³ Am Bei-

⁴⁰ Ebd. 36

⁴¹ Ebd. 290.

⁴² Vgl. dazu ebd. 291f.

⁴³ Vgl. dazu ebd. 362f. Bekanntermaßen identifiziert Rosa neben den horizonta-

spiel faschistischer Regime macht Rosa jedoch deutlich, dass die basale bzw. in diesem Fall politische Resonanzsehnsucht – eines Volkes – rhetorisch aufgegriffen und durch Emotionalisierung verstärkt werden kann. So lässt sich die nationalsozialistische Propaganda funktional zwar als fulminante Antwort auf die ersehnte Resonanz verstehen und konstituiert eine geschlossene Resonanzgemeinschaft.⁴⁴ Zugleich ist sie in ihrer Inszenierung auf Überwältigung angelegt, d. h., verhindert das Ausbilden einer eigenen Stimme. Entsprechend torpedieren solche vermeintlichen „Resonanzoasen“⁴⁵ *performativ* die Voraussetzungen für die Ausbildung resonanter Weltbeziehung.⁴⁶ Auch *formallogisch* müssen sich solche politischen Dynamiken als *Resonanzillusion* herausstellen, insofern es sich nicht um eine konvergente Verbindung von zwei unabhängigen Wertequellen handelt, sondern um ein einseitig schwingendes Echo-Ereignis, das, statt Widerspruch zu fördern und zuzulassen, zur totalen Identifizierung auffordert. Mit anderen Worten begegnen sich hier nicht mehr mit je eigener Stimme sprechende Gegenüber als vielmehr sich spiegelnde und in Resonanzoasen inszenierte Klone. Resonanzsehnsucht droht entsprechend also dort in moralische Abgründe zu führen, wo sie in *Echokammern* mündet, d. h., die Eigenständigkeit und Andersartigkeit der möglichen Beziehungspole verkennt und ideologische Gleichschaltung als Resonanzereignis ausgibt.

1.2 Resonanzpathologien als Hinweise für den problematischen Einsatz digitaler Formate

Vor dem Hintergrund dieser kursorischen Einführung in die Grundgedanken der Beschleunigungs- und Resonanzanalysen lässt sich nun auch antizipieren, an welchen Punkten digitale Medien und Formate in (ethische) Probleme führen können. Es lassen sich dabei drei Aspekte herausarbeiten:

len ebenso vertikale (vgl. ebd. 435f.) und diagonale Resonanzachsen (vgl. ebd. 381f.).

⁴⁴ Vgl. dazu ebd. 370f.

⁴⁵ Vgl. dazu ebd. 371.

⁴⁶ Auch auf der inhaltlichen Ebene unterspült die nationalsozialistische Herrschaftsideologie natürlich jegliche Dispositionen zur Ausbildung von Resonanzachsen.

1. Der Aspekt der *Beschleunigung*: Unter dem diagnostischen Fokus kann zunächst einmal festgestellt werden, dass digitale Technologien Kommunikationsprozesse und Abläufe weiter vereinfachen und automatisieren. In diesem Sinne katalysieren sie Beschleunigung sowohl in der Sphäre der Arbeit und Produktion, d. h. auf der diagonalen Resonanzachse,⁴⁷ als auch in zwischenmenschlichen Kontexten, d. h. auf der horizontalen Achse. Positiv gesprochen ermöglichen sie einerseits eine Steigerung der Handlungsepisoden auf einer spezifischen Raum-Zeit-Achse und machen so Unternehmen wie auch Einzelpersonen allererst konkurrenzfähig bzw. erlauben die Teilnahme an relevanten Abläufen, an Informationsdistributionszyklen oder sozialer Interaktion. Andererseits verstärken sie jedoch die Akzelerationsdynamiken in allen Lebensbereichen, d. h., erzeugen mit ihren Möglichkeiten Erwartungs- bzw. Anpassungsdruck. Denn, wer sich nicht anpasst, und dies bedeutet die digitale Transformation mental und technologisch mit zu vollziehen, riskiert abgehängt zu werden. Entsprechend lässt sich festhalten, dass digitale Technologien im Allgemeinen und die Form der Informationsdistribution in digitalen Medien im Besonderen zwar in der beschleunigten Spätmoderne Personen und Institutionen *empowern*, d. h. befähigen, sich zu dynamisieren und zu partizipieren. Zugleich verändern sie die Lebenswelt-Koordinaten massiv, ohne aber die Bedingungen zur Teilnahme am Beschleunigungsspiel zu verändern. Somit drehen sie die Steigerungslogik tendenziell eine Stufe höher und verstetigen doch zugleich die Konkurrenz um Ressourcen bzw. die Etablierung von aneignenden Weltbeziehungen.
2. Diese Ambivalenz zeigt sich auch unter *Resonanzgesichtspunkten*: So lassen sich digitale Technologien, von Smartphones über das Internet bis zu einzelnen Applikationen, einerseits als ortsunabhängige und damit niederschwellige Erweiterung der (persönlichen) Beziehungsmöglichkeiten verstehen. In diesem Sinne haben digitale Medien und Kommunikationsformen den Charakter von Resonanzachsen, die es nicht nur leichter machen, mit anderen in Verbindung zu sein, sondern auch jenseits einer konkreten Welt-Raum-Zeit-Koordinate im virtuellen Raum gesehen und wahr-

⁴⁷ Vgl. ebd. 381f.

genommen zu werden. Andererseits fehlt ihnen jedoch grundlegend, qua Medium, die Möglichkeit einer Leibresonanz.⁴⁸ Mit anderen Worten gilt es den sozialen, räumlichen oder physischen Kontext auszublenden und sich auf das symbolvermittelte und -verarbeitende Kommunizieren zu konzentrieren. Die kognitiven Ressourcen, so kennen es sicher viele spätestens seit dem Pandemie-Lockdown und den zahlreichen Videokonferenzen, werden darauf fokussiert. Auf dem „Preisschild“ dieser Fokussierung, des virtuellen und digitalen Interagierens bzw. der damit einhergehenden Ausblendung physischer Ko-Präsenz, steht für Rosa dabei zum einen eine Verarmung der Beziehungen, insofern keine nachhaltige Inskription ins biografische Gedächtnis erfolgen kann.⁴⁹ Zum anderen entsteht aus dieser Leerstelle eine Zunahme des „online self-disclosure“⁵⁰ als „process of making the self known to other persons“⁵¹ und zugleich ein verstärktes Bedürfnis des Subjekts nach einer stetigen Reaktualisierung der digitalen Weltbeziehungen und -verhältnisse:

„Wir müssen uns in immer kürzeren Abständen über die Zahl unserer Freunde, unsere Wahrnehmbarkeit in der Welt und die Intaktheit unserer SMS- und E-Mail-Kanäle vergewissern und wir fühlen uns vergessen in einer indifferenten Welt, wenn der Strom der Resonanzsignale auch nur vorübergehend abebbt oder gar abreißt.“⁵²

Die psychologischen Studien zu den mit Social Media entstehenden Depressionen scheinen die pathologische Potenz zu bestätigen, zumindest aber die Qualität digitaler Weltbeziehungen infrage zu stellen.⁵³

⁴⁸ Vgl. ebd. 83f.

⁴⁹ Ausführlich dazu vgl. ebd.

⁵⁰ M. Walrave u. a., The State of Online Self-Disclosure In An Era of Commodified Privacy, in: *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research On Cyberspace* 10 (2016) [<https://cyberpsychology.eu/article/view/6181/5530> (Zugriff: 12.10.2021)].

⁵¹ S. M. Jourard, P. Lasakow, Some Factors in Self-disclosure, in: *JASPs* 56 (1958) 91–98, hier: 91.

⁵² Rosa, *Resonanz* (s. Anm. 9), 159.

⁵³ Vgl. dazu u. a. M. Gámez-Guadix, Depressive Symptoms And Problematic Internet Use Among Adolescents. Analysis of The Longitudinal Relationships From The Cognitive-Behavioral Model, in: *Cyberpsychology, Behavior, And Social*

3. Hier kommt nun auch der Aspekt von *Emotionalisierungstendenzen* hinzu: Wenn es notwendig wird, den Kontext und die Umgebungsfaktoren anhaltend auszublenden, um sich auf digitale Resonanzachsen einlassen zu können, dann mündet diese zumindest punktuell in eine erzwungene Entfremdung und damit in den Verlust emotionaler Energie. Der Kompensationsimpuls zu diesem Wegbleiben emotionaler Energie zeigt sich für Rosa dabei zum einen in einer Tendenz zur *Quantifizierung der Antwortqualität*. Das Fehlen der leiblichen Dimension der Begegnung im virtuellen Raum und das Abblenden der analogen Wahrnehmung reduzieren die Qualität der Antwort. Selbst wenn also digitale Resonanzbeziehungen möglich sind, bedeutet die fehlende Qualität auch fehlende Dauerhaftigkeit, die wiederum durch emotionalisierte Inhalte und ebenso die Quantität der Antworten kompensiert werden soll. Soziale Medien und ihre Logiken der schnellen Likes und wahrnehmungsreduzierten Posts entwickeln deshalb in Rosas Augen eine Sogwirkung, d. h., erzeugen addiktive, statt nachhaltige, dauerhafte Beziehungen:

„[D]ie Halbwertszeit der digitalen Resonanzvergewisserung [scheint] umgekehrt propositional zur wachsenden Menge der eingehenden Resonanzsignale zu schrumpfen, was zu einem suchtförmigen, steigerungsorientierten Verhalten führt“⁵⁴.

Zum anderen lässt sich im Gegenlicht der skizzierten Resonanzillusionen, d. h. der problematischen Verwechslung von Antwort mit Echo-Beziehungen, sowie der irreführenden Annahme, Resonanz sei primär ein Gefühlszustand, auch die zunehmende Emotionalisierung selbst problematisieren. Mit anderen Worten ist unter resonanztheoretischen Vorzeichen Skepsis geboten bei Inhalten und einem Modus der Mediennutzung, durch die zugunsten der Gefühlsebene die Sachebene explizit oder implizit abgeblendet wird. Insofern und wenn sich Interagierende dauerhaft nicht als mit je eigener Stimme sprechende, unvertretbare Gegenüber erfahren, sondern vornehmlich als anonymisierte, austauschbare Identische adressiert werden, dann kann sich die feh-

Networking 17 (2014) 714–719; E. J. Wright, K. M. White, P. L. Obst, Facebook False Self-Presentation Behaviors And Negative Mental Health, in: Cyberpsychology, Behavior, And Social Networking 21 (2018) 40–49.

⁵⁴ Rosa, Resonanz (s. Anm. 9), 159.

lende diskursive Auseinandersetzung zu einer Resonanzblockade auswachsen, in deren Vakuum auch ideologische Verzerrungen Wurzeln schlagen können.⁵⁵

Wo also Resonanzsehnsucht und Emotionalisierung aufeinander treffen und zudem eine Identifizierung mit spezifischen Aussagen oder Settings das Fehlen physischer Ko-Präsenz kompensieren soll, werden digitale Medien und Formate zu Echokammern. Auch wenn empirische Studien zeigen, dass Menschen jenseits ihrer Filterblasen surfen, so bleibt offen, wie mit alternativen, d. h. mit von ihrer Meinung abweichenden Informationen verfahren wird. Aus der Psychologie sind unter Stichworten wie *Confirmation Bias* oder *Self-fulfilling Prophecies* Vermeidungs- bzw. Integritäterhaltungsstrategien bekannt,⁵⁶ die nahelegen, dass solche Informationen entweder ignoriert oder in den eigenen Diskursraum getragen und dort durch den entsprechenden Peergroup-Rückhalt verworfen werden. Die smarten Benutzeroberflächen verringern zudem die Widerständigkeit der Welt und vermeiden so zwar auf den ersten Blick Entfremdungserfahrungen, weil diese aber wie gezeigt ebenso wichtig sind für die Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung bzw. die Ausbildung von Resilienzfähigkeit und Selbstwirksamkeitserfahrungen, können sich solche entgegenkommenden Technologien bei Einzelpersonen auf den zweiten Blick negativ auswirken. Unter diesen Vorzeichen, d. h. durch das wahrscheinliche Ausweichen in Echokammern und die technologisch antrainierte Vermeidung von Widerständigkeiten, fehlt im virtuellen – aber letztlich potenziell auch im analogen! – Raum schließlich eine für die Ich-Identitätsentwicklung relevante Auseinandersetzung mit konkreten anderen im Sinne diskursiver Verständigung, mutualer Anerkennungsprozesse und kritischer Selbst-Reflexion.⁵⁷ Anhaltende Entfremdungserfah-

⁵⁵ Jürgen Habermas hat unlängst in einem Beitrag zum Digitalen sein Unbehagen gegenüber digitalen Medien und Diskusräumen zum Ausdruck gebracht und seine Theorie der politischen Öffentlichkeit revidiert. Vgl. J. Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit, in: M. Seeliger, S. Seignani (Hg.), Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? (Leviathan-Sonderband 37) Baden-Baden 2021, 470–500.

⁵⁶ Vgl. im Zusammenhang mit „Gender Bias“ dazu Weber, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft (s. Anm. 17), 213–246.

⁵⁷ Vgl. zur Relevanz der konkreten Anderen für diskursive Verständigungs- und Aushandlungsprozesse: ebd. 335–351.

rungen, aber ebenso das Fehlen jeglicher Entfremdungserfahrung, blockieren die Ausbildung resonanter Weltbeziehungen bzw. die Stabilisierung von Resonanzachsen. In dem Maße, in dem digitale Formate diese Dynamik begünstigen oder verstärken, ist ihre (unkritische) Nutzung ethisch fahrlässig, insofern sie in Zusammenschau mit den Steigerungsimperativen einer sich nur noch dynamisch stabilisierenden Gesellschaft sowohl die Ressourcen gelingender Persönlichkeitsentwicklung als auch die strukturellen Voraussetzungen demokratischer Diskurspraxis zersetzen.⁵⁸

2 Zwischen Distanz und Unmittelbarkeit. Digitale Technik als „symbolische Form“

Nach dem Resonanzbegriff soll nun in einem zweiten Anlauf eine Kategorie ins Spiel gebracht werden, die auf den ersten Blick nicht zur Resonanz zu passen scheint: die Distanz. Einerseits ruft dieser Begriff Assoziationen wie Abstraktion, Sinnleere, Kälte oder Beziehungslosigkeit hervor – alles Begriffe, die im Gegensatz zu dem stehen, was wir bis hier her unter Resonanz gefasst haben. Andererseits scheint Distanz das Wesen der Technik gut beschreiben zu können, sofern mit Technik ein Weltverhältnis gemeint ist, das durch Abstraktion und Verfügbarmachung gekennzeichnet ist. Für ein möglichst umfassendes und präzises analytisches Rahmenkonzept wäre es also nicht nur wichtig, den Begriff Distanz für die Analyse und (ethische) Bewertung der Digitalisierung fruchtbar zu machen, sondern ebenso die scheinbare Widersprüchlichkeit der beiden Kategorien auf formaler Ebene aufzulösen.

Um diesen Ansprüchen gerecht zu werden, ist auch hier ein kurzer Blick auf den theoretischen Entstehungs- und Verwendungskon-

⁵⁸ Vgl. H. Rosa, *Demokratischer Begegnungsraum oder lebensweltliche Filterblase? Resonanztheoretische Überlegungen zum Strukturwandel der Öffentlichkeit im 21. Jahrhundert* in: Seeliger, Seignani (Hg.), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?* (s. Anm. 55), 252–274. Es ist dennoch wichtig zu betonen, dass wir an dieser Stelle bewusst von direkten oder positiven Aussagen über die genauen Koordinaten einer gelingenden Persönlichkeitsentwicklung bzw. eines gelingenden Lebens absehen. Es ist für unsere Zwecke ausreichend anzuzeigen, dass mit der Preisgabe der Ausbildung resonanter Weltbeziehungen auch eine Verödung diskursiver Praxis, wie auch kritischer Selbstreflexion einhergeht.

text hilfreich. Seine Prägung hat der Begriff vor allem in zwei Bereichen gefunden: zum einen in der Literaturästhetik bzw. in der Kulturphilosophie und zum anderen in der Soziologie.⁵⁹ Der nun folgende Versuch, eine Distanztheorie zu konzipieren, schöpft zwar aus beiden Bereichen, konzentriert sich aber auf die kulturtheoretische Perspektive.

2.1 Distanz und Freiheit

Ernst Cassirer (1874–1945) gehörte zweifellos zu den Denkern, die der Kulturphilosophie in ihrem Anfang wesentliche Impulse gegeben haben.⁶⁰ Der Distanz-Begriff spielt in seiner Philosophie eine wichtige Rolle, obwohl er ihn nicht sehr häufig ausdrücklich verwendet. Auch wenn die Ursprünge seines Denkens zunächst in der kantianisch geprägten Erkenntnistheorie liegen, entwickelt Cassirer im Laufe seines wissenschaftlichen Schaffens Immanuel Kants (1724–1804) Ansatz zu einer eigenständigen Kulturphilosophie weiter: Statt die Einheit von Denken und Handeln im einsamen Subjekt jenseits aller materiellen und historischen Vollzüge zu verorten, analysiert er die Vielfalt der sozialen und kulturellen Gestaltungen und sucht in ihnen nach einer strukturierenden Kraft. In allen kulturellen Formen sieht Cassirer dabei einen „Impuls“⁶¹ am Werk, der den Menschen über sich hinaus und zur *Gestaltung* treibt. In diesem Sinne erschafft der Mensch sich seine Welt. Dieser Gedanke erinnert durchaus an Kants Kritik der reinen Vernunft. Cassirer bestimmt diese Kraft nun aber funktionell und rekonstruiert die Welt als Bedingung der Möglichkeit für menschliche Erkenntnis und Handlungsfähigkeit. Mit anderen Worten tritt der Mensch also der Wirklichkeit nicht direkt gegenüber, sondern immer in Vermittlung

⁵⁹ Vgl. J. Schulte-Sasse, Distanz/Distanzlosigkeit, ästhetische, in: HWPh 2 (1972) 267–269, hier: 268. Mit der Literaturästhetik kann man etwa auf Friedrich Schiller (1759–1805) verweisen, der davor gewarnt hat, „mitten im Schmerz den Schmerz [...] besingen“ zu wollen. Der Dichter solle „seine Leidenschaft aus einer milderen Ferne“ anschauen. Wörtliche Zitate aus: F. Schiller, Über Bürgers Gedichte, zit. nach: Schulte-Sasse, Distanz/Distanzlosigkeit (s. Anm. 59), 268.

⁶⁰ Vgl. R. Konersmann, Einleitung, in: ders. (Hg.), Handbuch Kulturphilosophie, Stuttgart 2012, 1–12.

⁶¹ O. Schwemmer, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997, 174.

durch die eigene Sinnaktivität. Was den Menschen zum Menschen macht, ist für Cassirer eben dieser Prozess der Vermittlung bzw. der Symbolisierung. Der Mensch kann entsprechend nicht anders,

„als sich auf die Bedingungen seines Daseins einzustellen. Er lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum. [...] Der Mensch kann der Wirklichkeit nicht mehr unmittelbar gegenüberreten [...]. Statt mit den Dingen hat es der Mensch nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun. So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, dass er nichts sehen oder erkennen kann, ohne dass sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schöbe. Dabei ist in der theoretischen Sphäre die Situation für ihn die gleiche wie in der praktischen. Auch hier lebt er nicht in einer Welt harter Tatsachen und verfolgt nicht unmittelbar seine Bedürfnisse oder Wünsche, sondern vielmehr inmitten imaginärer Emotionen, in Hoffnungen und Ängsten, in Täuschungen und Enttäuschungen, in seinen Phantasien und Träumen.“⁶²

Die kulturellen Produktionen schieben sich gewissermaßen zwischen Subjekt und Welt und vermitteln das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen. Vor diesem Hintergrund aber erweist sich das Sinnverstehen immer schon als spezifiziert, d. h., dass menschliches Handeln und Erkennen den Spuren folgt, die sich in der Menschheitsentwicklung in den verschiedenen Kultur-Formen eingeprägt haben – wobei „seit Cassirer [...] Kultur etwas Indirektes, eine Metapher [ist], die so etwas wie Bedeutung überhaupt erst ermöglicht“⁶³; die „faits culturels“ sind wie ein „Appell, sich ‚etwas dabei zu denken‘ – und wohl auch denken zu *müssen*“⁶⁴. Damit orientieren sie nicht nur jede neue Erfahrung, sondern erweitern letztlich auch den Vernunftbegriff. Entsprechend ist der Mensch in seiner berühmten Formel „nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum*“⁶⁵ definiert, d. h. als das Wesen, das durch Symbol-

⁶² E. Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (PhB 488), Hamburg 1996, 50.

⁶³ R. Konersmann, Kulturphilosophie zur Einführung, Hamburg 2003, 81.

⁶⁴ Ebd. 83 [Herv. i. O.].

⁶⁵ Cassirer, Versuch über den Menschen (s. Anm. 62), 51 [Herv. i. O.].

bildung die Subjekt-Objekt-Differenz vermittelt. Diese Symbolbildung ist damit die prägende, Vielheit erzeugende Kraft und zeigt sich sowohl in primitiven Kulturen als auch in der hochentwickelten Technik, in Wissenschaft, Religion oder Kunst.

Stellt man an dieser Stelle der Symbolphilosophie nun den Fokus noch einmal scharf auf diese Vermittlungsdynamik, nimmt auch der Distanz-Begriff Konturen an: So ist es nämlich die Welt der kulturellen Produktionen, die uns die für unser Aktivwerden nötige Distanz zu den Zusammenhängen verschafft, in denen wir verstrickt sind. Sprache, Mythos, Religion, Kunst oder Wissenschaft sind dabei für Cassirer „symbolische Formen“, die es allererst ermöglichen, sich die Welt „vorzustellen“:

„Alle Erkenntnis der Welt und alles im engeren Sinne ‚geistige‘ Wirken auf die Welt erfordert, daß das Ich die Welt von sich abbrückt, daß es, im Betrachten wie im Tun, eine bestimmte ‚Distanz‘ zu ihr gewinnt.“⁶⁶

Eine solche Distanz vom „unmittelbaren Dasein und vom unmittelbaren Erleben“⁶⁷ ist damit die Voraussetzung geistiger Bewusstheit und Selbsterkenntnis. Ohne Distanznahme wäre eine Verfügung, wäre der für Reflexion und Handlung nötige Spielraum nicht zu gewinnen. Nicht nur ist die Distanznahme damit konstitutiv, um aus der Passivität der Lebensunmittelbarkeit herauszutreten und aktiv Stellung zu nehmen, sondern gewährleistet überhaupt die Entwicklung einer eigenen Stimme, normativer Landkarten und somit die Ausbildung von *Resonanzpolen*. Die Kultur erweist sich so als Medium von Selbstentfaltung und Freiheit. Diese vermittelnde Funktion kann die Kultur wiederum nur erfüllen, wenn sie mit einer gewissen Selbstständigkeit und Eigenwirklichkeit ausgestattet ist und als solche dem Menschen als „zweite Natur“ gegenüberzutreten vermag. Nur dann kann sich der Mensch in seinen Produktionen gleichsam anschauen und erkennen.

Neben dieser kulturtheoretischen Rekonstruktion des Distanz-Gedankens hat Georg Simmel (1858–1918) den Distanz-Begriff

⁶⁶ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Darmstadt 1982, 322.

⁶⁷ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (1923), Darmstadt 1985, 138.

auch für den sozialwissenschaftlichen Diskurs profiliert. Ähnlich wie Cassirer versucht er mithilfe des Begriffs zunächst einen philosophischen Zugang zur Bestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt zu legen. Das geistige Leben beginnt (auch) bei ihm in einem Zustand der Unmittelbarkeit, der Indifferenz.⁶⁸ Erst wenn sich das Bewusstsein von diesem Zustand lösen, d. h. auf Distanz gehen kann, wird Erkenntnis möglich. Bei Simmel geht dieser Prozess mit einer „Dämpfung der Affekte“ oder mit „Affektregulation“ einher.⁶⁹ Kultur bedeutet auch für ihn damit eine Vermittlung oder Synthese von subjektiver Entwicklung und objektiven geistigen Werten und Werken; zwischen beiden Polen entspinnt sich eine Wechselwirkung, die durch Distanz erst möglich wird. In diesem Sinne können sich erst entlang dieser Distanznahme überhaupt Resonanzbeziehungen etablieren, in denen der Einzelne dann sowohl als Schöpfer als auch als Geschöpf oder Betroffener dieses Prozesses begreifbar wird.

Anders als Cassirer nutzt Simmel den Begriff auch, um die Gesellschaft zu analysieren, und prägt ihm so eine normative Tiefenschärfe ein: In seiner berühmten „Tragödiendiagnose“⁷⁰ gibt er zu bedenken, dass sich im Kulturprozess die Wechselwirkung zwischen den sozialen Akteuren immer mehr aufbaut und verdichtet, gleichsam jedoch – durch die damit ebenso zunehmende Distanz zur Welt – immer unpersönlicher zu werden scheint. Um eine Tragödie handelt es sich für ihn nun deshalb, weil sich dieser Prozess als zutiefst ambivalent darstellt, d. h., zwar durch ihn Freiheit vermittelt wird, dieser Vermittlungsvorgang zugleich aber immer in der Gefahr steht, in Zwang umzuschlagen – je länger er läuft, um so wahrscheinlicher. Individuelles Subjekt und objektive Dingwelt fallen immer weiter auseinander; die subjektive Kultivierung schafft die ob-

⁶⁸ Übrigens stehen er und Cassirer mit dieser Vorstellung ganz im Kontext der einschlägigen anthropologischen Paradigmen, wie sie von Helmuth Plessner (1892–1985), Arnold Gehlen (1904–1976) und Max Scheler (1874–1928) entworfen worden sind.

⁶⁹ Wörtliche Zitate aus: J. Schultz, S. Sello, Distanz, in: H.-P. Müller, T. Reitz (Hg.), *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität* (Stw 2251), Berlin 2018, 166–172, hier: 168.

⁷⁰ Vgl. zur Formulierung und zum folgenden Gedanken: G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in: ders., *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays* (Wagenbach Taschenbuch 324), Berlin 1998, 195–219.

jektiven Dingwelten, die sich schließlich von ihren Schöpfer(inne)n entfremden und sie in das schon von Max Weber (1864–1920) problematisierte „Gehäuse der Hörigkeit“ zwingen. Dieses „tragische“ Wechselgeschehen kann man in allen Lebensbereichen beobachten – je umfassender, differenzierter und spezialisierter eine Beteiligung an der Herstellung der Kulturprodukte im Zuge der Moderne wird, desto entleerter, weniger Seele ist schließlich in ihm enthalten. Entsprechend trägt die Eröffnung von Freiheitsspielräumen den Preis der Abstraktion und Ent-Subjektivierung der Verhältnisse in sich – bis zu dem Punkt, an dem die Freiheit eröffnende Distanznahme in eine umfassende Entfremdung des Menschen umschlägt.

2.2 Unmittelbarkeiten – Digitalisierung und ihre „Pathologien“

Für das Verständnis und für die Bewertung der Digitalisierung sind diese Bestimmungen zum einen deshalb so bemerkenswert, weil sie die Technik als symbolische Form zu reformulieren erlauben und entlang des Distanz-Begriffs zum anderen eine normative Problemfokussierung digitaler Technik ermöglichen: Für Cassirer und auch für Simmel ist Technik grundsätzlich nicht als abgegrenzter Gegenstand, als fertiges Produkt mit Rädern und Kabeln zu verstehen, sondern als Vorgang oder Handlung, als Prozess des Bewirkens, als Sinnstiftung, in dem sich Selbstentfaltung und Freiheit zu vollziehen vermögen.⁷¹ Entscheidend ist auch hier die funktionale Perspektive, d. h. die Vermittlungsrolle der Technik, die Formung geistiger Energie, die Verknüpfung von geistigem Bedeutungsgehalt und sinnlichem Zeichen.⁷²

⁷¹ Vgl. Nassehi, *Muster* (s. Anm. 8), 197f., der auf Cassirer verweist. Für Cassirer „existiert“ Freiheit nur in der Möglichkeitsform, als Option; man besitzt sie nicht, sie hat insofern keinen festen Ort. Zugleich existiert sie nur konkret, vermittelt; sie schwebt nicht im luftleeren Raum, sie muss geschaffen werden. Vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt a. M. 1985, 376.

⁷² Vgl. E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (1921–1922), in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1983, 171–200, hier: 175.

„Jedes neue Werkzeug, das der Mensch findet, bedeutet demgemäß einen neuen Schritt, nicht nur zur Formung der Außenwelt, sondern zur Formierung des Selbstbewußtseins.“⁷³

Die Technik wird, wie alle kulturellen Formen, als eine Art und Weise verstanden, den menschlichen Empfindungen und Gedanken Ausdruck zu verleihen und so den Handlungsspielraum zu erweitern.

Für die Beurteilung der Digitalisierung ergibt sich aus der kultur- oder symboltheoretischen Betrachtung der Technik nun zunächst, dass auch digitale Technik als Mittlerin von Selbstentfaltung und Freiheit fungiert. Im Gegenlicht der von Simmel problematisierten Ent-Subjektivierung tritt mit der Fortentwicklung digitaler Technologien unter den Stichworten der Wiederholbarkeit, Reproduzierbarkeit und Regelhaftigkeit zugleich aber auch ihr ambivalenter Charakter zutage: Insofern sich darin die DNA digitaler Technik zeigt, entfernt sie sich immer mehr vom Gestaltungswillen des Menschen. Mit der Digitalisierung und der durch künstliche Intelligenz, Algorithmisierung und *Deep-Learning*-Systeme ermöglichten Automatisierung, erreicht dieser Prozess eine neue Stufe: Das Verhältnis von Subjekt und Welt wird derart umgeformt, dass die Welt immer weiter vom Subjekt wegrückt; die „Strömung von Subjekten durch Objekte zu Subjekten“⁷⁴ kommt zum Erliegen. Der Philosoph Luciano Floridi bemerkt in diesem Zusammenhang, dass im Laufe der Zeit immer mehr Vermittlungsglieder in das Mensch-Natur-Verhältnis eingefügt wurden.⁷⁵ Mit der Digitalisierung erreicht diese Kette von Vermittlungsgliedern schließlich deshalb eine neue Qualität, weil es die Technik nunmehr mit sich selbst zu tun hat: Im Internet of Things (IoT) koordinieren sich die Geräte unsichtbar untereinander, tauschen sich die Dinge ohne einen direkten menschlichen Einfluss aus. Und auch digitale Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) erschöpfen durch KI und algorithmisierte Interessen-Filter die aktive Gestaltungskraft des Menschen. Dann

⁷³ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken (1924), Darmstadt 1977, 258.

⁷⁴ Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur (s. Anm. 70), 211.

⁷⁵ Vgl. L. Floridi, Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert, Berlin 2015.

aber wird die digitale Welt, symboltheoretisch ausgedrückt, zum bloßen Zeichen – ohne Resonanz, abstrakt, bedeutungsleer.⁷⁶

Unter diesen Vorzeichen entsteht dabei insgesamt also eine eigentümliche *Passivierung* des Menschen: In dem Moment, in dem das individuelle Subjekt sich nämlich diesem Sog hingibt, lässt es sich auf eine vorformatierte und vorsortierte Welt ein und beginnt diese sinnneutral zu deuten. Dann aber kann keine (Reflexions-)Distanz mehr aufgebaut werden und das Subjekt degeneriert zum „funktional gesteuerten Rollenoktroi“⁷⁷. Der damit erwachende Sachzwang regiert das Verhältnis von Subjekt und Objekt bis zu einem Punkt, an dem die kulturelle Synthese von subjektiver Entwicklung und objektivem geistigen Wert zugunsten der reinen Sachwelt zu zerbrechen droht.⁷⁸ Das pathologische Moment entsteht in dieser Spannung, auf deren einen Seite der Zugriff auf die Technologie und die Partizipation an ihr immer wichtiger wird, auf deren anderen Seite die Digitalisierung jedoch als unausweichliches Schicksal erscheint, dem man sich nur fügen kann. Reflexion reduziert sich damit auf den Nachvollzug vorgegebener, technisch inszenierter Verhaltensschablonen. Distanz wird in der Komplexität und Undurchsichtigkeit der Vermittlungsglieder überdehnt und führt schließlich zum Bruch – mit der Folge, dass sich die Betroffenen ausgeliefert fühlen, in ihrem (Nicht-)Handeln und Denken jedoch zugleich die Logik dieser Prozesse verstetigen.

Ein zweites pathologisches Moment zeigt sich neben der skizzierten Passivierung nun interessanter Weise in einer ebenso durch digitale Technik entstehenden (vermeintlichen) *Aktivierung* des Menschen. So ermöglicht die Nutzung digitaler Medien und Formate von Facebook bis Twitter eine von sozialem Status und Ort unab-

⁷⁶ Gemeint sind Menschen, „die nur zu gut hören und sprechen, die aber nichts mehr fühlen“; sie sind „vorzüglich durchinstrumentalisiert von der Arbeitstauglichkeit bis zur sexuellen Leistungsfähigkeit“. So klingt es aus der Perspektive einer gesellschaftskritischen Relecture der Psychoanalyse. Wörtliche Zitate aus: A. Lorenzer, Variationen zum Thema „Wer nicht hören will, muß fühlen“, in: E. H. Englert (Hg.), *Die Verarmung der Psyche*. Igor A. Caruso zum 65. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1979, 102–119, hier: 118. Zu Beispielen der IKT vgl. Floridi, *Die 4. Revolution* (s. Anm. 75), 7.

⁷⁷ A. Nassehi, G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989, 229.292.

⁷⁸ Vgl. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (s. Anm. 70), 206.

hängige Partizipation und vergrößert den sozialen Raum. Beteiligte sehen sich also keineswegs als passiv oder hilflos angesichts der Komplexität, sondern erfahren sich als aktiv Teilnehmende, die sich in sozialen Netzwerken für Themen engagieren und wie in einem Flow emotionalisiert werden. Aber auch diese Aktivierung erweist sich auf den zweiten Blick als problematisch, weil die vermeintlichen Freiheitsspielräume entgegen der Selbstwahrnehmung der Beteiligten durch unbemerkte Vorsortierungen verklebt werden. Der Schweizer Kultur- und Medienwissenschaftler Felix Stalder zitiert in diesem Zusammenhang den Soziologen Zygmunt Baumann (1925–2017) treffend: „Die Freiheit kommt, wenn sie irrelevant geworden ist.“⁷⁹

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt kippt an dieser Stelle also in die entgegengesetzte Richtung: Die beiden Pole rücken nicht immer weiter auseinander, sondern ganz nah zusammen. So sind Benutzeroberflächen häufig auf Unmittelbarkeit ausgelegt, d. h., sie sorgen dafür, dass die digitalen Techniken „niederschwellig“ funktionieren (Ästhetisierung) und wir sorglos und intuitiv mit der Technik umgehen – ohne anspruchsvolle reflexive und kognitive Praktiken, die besondere Aufmerksamkeit und Mühe verlangen.⁸⁰ Dann aber dominieren Reiz-Reaktions-Reflexe, sodass nicht zu Unrecht von einem „Daten-Behaviorismus“ die Rede ist.⁸¹ Unter diesen Vorzeichen wird die Technik schließlich kaum noch als solche erlebt und der Computer wird „quasimagisch“⁸² aufgeladen. Es hat den Anschein, als zöge die digitale Technik den Menschen, der es mit ihr zu tun bekommt, in ihren Bann – als führte sie zu einer neuen, jetzt technisch hergestellten Unmittelbarkeit. Aufwendiges Programmieren wird ersetzt durch einfache Klicks, die Benutzeroberfläche spricht und provoziert zur Projektion von Gefühlen; einfühlsame Technik wird konstruiert⁸³ und die Mensch-Maschine-Interaktion

⁷⁹ F. Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 241.

⁸⁰ Vgl. Nassehi, *Muster* (s. Anm. 8), 283.

⁸¹ Vgl. Stalder, *Kultur der Digitalität* (s. Anm. 79), 199.

⁸² Ebd. 202.

⁸³ Vgl. U. Schnabel, *Die Vermessung der Gefühle*, in: *Die Zeit* vom 13. Oktober 2016, 37f. Auch diese Eigenart moderner digitaler Technik erinnert an eine uralte menschliche Eigenheit, nämlich Gefühle in Andere – ob Menschen, Tiere, Gegenstände – hineinzuprojizieren.

erfolgt durch ein Wischen, Berühren, Beschwören: „Wir bewegen uns von ‚Ich klicke hier‘ hin zu ‚Ich rede mit dir‘.“⁸⁴

In der intuitiven Nutzung, der leichten Partizipation und der unmittelbaren Kommunikation mit den Geräten, löst sich schließlich sukzessive die Differenz zwischen virtueller und realer Welt, zwischen Subjekt und Objekt auf. Damit aber fehlt die notwendige Distanz, um die Prozesse, Möglichkeiten und auch Schattenseiten (kritisch) reflektieren zu können. Aus symboltheoretischer Perspektive münden digitale IKTs und Formate folglich dort in ethische Probleme, wo Distanz verschwindet und die digitale Welt zum Klischee wird.⁸⁵ Nicht nur liegt dann nämlich die Gefahr nahe,

„dass das algorithmisch bestimmte Verhalten von Software-Agenten mit absichtsvollem Handeln von Menschen, dass die maschinelle Welt der Algorithmen und kontextfreien Daten mit der sozialen Welt von kontextabhängigen Bedeutungen, von Reflexion und Intentionalität menschlichen Handelns verwechselt wird“⁸⁶.

Als ebenso ethisch problematisch stellt sich die Tatsache dar, dass trotz der scheinbaren Freiwilligkeit der Nutzung und ohne die Möglichkeit der Distanznahme zum (sozialen) Medium, letztlich Freiheit und Gestaltung ad absurdum geführt werden. Denn auch wenn die Algorithmen nicht einfach an die Stelle menschlicher Akteur(inn)e(n) treten, so wird die Welt in der digitalen Form nicht „repräsentiert“, „sie wird für jeden User eigens generiert und anschließend präsentiert“⁸⁷. In dieser mit der Präsentation und abgestimmten Inszenierung einhergehenden Vereinzelung droht sich schließlich ein eigentümlicher Rückfall, ein Rückfall in den Mythos: An die Stelle der Reflexionsdistanz tritt Gefühlsdominanz, treten die Hingabe an magische Riten, an eine Macht der Bilder, eine intuitive Verbindung von allem mit allem. Der Mensch des Mythos sieht sich einer Welt gegen-

⁸⁴ E. Kühl, Oh mein Bot!, in: <http://www.zeit.de/digital/internet/2016-09/kuenstliche-intelligenz-chatsbots-dialogsysteme-kommunikation> (Zugriff: 10.2.2022).

⁸⁵ Vgl. G. Wilhelms, Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie religiöser Sozialisation, Stuttgart 1991, 118f.

⁸⁶ P. Brödnert, Industrie 4.0 und Big Data – wirklich ein neuer Technologieschub? in: H. Hirsch-Kreinsen, P. Ittermann, J. Niehaus (Hg.), Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen, Baden-Baden 2015, 231–250, hier: 241.

⁸⁷ Stalder, Kultur der Digitalität (s. Anm. 79), 189.

über, die er nicht durchschauen, die er nur beschwören kann; er sieht sich einer Welt gegenüber, in der alles beseelt ist, ein Eigenleben führt. Der Mensch des Mythos ist durch Gebräuche und Überlieferungen zwar gehemmt. Allerdings werden „[d]iese Fesseln [...] von ihm als natürliche Sache hingenommen“⁸⁸ und in der unreflektierten Nutzung bestätigt und verstärkt. Auch die vermeintliche Aktivierung entpuppt sich durch die spezifische Form und Automatisierungsprozesse digitaler Technologien somit als potenziell pathologisch, insofern in der Unmittelbarkeit Distanznahme erschwert und so kritische Unterscheidung, Urteilskraft, und individuelle Verantwortung geschwächt werden.⁸⁹

Wie diese beiden Pathologieformen – Abstraktion und Unmittelbarkeit – aufeinander zurückwirken können, lässt sich mit dem Münchener Soziologen Armin Nassehi wenigstens andeuten. Er sieht in der digitalen Technik zunächst nichts anderes als eine konsequente Fortführung der Logik funktionaler Differenzierung:

„Die moderne Gesellschaft *technisiert* sich selbst in Form der Codierung ihrer Funktionssysteme, vereinfacht dadurch Anschlüsse und macht sich von Konsens unabhängig.“⁹⁰

Ihr Gelingen erzeugt dabei jedoch einen eigentümlichen „Zugzwang“ – „wenn es läuft, dann läuft es“⁹¹. Nassehi scheint damit auf die Variante des Subjekt-Welt-Verhältnisses anzuspielen, die den Einzelnen keinen Zugriff auf die digitale Technik mehr erlaubt. Dabei ist es gerade der systemisch geprägte „Sog der Einfachheit“⁹², der die Nutzung der Technik nicht nur „kognitiv anspruchslos“⁹³ macht, sondern auch zu einer Emotionalisierung und neuen Unmittelbarkeit führt, die das Subjekt-Welt-Verhältnis zusammenfallen lässt. System-Abstraktion kippt um in Unmittelbarkeit und reproduziert sich in ihr, weil sie den Einzelnen in der Passivität festhält.

⁸⁸ Cassirer, *Der Mythos des Staates* (s. Anm. 71), 372.

⁸⁹ Vgl. ebd. 371.

⁹⁰ Nassehi, *Muster* (s. Anm. 8), 206.

⁹¹ Ebd. 207.

⁹² Ebd. 225.

⁹³ Ebd. 208; vgl. dazu auch ebd. 263f.: „Das Funktionieren schaltet alle Zweifel aus“; „das Funktionieren schaltet das Rasonieren über Technik aus.“

Digitale Technologien erweisen sich also aus *symboltheoretischer* Perspektive immer dann als ethisch verdächtig, wenn sie die Distanznahme von Subjekt zur Welt massiv verändern. Weil digitale Formate mit eben dieser Distanzierungsfähigkeit spielen und auf Unmittelbarkeit setzen, katalysieren sie solche Veränderungen funktionsimmanent. Die Pathologizität zeigt sich vor diesem Hintergrund zum einen entlang des mit dem umfassenden Einsatz und der technologischen Autarkie einhergehenden Sachzwangs, der den Menschen in eine Passivierung versetzt und seine Freiheit paralyisiert in der scheinbaren Unmöglichkeit, eine alternative Techniknutzung zu finden. Zum anderen bestätigt sich eine solche Veränderung aber auch in einer mit digitalen Technologien einhergehenden Aktivierung. Solange diese nämlich eingepasst wird in eine Unmittelbarkeit inszenierende, Algorithmen gesteuerte Nutzeroberfläche, erweist sie sich nicht als Funktion von Freiheit, sondern als Manipulation. Mit einer solchen Auflösung von Distanznahme und kritischem Selbstbezug wird dann auch verständlich, wie Algorithmen als Machtinstrumente funktionieren und Menschen unbemerkt beeinflussen können – obwohl sie sich in der virtuellen Welt nicht selten als besonders selbstbestimmt erleben. Deshalb ist Floridi zuzustimmen, wenn er, auf Michel Foucault (1926–1984) anspielend, warnt:

„[Die IKT] sind die mächtigsten *Technologien des Selbst*, denen wir je ausgesetzt waren. Wir sind gut beraten, vorsichtig mit ihnen umzugehen, da sie die Kontexte und Praktiken, durch die und in denen wir uns selbst formen, signifikant verändern.“⁹⁴

Vor dem Hintergrund dieser Erläuterungen wird schließlich auch deutlich, dass die Kategorien der Resonanz und Distanz sich keinesfalls widersprechen, sondern ein für Freiheit und Verantwortung konstitutives Weltverhältnis von je unterschiedlichen, sogar komplexen Perspektiven in den Blick zu nehmen versuchen. Im nächsten Beitrag sollen die hier formulierten Grundgedanken nun als normative Schablone auf den Einsatz und die Nutzung digitaler IKTs in der pastoralen Praxis angelegt und konkretisiert werden.

⁹⁴ Floridi, Die 4. Revolution (s. Anm. 75), 87.

Kirche in der Digitalisierungsfalle?

Über Emotionalisierung und religiöse Kommunikation

Anne Weber / Günter Wilhelms

Mithilfe der Kategorien Resonanz und Distanz waren im letzten Beitrag analytische Zugänge gelegt worden, um digitale Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) auf ethische Probleme hin durchsichtig zu machen, d. h. konkret, die Nutzung digitaler Formate ethisch einzuordnen.

Unter *resonanztheoretischen* Vorzeichen hat sich entlang dieser Problemfokussierung gezeigt, dass digitale Medien bzw. deren Nutzung dort in eine ethisch anzufragende Praxis führen, wo

- sich deren grundsätzliches Resonanzpotenzial durch eine übersteigerte und alleinige Nutzung verflüchtigt,
- sie zur dauerhaften Ablendung leiblicher Ko-Präsenz anhalten, d. h. in einer Resonanzvergewisserungsschleife Sogwirkung erzeugen oder
- sie durch die Koinzidierung von Resonanz mit Gleichklang in Echokammern münden.

Ihre Ambivalenz ist auch dadurch deutlich geworden, dass sie die eskalatorische Dynamisierungsspirale nicht durchbrechen, sondern deren inhärente Steigerungslogik verstetigen und bis in die Poren mikrosozialer Vergesellschaftung tragen. In der durch Algorithmen gesteuerten Vereinzelung werden Resonanzbeziehungen zunehmend unwahrscheinlicher, sodass auch auf dieser Ebene potenzielle Resonanz-Settings im virtuellen Raum kompromittiert werden. Insofern sich zudem durch *Filter Bubble Communities* dabei vornehmlich Echobeziehungen einstellen, drohen entlang dieser kommunikativen Einbahnstraßen auch in der politisch-öffentlichen Sphäre diskursive Entscheidungs- und Orientierungsprozesse unterspült zu werden. Ohne kritische Korrektive, d. h. ohne eine selbstkritische, argumentative Auseinandersetzung verstetigen sich diese Echobeziehungen und münden in eine „zu Gefallen oder Missfallen abgerüstete Öffentlichkeit“, ¹ die schließlich

¹ Vgl. zur Kritik: J. Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit, in: M. Seeliger, S. Sevigiani

auch die strukturellen Ermöglichungsbedingungen demokratisch-deliberativer Sozialintegration und Reproduktion anfragt.

Aus *distanztheoretischer* Perspektive wiederum sind die digitalen IKT ethisch verdächtig, weil sie das Subjekt-Welt-Verhältnis auf zweifache Weise „pathologisieren“ können:

- indem sich diese Technologien dem Gestaltungswillen des Menschen immer mehr entziehen und so zunehmend als unkontrollierbarer Sachzwang erlebt werden;
- indem digitale Technologien die Differenz zwischen Subjekt und Welt immer mehr auflösen. Dann scheinen sie Selbstbestimmung und Freiheit zu versprechen, die sich aber bei näherem Hinsehen als Schein entlarven lassen. Die digitalen Medien ziehen den Einzelnen in ihren Bann.

Beide Verhältnisse sind deshalb ethisch problematisch, weil sie die für Handlungsfreiheit notwendige Distanz entweder auflösen oder zu weit dehnen. Beide Male kommt die durch Distanz erst ermöglichte Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt zum Erliegen, wird also das Mensch-Welt-Verhältnis durch die Technologie so inszeniert oder geformt, dass keine Stellungnahme mehr möglich ist. Die folgenden Überlegungen nehmen vor allem die zweite Variante in den Blick, d. h. die Inszenierung von Unmittelbarkeit und die Etablierung von Reiz-Reaktions-Mechanismen. Sie ist durch Emotionalisierung gekennzeichnet.

Sicher ist zu bedenken, dass hier Extreme gezeichnet werden. Die Schlussfolgerung, dass die individuellen Subjekte sich in der Nutzung digitaler IKT gänzlich auflösen oder verlieren könnten, ginge zu weit. Dennoch zeigt sich bereits an dieser Stelle, dass die unreflektierte Nutzung und ein voreiliges Einstimmen in den Lobgesang auf digitale Technologien bzw. die digitale Transformation, aus ethischer Sicht problematisch sind. Darin konvergieren unsere Einschätzungen nun durchaus mit gegenwärtigen soziologischen Problematisierungen der Digitalisierung als Katalysatorin oder Indikatorin einer „Postdemokratie“², einem „Ende des kommunikativen Handelns“³,

(Hg.), Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? (Leviathan-Sonderband 37), Baden-Baden 2021, 470–500, hier: 498.

² F. Stalder, Kultur der Digitalität, Berlin ²2017, 206f.

³ Vgl. die Abhandlung über digitale Rationalität: B.-C. Han, Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns, Berlin 2013.

einer „smarten Diktatur“⁴ oder einer „vermachteten Öffentlichkeit“⁵. Dennoch hoffen wir mit unserer Analyse nicht alleine die Schattenseiten digitaler Technologien aufzuzeigen, sondern im Gegenlicht resonanter Weltbeziehungen und für den Zivilisationsprozess notwendiger Distanznahme außerdem Impulse für einen ethisch verantworteten Einsatz digitaler Formate und Medien vermitteln und dadurch auch ihre Chancen realistisch einschätzen zu können.

Für den folgenden Beitrag soll neben den eher allgemein formulierten Risiken nun ein spezifischer Anwendungsbereich kritisch in den Blick genommen werden. Es gilt den herausgearbeiteten Analyserahmen exemplarisch auf den Einsatz digitaler IKTs in der pastoralen Praxis anzuwenden. Unsere These lautet, dass die strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Form religiöser Kommunikation und Symbolik und der Funktionslogik digitaler Formate bzw. der Art und Weise, wie in digitalen Medien Emotionen affiziert werden, die Gefahr pathologischer Nutzung – weitgehend unbemerkt! – erhöht. Weil diese These voraussetzungsreich ist, sollen ihre Prämissen in einzelnen Schritten erläutert werden. In einem ersten Schritt gilt es die Besonderheiten religiöser Kommunikation und Symbolik herauszuarbeiten (1), um daran anschließend den *Emotional Turn* in den digitalen Medien nachzuzeichnen (2). Auch wenn diese Entwicklung nicht von vornherein als ethisch verdächtig eingeschätzt werden muss, ändert sich dies im Zusammenspiel der Funktionslogik digitaler Formate und der Besonderheit religiöse Kommunikation. Entsprechend gilt es in einem dritten Schritt diese Dynamik entlang unserer vorgestellten Kategorien systematisch auszuleuchten und zu problematisieren (3). In einem Ausblick soll die Kritik schließlich dazu dienen, Anknüpfungspunkte für einen souveränen und ethisch differenzierten Umgang mit digitalen Formaten und Medien in der pastoralen Praxis wenigstens anzudeuten (4).

⁴ Zum gleichnamigen Buch: H. Welzer, Die smarte Diktatur. Der Angriff auf unsere Freiheit, Frankfurt a. M. 2016.

⁵ Vgl. dazu abermals: Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit (s. Anm. 1).

1 Religiöse Kommunikation und moderne Gesellschaft

Das Schicksal von Religion und Kirche waren in der modernen Gesellschaft schon immer Gegenstand kulturtheoretischer und soziologischer Reflexionsbemühungen – übrigens gar nicht selten verbunden mit viel Sympathie für einen im Schwinden begriffenen Lebensbereich. Das gilt bis heute. Ein Beispiel für diese Dynamik ist in den Arbeiten und der Einschätzung des systemtheoretisch orientierten Münchener Soziologen Armin Nassehi zu finden. Noch im Jahre 2007 glaubte er eine „Wiederkehr des Religiösen“ beobachten zu können und zwar als eine „Wiederkehr ritueller Formen“.⁶ Ob durch die mediale Sichtbarkeit, durch Inszenierung, die Macht der Bilder oder in einer Geste – unter Ritual versteht er einen Inhalt oder eine Praxis, die sich selbst erklärt und ein menschliches Gefühl oder ganze Gefühlsräume anspricht. In diesem Sinne sind Rituale und religiöse Symbole im Allgemeinen etwas, das sich diskursiver Analyse zunächst sperrt, insofern man Gefühle gerade nicht „argumentativ in die Schranken weisen kann“⁷, aber auch weil sich eine unbedingte Wirklichkeit im Bedingten nur andeutungsweise und schleppend artikulieren lässt. In der katholischen Tradition sind im Laufe der Jahrhunderte auch deshalb beeindruckende Bild- und Symbolwelten entstanden, die in Verweiszusammenhängen und gefühlsaffizierenden Bildern der göttlichen Gegenwart auf die Spur zu kommen suchen.

Über Nassehis These von einer „Wiederkehr des Religiösen“ und einer „Wiederkehr ritueller Formen“ und des „Katholischen“ kann

⁶ Wörtliche Zitate aus: A. Nassehi, Warum die Welt katholisch wird. Nicht in der Botschaft, sondern in ihrer Unbestimmbarkeit liegt die Kraft der Religion, in: Die Zeit vom 12. April 2007. Dass Nassehi den christlichen Glauben und seine Sozialformen nur auf die „Modernitätskompatibilität“ abprüft, bedeutet sicher eine Einschränkung der Perspektive. Den Inhalt blendet er bewusst aus.

⁷ A. Nassehi, Die gebaute Präsenz der Kirchen und die soziale Präsenz des Religiösen. Überlegungen zu einem modernen Spannungsfeld, in: EKD-Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart (Hg.), 28. Evangelischer Kirchbautag, 9. bis 12. Oktober, München 2014. Evangelisch präsent – Kirche gestalten für die Stadt. Dokumentation (KBI 9), Marburg 2016, 43–60, hier: 57. Grundsätzlich bringt Nassehi diese Bedeutung des Rituals mit der typisch modernen Konzentration auf die Form und die Nachordnung weltanschaulicher Fragen in Verbindung.

man füglich streiten. Darum geht es uns nicht. Mit Nassehi soll vielmehr daran erinnert werden, dass die religiöse Kommunikation durch eine besondere, nämlich bildhafte Form gekennzeichnet ist und dass diese besondere Form durchaus als „modernitätskompatibel“ – nicht zu verwechseln mit affirmativ – eingeschätzt werden kann.⁸

Der besondere Charakter religiöser Kommunikation in der modernen Gesellschaft war schon vor fast 50 Jahren Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen. So haben etwa der Soziologe und Kulturtheoretiker Alfred Lorenzer (1922–2002) und der Ethnologe Claude Lévi-Strauss (1908–2009) heftige Kritik an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) geübt und den Konzilsvätern vorgeworfen, eine systematische Zerstörung der sinnlich-bildhaften Symbolsysteme und eine Verarmung des Rituals betrieben zu haben.⁹ Vor allem Lorenzer war es, der daran erinnert hat, dass mit der Reformation und der Aufklärung ein emanzipativer Prozess auf den Weg gebracht worden ist, der in einem Rationalisierungsschub einerseits zwar dabei geholfen hat, das abendländische Christentum in die Moderne zu führen, aber gleichzeitig und andererseits einer „Entästhetisierung“ und Entsinnlichung der Religion Vorschub geleistet hat. Mit dieser rationalistischen Engführung religiöser Sprache, so lautet die These, geht die Möglichkeit verloren, Unsagbares, Unbedingtes adressieren zu können.¹⁰

Der Zugriff einer alles normierenden und vereinnahmenden Aufklärungsvernunft reicht so, mitsamt ihrer Dialektik, bis in die religiösen Symbolwelten und Rituale und löst diese als Orte des Unsagbaren auf. Sucht Nassehi etwas zurückhaltender nach der „Modernitätskompatibilität“ von Religion und Kirche, glaubten Lorenzer und Lévi-Strauss in der „Bildhaftigkeit“ von Religion und Kirche Ausdrucksmöglichkeiten für das gesellschaftlich Nicht-Sanktionierte zu finden, ein Sinnsystem, das der herrschenden Ordnung zu widerstehen ver-

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. G. Wilhelms, *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie religiöser Sozialisation*, Stuttgart 1991.

¹⁰ Vgl. A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Fischer Wissenschaft 7340), Frankfurt a. M. 1984; C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*, hg. von A. Reif (Edition Suhrkamp 1027), Frankfurt a. M. 1980, bes. 275–283.

mag und deshalb als Vermittler von Selbstentfaltung und Freiheit taugt; darin sahen sie die besondere Bedeutung religiöser Symbole und Rituale für die moderne Gesellschaft. Am Beispiel des Rituals fasst Lorenzer die Funktion religiöser Kommunikationsformen so zusammen:

„1. Sie beziehen Lebenssituationen ein, die sprachlich nicht sagbar sind, weil sie dem herrschenden Normen- und Wertsystem widersprechen. 2. Sie können darauf zielen, das ‚Sagbare‘ zu ergänzen um jene reichhaltigen Momente, die nur im sinnlich konkreten Eindruck abgebildet werden können. Es geht um die nicht-sprachliche ‚Sprache‘ der ästhetischen Kulturprovinzen, die nur ein rationalistisch abgestorbener Instrumentalismus für entbehrlich halten kann. 3. Es geht auch um die Bereiche des Niemals-Sagbaren. Um die Konfrontation mit den ‚ersten und letzten Dingen‘ des Lebens [...], die von den verschiedenen Religionen [...] thematisiert werden – aber doch niemals mit dem Ziel, sie voll und ganz dem ‚Sagbaren‘ eingliedern und mit den Kalkülen unserer Welterfahrung verrechnen zu können.“¹¹

Vor dem Hintergrund solcher kulturanalytisch orientierten Lesarten zeigt sich die kommunikationstheoretische Besonderheit der Rituale – als die sinnlichen Symbolsysteme der Religion –, von Nassehi pointiert formuliert in ihrer Befähigung zum Umgang mit „Unbestimmtheit“¹². So gibt es letztlich keine „Kommunikationsform in der Gesellschaft“,

„die mehr mit Unbestimmtheit rechnen kann, die Unbestimmtheit aushält, die die Frage vielleicht manchmal für wichtiger hält als die Antwort, die in der Lage ist, durch Unschärfe Schärfe zu produzieren, die in der Lage ist, Offenheit zuzulassen im Sinne unterschiedlicher möglicher Antworten auf die eine Frage. Sie kann also Unbestimmtheit aushalten, kommunizieren und muss sie natürlich teilweise bestimmbar machen“.¹³

¹¹ A. Lorenzer, Sinnlichkeit, Symbol und Ritual, in: WzM 41 (1989) 260–268, hier: 268.

¹² Nassehi, Die gebaute Präsenz der Kirchen und die soziale Präsenz des Religiösen (s. Anm. 7), 55.

¹³ Wörtliche Zitate aus: ebd.

In Rekurs auf Lorenzer und Lévi-Strauss bewegt sich Nassehi mit dieser Beschreibung von religiöser Kommunikation durchaus im Rahmen der üblichen kulturtheoretischen Deutungsmuster, die vor allem das Ritual als angemessene religiöse Kommunikationsform für den Umgang mit Unbestimmtheit auszeichnen, weil es dem „argumentativ-diskursiv nicht Mitteilbaren eine eigene ‚Sprache‘ verleihen“¹⁴ kann. Religiöse Symbole bieten das Material für „Außeralltäglichen und Außergewöhnlichen“¹⁵.

Zwischen diesen kulturtheoretischen und soziologischen Bestimmungen – also aus der Perspektive von Beobachter(inne)n – und denjenigen aus theologischer Tradition finden sich dabei bemerkenswerte Parallelen. Denn auch aus dieser Sicht geht es in religiöser Sprache und liturgischem Handeln darum, das Unverfügbare, Nicht-Instrumentalisierbare und Außeralltägliche zum Ausdruck zu bringen und dabei besonders die emotionalen Persönlichkeitsanteile anzusprechen. Religion bedeutet, um es beispielhaft mit den bekannten Worten des evangelischen Theologen Ernst Troeltsch (1865–1923) zu sagen, „Ergriffenwerden“, bedeutet das „Gefühl der Überwältigung und der Hingabe“.¹⁶ Der evangelische Theologe Werner Jetter (1913–2004) hat die religiöse Sprache als eine Symbolform beschrieben, die eine „Art Schwebedistanz“ schafft und „dadurch Raum zur Einstimmung und Anbetung“.¹⁷ Aus katholischer Sicht wiederum hat Werner Hahne das liturgische Handeln als mimetisches gedeutet, in dem man dient und nicht herrscht. Es gehöre zu einer „Zwischenwelt“, deren Bedeutsamkeit nicht zwingt, sondern animiert.¹⁸ Und schließlich hat *der* Theologe der sogenannte Liturgischen Bewegung, Romano Guardini (1885–1968), bei aller

¹⁴ H.-G. Soeffner, *Rituale*, in: E. Bohlken, C. Thies (Hg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart 2009, 402–406, hier: 406.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Wörtliche Zitate aus: H. Joas, *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Berlin 2020, 326, mit Verweis auf: E. Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1: *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie* (1888–1902), hg. von C. Albrecht, Berlin – New York 2009, 359–436, hier: 459.

¹⁷ Wörtliche Zitate aus: W. Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978, 78.

¹⁸ Vgl. W. Hahne, *De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*, Freiburg i. Br. ²1991, 253.269.

Betonung des Gefühlslebens immer wieder und eindringlich vor Vereinnahmungen gewarnt – Liturgie sei durch eine eigentümliche Vermitteltheit und Indirektheit geprägt; der Eindeutigkeit aufseiten des Objekts korrespondiere eine Mehrdeutigkeit aufseiten des Subjekts.¹⁹ Die Liturgie eröffnet aus dieser Sicht Spielräume, die ein „Einschwingen“ des Einzelnen ermöglicht. Das gilt nicht nur für das liturgische Handeln, sondern kennzeichnet die religiös-symbolische Sprachform insgesamt.²⁰

Wir gehen also davon aus, dass es vor allem ihr bildhafter Charakter ist, der die religiöse Kommunikation – auch heute noch – auszeichnet.²¹ Vor dem Hintergrund der skizzierten Streifzüge durch das kulturphilosophische und theologische Verständnis religiöser Symbolik lassen sich nun vor allem zwei kennzeichnende Aspekte religiöser Sprach- und Symbolform herausstellen: Zum einen vermögen sie in ihrer Bildhaftigkeit und Ästhetik die Gefühle unmittelbar anzusprechen und haben dadurch die Fähigkeit auch jenseits rationaler Reflexion zu berühren, zu animieren und zu überwinden. Zum anderen sind sie, komplementär dazu, durch ihre Indirektheit, d. h. einen Verweischarakter, gekennzeichnet, der nicht nur eine aktive Rezeption ermöglicht, sondern grundsätzlich erlaubt, auch im Bedingten, in einer naturwissenschaftlich erschlossenen Welt, im (ästhetischen) Empfinden einen Raum für das Unbedingte und Unerschließbare offen zu halten.

¹⁹ Vgl. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. ²1991. So findet sich bei Theodor W. Adorno (1903–1969) die „ästhetische Verhaltensweise“ durch die Fähigkeit charakterisiert, „mehr an den Dingen wahrzunehmen, als sie sind“. Sie stehe für die Weltansichten und Erfahrungsweisen, in denen nicht nur etwas affirmativ dargestellt wird, sondern notwendig und unaufhebbar ungesagt und „außen vor“ bleibt. Wörtliche Zitate aus: T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Ästhetische Theorie*, hg. von G. Adorno, R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970, 488f.

²⁰ Vgl. G. Wilhelms, *Subsidiarität und Liturgie. Reflexionen über die Bedeutung der christlichen Religion für die „moderne“ Persönlichkeitsbildung*, in: *ThGl* 84 (1994) 47–57, hier: 54f. Wobei es zu beachten gilt, dass Guardini die in der Theologie übliche Unterscheidung von „Bild“ und „Wort“ benutzt, die aber hier keine entscheidende Rolle spielt – auch das religiöse Wort gilt als Teil religiöser Kommunikation. Vgl. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (s. Anm. 19), 85.

²¹ Wobei nicht vergessen werden darf, dass die Kirchen als Organisationen, Verwaltungen und Sachinstitute (Diakonie, Bildung) auch dezidiert nicht-religiöse Kommunikation in großem Umfang praktizieren, die mit digitaler Kommunikation (problemlos) kompatibel ist.

Die damit angedeutete strukturelle Spannung zwischen (emotionaler) Unmittelbarkeit und (reflexiver) Distanz markiert dabei nicht nur die Besonderheit religiöser Symbolik und religiöser Kommunikationsformen, sondern spiegelt zudem eine Entwicklung wider, wie sie auch in digitalen Kommunikationszusammenhängen als *Emotional Turn* nachgezeichnet werden kann.

Im folgenden Abschnitt geht es darum, diesen mit der digitalen Technik einhergehenden Prozess der *Emotionalisierung* schlaglichtartig nachzuzeichnen und ihn dabei als „Standardwerkzeug“ medialer Informationsvermittlung und digitaler Formate zu bestimmen. In der Zusammenschau von digitaler und religiöser Kommunikation werden sich dann strukturelle Äquivalenzen im Blick auf das Verhältnis von Form und Inhalt zeigen.

2 Emotionalisierung als Instrument in digitaler und religiöser Kommunikation?

Der weltweite Ausbau des Internets ist die technologische Grundlage für eine flächendeckende Nutzung smarter Technologien und lässt sich somit als Motor digitaler Transformation im zwischenmenschlichen Nahbereich begreifen. Entlang entsprechender digitaler Anwendungen und Vernetzungsformate – ob Twitter, Facebook, Instagram, WhatsApp oder TikTok – haben sich dabei neue Kommunikationsmodelle, Konsumgewohnheiten und Informationsangebote entwickelt.

Wie die Zahlen des Statistischen Bundesamtes²² und der Shell-Jugendstudie 2019²³ nahelegen, erweisen sich soziale Medien für Jugendliche (12–25 Jahre) und junge Erwachsene (26–35 Jahre) als *Integral ihrer sozialen Lebenswelten*: Der „Blick auf die Gesellschaft

²² Vgl. https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Einkommen-Konsum-Lebensbedingungen/IT-Nutzung/_inhalt.html;jsessionid=79F5EE8DDF75742C0411C11C50A50900.internet8711 (Zugriff: 12.6.2020).

²³ Vgl. I. Leven, H. Utzmann, Die Vielfalt der Digital Natives, in: Shell Deutschland Holding (Hg.), Shell-Jugendstudie, Bd. 18: Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort. 18. Shell Jugendstudie, Weinheim – Basel 2019, 247–312, bes. 256f.271f.287f. Vgl. zur detaillierten Aufschlüsselung der Onlineaktivitäten von Jugendlichen: S. Wolfert, I. Leven, Freizeitgestaltung und Internetnutzung: Wie Online und Offline ineinandergreifen, in: ebd. 213–246.

[wird] gerne online geschärft²⁴. Aber auch 78 % der 16- bis 24-Jährigen, 63 % der 25- bis 44-Jährigen, 36 % der 45- bis 64-Jährigen und 15 % der über 65-Jährigen nutzen täglich digitale Medien, um aktuelle Nachrichten und Informationen zu erhalten, zu kommunizieren oder auch, um nach Waren und Dienstleistungen zu suchen.²⁵ Der Soziologe Felix Stalder spricht vor diesem Hintergrund zu Recht von einem vernetzten Individualismus, in dem Menschen in der Spätmoderne ihre

„Identität immer weniger über die Familie, den Arbeitsplatz oder andere stabile Kollektive definieren, sondern zunehmend über ihre persönlichen sozialen Netzwerke, also über die gemeinschaftlichen Formationen, in denen sie als Einzelne aktiv sind und in denen sie als singuläre Personen wahrgenommen werden“²⁶.

Digitale Medien bilden so das informativ-kommunikative Rückgrat spätmoderner Industriegesellschaften. Bemerkenswert ist neben der Quantität der Nutzung zugleich eine qualitative Veränderung der Inhaltsdarstellung und -distribution: So lässt sich für digital-mediale Kommunikationsräume eine Tendenz zur *Emotionalisierung* des thematisch zugeordneten Contents attestieren. Unter Emotionalisie-

²⁴ Leven, Utzmann, Die Vielfalt der Digital Natives (s. Anm. 23), 287.

²⁵ Vgl. Statistisches Bundesamt, Personen mit Internetaktivitäten zu privaten Zwecken nach Alter im Erhebungsjahr 2021, in: <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Einkommen-Konsum-Lebensbedingungen/IT-Nutzung/Tafeln/nutzung-internet-privatezwecke-alter-mz-ikt.html> (Zugriff: 8.4.2022). Mittlerweile ist es bei einigen sozialen Netzwerken nicht nur möglich, miteinander zu kommunizieren oder das Profil bestimmter Dienstleistungsunternehmen – von Kleidungsherstellern über Hightech- und Kosmetik- bis Automobilbranche – abrufen zu können, sondern ebenso gewerbliche Transaktionen innerhalb dieser Profile durchzuführen. Dass auch soziale Netzwerke schon seit einiger Zeit individualisierte Werbung schalten, ist bekannt. Im Frühjahr 2020 hat Facebook (heute Meta) aber neben dieser Werbung angekündigt, auch Onlineshops hosten zu wollen, um eine nahtlose, digitale Einkaufserfahrung für Anbieter(innen) und Kund(inn)en zu fördern: <https://www.facebook.com/business/shops>; <https://www.nbcnews.com/tech/tech-news/facebook-launches-shops-feature-small-businesses-online-shopping-surges-n1210466>; <https://www.theverge.com/2020/5/19/21263567/facebook-shops-ins-tagram-shopping-e-commerce-small-business-loyalty-program> (Zugriff: 1.8.2020).

²⁶ Stalder, Kultur der Digitalität (s. Anm. 2), 144.

rung wird dabei grundsätzlich eine (gezielte) Evokation von Emotionen bzw. das Aufladen von Informationen mit Gefühlen verstanden, die eine Unmittelbarkeit zwischen Inhalt und Adressat(in) herstellt.²⁷ In Rekurs auf medien- und marketingpsychologische Ansätze kann nachgezeichnet werden, dass die bewusste Adressierung von Gefühlen zunächst hauptsächlich als psychologisches Werkzeug in Werbekontexten²⁸ und bei der Eventplanung eingesetzt worden ist,²⁹ um spezifische Inhalte *prä-reflexiv* zu vermitteln und unbewusste Handlungsanreize zu setzen. Neben Werbung und Marketing findet sie sich auch als Instrument journalistischer Nachrichtenaufbereitung. Angesichts der hohen Quantität an Nachrichten und Ereignissen hilft sie dabei, Aufmerksamkeit zu fokussieren, eine unmittelbare Identifizierung mit den Nachrichten herauszustellen, sowie auch solche Inhalte interessant erscheinen zu lassen, die im klassischen Sinne keinen Nachrichten- oder Informationswert haben.³⁰ Mit anderen Worten finden sich Praktiken der Emotionalisierung im digital-medialen Kommunikationsraum nicht etwa als Ausnahmen, sondern sind zum Standardwerkzeug medialer Informationsvermittlung avanciert, wie schon alleine ein Blick auf die mediale

²⁷ Vgl. D. Flemming u. a., Emotionalization in Science Communication. The Impact of Narratives and Visual Representations on Knowledge Gain and Risk Perception, in: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fcomm.2018.00003/full> (Zugriff: 8.2.2022.), 3.

²⁸ Vgl. dazu u. a. die Darstellungen bei T. Bohrmann, Werbung, in: C. Schicha, C. Brosda (Hg.), Handbuch Medienethik, Wiesbaden 2010, 293–303.

²⁹ Eventkultur wiederum lässt sich als Reaktion auf anhaltende Stresszustände in beschleunigten, hyperkomplexen, konsum- und wettbewerbsorientierten Gesellschaften auslesen. Dass eine solche Eventfokussierung im Sinne der Kulturindustrie problematisiert werden kann, haben schon Adorno und Max Horkheimer (1895–1973) problematisiert. Vgl. A. Weber, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft. Die kritische Rekonstruktion der *anti-porn*-Debatte im Horizont einer Anerkennungstheoretisch profilierten Diskurstheorie (Praktische Philosophie Kontrovers 7), Berlin u. a. 2018, 261f.

³⁰ Vgl. als Übersicht zur journalistischen Arbeit mit Nachrichten auch im digitalen Kontext die Beiträge in: D. Schwiesau, J. Ohler (Hg.), Nachrichten – klassisch und multimedial. Ein Handbuch für Ausbildung und Praxis, Wiesbaden 2016.

Berichterstattung zu Naturkatastrophen³¹, Terrorismus³² oder die politische Kommunikation³³ nahelegt.

In den *digitalen* Medien laufen nun unterschiedlichste Formen der gezielten Verknüpfung von Gefühlen und Inhalten zusammen. Ob über Worte, Schlagzeilen oder Symbole, durch Arrangements von Musik, Schnitt, Design oder Bildrhythmik, die Aufbereitung digitaler Contents wurzeln in dem Bemühen, eine unmittelbare Verbindung zwischen Inhalt und Rezipientin herzustellen. Mitunter sind solche emotionalisierenden Formate zu Signaturen bestimmter Sender oder Plattformen geworden und haben zu einer spezifischen Form der Ästhetik geführt (*Insta-Aesthetic*³⁴). Besonders auch in Formaten, in denen nur begrenzte Textfrequenzen zur Verfügung stehen, setzen Einzelpersonen oder Institutionen auf Emotionalisierung, um ihre *Social Media Performance* zu verbessern. Der Erfolg solcher Arrangements übersetzt sich zudem in Algorithmen, die Inhalte gezielt nach Inszenierung, den erzielten Likes oder *Shares* in den Newsfeeds positionieren – mit dem Ergebnis, dass selbst aus Trivialitäten Nachrichten werden können.³⁵ Auch im Zusammen-

³¹ Vgl. exemplarisch: F. Zeller, D. Arlt, J. Wolling, Emotionalisierte Berichterstattung? Wie die Presse in Großbritannien, den USA und Deutschland über die Folgen des Erdbebens und des Tsunamis in Japan berichtete, in: J. Wolling, D. Arlt (Hg.), Fukushima und die Folgen. Medienberichterstattung, Öffentliche Meinung, Politische Konsequenzen (Nachhaltigkeits-, Energie- und Umweltkommunikation 2), Ilmenau 2014, 183–209.

³² Vgl. J. Gerhards u. a., Terrorismus im Fernsehen. Formate, Inhalte und Emotionen in westlichen und arabischen Sendern, Wiesbaden 2011.

³³ Vgl. C. Brosda, „Emotionalisierung“ als Merkmal medialer Politikvermittlung. Zur Diskursivität emotionaler Äußerungen und Auftritte von Politikern im Fernsehen, in: C. Schicha, C. Brosda (Hg.), Politikvermittlung in Unterhaltungsformaten. Medieninszenierungen zwischen Popularität und Populismus (IKÖ-Publikationen 3), Münster 2002, 111–134.

³⁴ Vgl. dazu die zahlreichen im Netz kursierenden Tipps und Hinweise, um diesem Ideal in Posts zu entsprechen, exemplarisch: <https://skedsocial.com/blog/how-to-create-an-instagram-aesthetic-for-your-brand-a-step-by-step-guide> (Zugriff: 20.6.2020). Damit einhergehen dann auch entsprechende, z. T. kostenpflichtige Angebote zu Apps und Filter-Funktionen: <https://apps.apple.com/de/app/instabeauty-makeup-camera/id599534650>; https://play.google.com/store/apps/details?id=com.PinkbirdStudio.SelfieCam_InstaBeauty&hl=de (Zugriff: 20.6.2020).

³⁵ Vgl. M. Appel, M. Roder, Nachrichtenfaktoren: Worüber ist es wert zu berichten?, in: M. Appel (Hg.), Die Psychologie des Postfaktischen. Über Fake News, „Lügenpresse“, Clickbait & Co., Heidelberg 2020, 33–43.

hang mit der Covid-19-Pandemie lässt sich eine „veritable eruption of emotionalised public discourse“³⁶ diagnostizieren.

Die zunehmende Emotionalisierung von Inhalten und Kontexten in digitalen Medien kann dabei mediensoziologisch als eine Folgereaktion auf die stark beschleunigte Verarbeitung und Distribution von Nachrichten und Informationen verstanden werden. Mit der enormen Quantität und Schnellebigkeit von Inhalten lässt deren Orientierungskraft nach. Gefühle, die Affizierung und das emotionale Angesprochensein im Meer der Informationsflut funktionieren dabei wie *Relevanzmarker*, die den Adressat(inn)en signalisieren, dass ein Inhalt, eine Information (für das eigene Leben) bedeutsam und unmittelbar ist: „[E]very event considered significant today is, above all, an emotional one“³⁷. Mit anderen Worten werden Gefühle und Emotionen so zu orientierenden Wegweisern in einem öffentlichen Raum, in dem es noch nie so einfach war an Informationen, Wissen und Inhalte zu gelangen bzw. diese zu verbreiten. Dass die fehlende redaktionelle Kontrolle und ein Einpassen der journalistischen Arbeit in die digital veränderte Aufmerksamkeitsökonomie zu einer „Plattformisierung der Öffentlichkeit“³⁸ und damit zu einer Unterminierung der Funktion demokratischer Meinungsbildung beizutragen scheinen, verhält sich, aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive, komplementär zu einer mit der informativen Unübersichtlichkeit einhergehenden „information fatigue“³⁹. Trotz algorithmischer Vorsortierung ergibt sich folglich eine Gleichzeitigkeit von Orientierungsnot und Informationsüberfluss, von Diskurssehnsucht und Meinungsflut, die nicht zuletzt programmatisch für digitale Medien und Kommunikationszusammenhänge wird: Unter den Bedingungen einer stark beschleunigten, fragmentierten Gesellschaft⁴⁰ lässt sich das Bedürfnis nach verlässlichen Ori-

³⁶ J. Lerner, M. Rivkin-Fish, On Emotionalisation of Public Domains, in: *Emotions and Society* 3 (2021) 3–14, hier: 3.

³⁷ Ebd.

³⁸ Siehe zum gleichnamigen Aufsatz und zur Problematisierung insgesamt: O. Jarren, R. Fischer, Die Plattformisierung von Öffentlichkeit und der Relevanzverlust des Journalismus als demokratische Herausforderung, in: Seeliger, Seignani (Hg.), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?* (s. Anm. 1), 362–385.

³⁹ Vgl. dazu B.-C. Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlin 2013, 77f.

⁴⁰ Vgl. zur sich daraus ergebenden Notwendigkeit entgegenkommender, d. h. die Diskurspraxis stabilisierender Lebensformen u. a.: J. Habermas, *Treffen Hegels*

entierungen im Meer der Informationen und Fakten mit den bekannten diskursiven Mitteln kaum noch integrieren oder einholen – auch weil diese immer zu spät zu kommen scheinen⁴¹ oder schlicht durch instruktive, d. h. nicht diskursive Formen des digital-praktischen Wissens⁴² ersetzt worden sind. Das emotionale Angesprochen-Werden erweist sich auf psychologischer Ebene somit als eine intuitive Orientierungshilfe, die zumindest punktuell einen Hinweis darauf zu geben verspricht, welche Contents für das eigene Leben relevant sind bzw. zu sein scheinen und mit welchen Inhalten, Meinungen oder Deutungen es sich zu identifizieren lohnt.

Vor diesem Hintergrund diagnostizieren einige Soziolog(inn)en insgesamt einen *Emotional turn*⁴³, d. h. einen Wandel von der *Informationsgesellschaft* hin zu einer *Emotionsgesellschaft*. Der Wert der Emotionsadressierung besteht aus soziologischer Sicht nicht alleine in dem beschriebenen Hinweis auf informationelle Relevanz, Unmittelbarkeit oder Identifizierung, sondern folgt einem hedonistischen Narrativ, bei dem Empfinden und Erleben als attraktive Alternative zu der kulturell tradierten „Rhetorik des Müssens“⁴⁴ bzw. einem pflichtzentrierten Leben erscheint und die zähe Realität deliberativ-demokratischer Aushandlungsprozesse umgangen wird.⁴⁵

Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, 9–30; H.-P. Krüger, C. Demmerling, J. Habermas, Kommunikative Vernunft. Jürgen Habermas, interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger, in: DZPh 64 (2016) 806–827. Vgl. ebenso zur Diagnose Hartmut Rosas: H. Rosa, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik (Stw 1977), Berlin ³2016, 357f.

⁴¹ Vgl. H. Rosa, Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013, 100f.

⁴² Videos oder Blogs, die vorgeben, Orientierungen für diese Unübersichtlichkeit zu geben, kursieren in einer schier unendlichen Zahl im Netz.

⁴³ Vgl. dazu u. a. M. Holmes, The Emotionalization of Reflexivity, in: Sociology 44 (2010) 139–154; E. Illouz, Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism, Cambridge 2007, 139–154.

⁴⁴ Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 41), 109.

⁴⁵ Eva Illouz erläutert in ihrem Werk eindrücklich die enge Verbindung zur konsumkapitalistischen Logik. Vgl. E. Illouz, Emotions as Commodities. Capitalism, Consumption and Authenticity, London 2018. Auch Armin Nassehi gibt zu bedenken, dass wir auch deshalb so sorglos mit der digitalen Technik umgehen, weil sie sich in unser alltägliches Handeln eingeschrieben hat. Vgl. A. Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München ³2019, 209f.283f.

Bemerkenswert ist für unseren Zusammenhang nun, dass der für religiöse Kommunikations- und Symbolformen charakteristische Einsatz von gefühlsaffizierenden Formen Parallelen mit diesem im Rahmen des *Emotional Turn* nachgezeichneten Verhältnisses von Form und Inhalt in digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien aufweist. So setzen die in beiden Kontexten erkennbaren Emotionalisierungstendenzen zumindest punktuell diskursiv-reflexive Prozesse außer Kraft. Ebenso zeigen sich funktionale Parallelen in der Art und Weise, wie damit die Rezipient(inn)en auf einer prä-reflexiven Ebene adressiert und zu einer spezifischen Reaktion animiert werden. Ein markanter Unterschied besteht jedoch darin, dass der intentionale Horizont der Gefühlsadressierung in religiösen Symbolformen auf etwas Unbedingtes verweisen und Unbestimmtheit artikulieren können soll. Im Vergleich dazu soll eine solche Ungewissheit bzw. Offenheit über die Relevanz von Inhalten mithilfe von emotionalisierten Contents in digitalen Medien und Formaten eher behoben werden.

In diesem Sinne unterscheiden sich die Emotionalisierungstendenzen in den jeweiligen Kontexten dadurch, dass in religiösen Kommunikations- und Symbolformen eine Spannung zwischen (emotionaler) Unmittelbarkeit und (reflexiver) Distanz offengehalten wird. Wie vorausgehend skizziert, können sich in dieser eigentümlichen Vermitteltheit Spielräume öffnen, die ein individuelles „Einschwingen“ des Einzelnen auf einen vorgegebenen (objektiven) Inhalt ermöglichen und damit ein persönliches Verhältnis zum Unbedingten, zu Gott und jenseits theologischer Dogmen erlauben. Im Gegensatz dazu zielt eine Emotionalisierung von Inhalten im digitalen Raum nun gerade nicht auf ein Offenhalten von Optionen. Vielmehr haben wir nachzuzeichnen versucht, dass die Emotionalisierung von Inhalten auf der (wahrnehmungs-)psychologischen Ebene – nicht nur – angesichts der enormen Informationsflut Gewissheit über deren Geltung und Relevanz bzw. eine Identifikation mit ihnen erzeugen, zumindest aber eine nicht-diskursive Orientierungsfunktion entwickeln soll.

Die entscheidende Frage im Rahmen einer Analyse potenzieller ethischer Konfliktzonen bei der Nutzung digitaler Medien in der pastoralen Praxis besteht nun darin, ob und wie sich die jeweiligen Aspekte der Emotionalisierung (gegenseitig) überlagern oder dynamisieren und welche ethisch relevanten Folgen sich damit aus distanz- und resonanztheoretischen Gesichtspunkten bestimmen lassen.

3 Ethische Konfliktzonen digitaler Mediennutzung in religiöser Kommunikation und pastoraler Praxis

Was sich schon im vorausgegangenen Aufsatz gezeigt hat, trifft auch zunächst einmal hier grundsätzlich zu: Der Anpassungsdruck durch die digitale Technik ist in unserer akzelerierten Spätmoderne ausgesprochen hoch. Auch wenn Technologien und Gadgets ihre Wirkung häufig indirekt, d. h. hinter dem Rücken der beteiligten Akteur(inn)e(n) entfalten, prägen die mit ihnen verbundenen Imperative von Effizienzsteigerung, Vernetzung oder Beschleunigung die Bedingungen, mit denen wir unsere Welt sehen, erleben und in ihr handeln. Entsprechend ist es naheliegend, dass auch Kirchen in Verwaltung und pastoraler Praxis auf digitale Technologien und Medien zurückgreifen und besonders unter den anhaltenden pandemiebedingten Kontakteinschränkungen sowohl in Liturgie und Katechese als auch in Kontexten religiöser Bildung ein deutlicher Anstieg der digitalen Formate verzeichnet werden kann. Vor diesem Hintergrund, aber ebenso im Blick auf die allgemeinen Digitalisierungsbestrebungen, hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in ihrer 2021 erschienen Denkschrift mit dem Titel „Freiheit digital“ eine erste Problematisierung dieser Entwicklungen aus religiöser Perspektive vorgenommen und sich dabei besonders der Frage zugewendet, welche Folgen dieser Prozess für die Kirche selbst und ihre besondere Kommunikationsform haben könnte. Zunächst erweitern digitale Informations- und Kommunikationstechnologien „auch im religiösen Feld die Möglichkeit des Wahrnehmens, der Kommunikation und des Wirkens [...] zwischen Menschen wie zwischen Menschen und Inhalten“⁴⁶. Die digitale Technik eröffnet in diesem Sinne einen über institutionelle Grenzen hinausweisenden Raum, sodass Gemeinschaftserfahrungen nicht mehr nur orts- oder pfarreigebunden möglich sind, sondern im virtuellen Raum entgrenzt und damit als selbstgewählt erfahren werden: Es „wird eine ‚entgrenzte Kirche‘ oder ‚verflüssigte Kirche‘ sichtbar“⁴⁷. Technologien überwinden entsprechend „gewohnte und bisher übliche Schließungsmerkmale“ und ermöglichen bei entsprechendem digitalen Know-how ein ganz

⁴⁶ EKD (Hg.), Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2021, 75.

⁴⁷ Ebd. 77.

neues Erleben von und Teilnehmen an kirchlichen Vollzügen: „Je technikkompetenter die Verantwortlichen wurden, desto mehr Bedeutung gaben sie dem Raum, der Musik oder dem Bild.“⁴⁸

Diese hier ins Wort gebrachten Beobachtungen decken sich dabei mit den skizzierten Entwicklungen und Emotionalisierungstendenzen in digitalen Medien und auf Kommunikationsplattformen, in deren Folge nicht zuletzt eine stark visualisierte Form der Informationsdistribution eingesetzt hat. Diese Tendenz, der *Emotional Turn*, hat sich, kaum verwunderlich, auch in die Art und Weise religiöser Kommunikation und Praxis hinein fortgesetzt. Nicht nur die aus dem angloamerikanischen Raum stammenden Missions- bzw. Evangelisierungsschulen arbeiten mit stark emotionalisierten Inhalten. Auch in den deutschsprachigen Kirchen werden angesichts von Auflösungserscheinungen digitale Formate und Glaubensschulungen – von Alpha-Kursen bis zu virtuellem *Communitybuilding* – immer beliebter, um Menschen mit der Faszination und Kraft des christlichen Glaubens in Berührung zu bringen. Digitale Medien und Kanäle bieten dabei die Möglichkeit, Teilnehmende täglich mit neuem, religiösem Input zu versorgen. Jenseits klassischer Impulse erlaubt es die leicht zugängliche Technik zudem, diese Inhalte emotions- und wirkungsstark zu inszenieren und damit in das Vakuum gegenwärtiger religiöser Bekenntnisverweigerung hineinzustoßen. In diesem Sinne konvergiert die mit dem *Emotional Turn* verbundene und in den digitalen Formaten auffindbare Logik des Ergriffenwerdens mit dem emotionalen Angesprochenwerden durch religiöse Symbolik. Kirche bzw. religiöse Inhalte werden so nicht nur in der virtuellen Welt sichtbar und erreichbar gemacht, sondern passen sich auch den medialen Gewohnheiten der Menschen an.

Sicher lässt eine solche Anpassung religiöser Kommunikation an „weltliche“ Erfordernisse manche Kirchenvertreter(innen) bereits aufhorchen. Grundsätzlich ist es aber eine pastorale Aufgabe, das Evangelium Menschen jenseits der traditionellen pastoralen Orte in den je unterschiedlichen Kommunikations- und Sozialisationsformen zugänglich und verständlich anzubieten. Auch wenn es folglich zum einen vor dem Hintergrund zunehmend atheistischer, distanzierter Getaufte, wie zum anderen auch im Blick auf die Diskon-

⁴⁸ Wörtliche Zitate aus: ebd. 85.

tinuitäten religiöser Sozialisation durchaus nachvollziehbar ist, mithilfe digitaler Medien und Technologien das Evangelium noch einmal neu sichtbar machen zu wollen und auch die virtuelle Welt als pastoralen Ort zu erschließen, erweist sich die unkritische Nutzung unter Distanz- und Resonanzethischen Gesichtspunkten als problematisch. Mögliche Probleme sollen im Folgenden zunächst im Sinne einer ethischen Kritik erläutert werden und anschließend als Grundlage dienen, um einen Umgang mit digitalen Technologien und virtuellen Formaten zu skizzieren, der verantwortbar ist und zugleich die positiven Potenziale digitaler IKTs nutzbar macht.

Legt man nun die skizzenhaften Erläuterungen zu der besonderen Spannung zwischen Unmittelbarkeit und Distanz, die religiöse Symbol- und Kommunikationsformen auszeichnet, mit der spezifischen Dynamik digitaler Technologien und Formate zusammen, dann lässt sich aus *Distanztheoretischer Sicht* problematisieren, dass sich eine Unmittelbarkeit in die Mensch-Maschine-Interaktion eingeschlichen zu haben scheint, die den Menschen zusehends in ihren Bann zieht und eine eigentümliche Unausweichlichkeit erzeugt. Die formal freiwillige Akzeptanz offenbart sich als freiwillige Unterwerfung, die als solche nicht (mehr) wahrgenommen wird.⁴⁹ Dass die smarten und intuitiven Benutzeroberflächen zur Projektion von Gefühlen animieren und die Welt „nicht mehr repräsentiert“, sondern „für jeden User eigens generiert und anschließend präsentiert“⁵⁰ wird, d. h., die Reiz-Reaktions-Schemata durch ihre individualisierten, passgenauen Inhalte als bequem, weil Widerstände reduzierend, wahrgenommen werden, setzt dabei das Bewusstsein für Manipulation und Beeinflussung außer Kraft. Auch wenn die Nutzung sozialer Medien freiwillig ist, bleibt somit kaum eine Wahl, denn wer nicht mitmacht, ist draußen.⁵¹

Erinnert man an dieser Stelle daran, dass religiöse Kommunikation, aus kulturphilosophischer Perspektive, als ein Prozess beschrieben werden kann, der nicht nur starke Gefühle zu evozieren vermag, sondern auch mit einer bestimmten Form von Reflexivi-

⁴⁹ Das erinnert in gewisser Weise an die (Kritik der) Konsumgesellschaft, sofern sie dem Einzelnen den Bereich seiner Freiheit zuweist.

⁵⁰ Wörtliche Zitate aus: Stalder, *Kultur der Digitalität* (s. Anm. 2), 189.

⁵¹ Vgl. dazu ausführlich die Erläuterungen im vorausgehenden Beitrag: A. Weber, G. Wilhelms, *Distanz und Resonanz. Versuch einer Kritik der Digitalisierung* (in diesem Band).

tät⁵² verbunden ist, zeigt sich, neben der Art und Weise wie digitale Technologien funktionieren, auf der Ebene der religiösen Kommunikation zudem eine zweite Möglichkeit der aktiven Einflussnahme: Gegenüber der symbolischen (Bewusstseins- und Lebens-) Form des Mythos, so Ernst Cassirer (1874–1945), die durch große Unmittelbarkeit gekennzeichnet ist – durch eine Dominanz des magischen Ritus, durch eine ungebrochene Macht der Bilder, durch das „Fehlen jeglicher Reflexionsdistanz“⁵³ –, bedeuten Religion und Kunst mehr Distanz. Sie stehen gleichsam zwischen Sinnlichkeit und Rationalität. „Intensivierung“ bei gleichzeitiger „Verobjektivierung“, so hat Birgit Recki diese besondere Form auf den Begriff zu bringen versucht. Eine solche Form erlaubt es den Rezipient(inn)en, ihre Gefühlswelt (mit) zu gestalten und in der Deutung der Wirklichkeit zum Zuge kommen zu lassen – religiöse Sprachform als „aktive Sinnlichkeit“ oder „aktive Rezeption“. Das Denken und Fühlen bekommen eine eigentümliche, objektive Prägung, indem die Dinge oder Handlungen „gleichsam in die Ferne“⁵⁴ gerückt werden; Unmittelbarkeit wandelt sich in (bildhafte) Darstellung, Stellungnahme wird nun möglich, die Anschaulichkeit verliert ihre Aufdringlichkeit. So wird religiöse Kommunikation als ein Rezeptionsgeschehen sichtbar, welches Interpretationsspielräume eröffnet und eine „innere Freiheit“ gewährt, „die wir anders nicht erlangen können“⁵⁵. Sie wird als ein (kulturell-objektives) Deutungsangebot verstehbar, das zu neuen Deutungen anregt und durch seine Bildhaftigkeit nicht auf ein bestimmtes Angebot festzulegen versucht.⁵⁶

⁵² Wobei sich Reflexion gerade nicht auf die Wissenschaft als vorbildliche Symbolform beschränkt.

⁵³ B. Recki, Cassirer, Stuttgart 2013, 57.

⁵⁴ Wörtliche Zitate aus: E. Cassirer, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 18: Aufsätze und kleine Schriften (1932–1935), hg. von B. Recki, Hamburg 2004, 111–126, hier: 121.

⁵⁵ Wörtliche Zitate aus: E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (PhB 488), Hamburg 2007, 230.

⁵⁶ „Verflüssigen“, Resonanz erzeugen – alle diese Ausdrucksweisen dürfen also nicht als technische Optionen missverstanden werden. Distanz im Sinne von Gegenüberstand ist vielmehr als die Bedingung der Möglichkeit von Resonanz zu verstehen, als die Möglichkeit, die es dem Einzelnen erlaubt, die in der Kultur verobjektivierten Produktionen seinem Verstehen und Wollen (wieder) zugänglich

Vor diesem Hintergrund wird nun ebenso deutlich, worin das Schadenspotenzial einer einseitigen Nutzung digitaler Informations- und Kommunikationstechnologien unter besonderer Berücksichtigung von deren Emotionalisierungsdynamiken besteht: Sofern nämlich die digitale Kommunikationsform eine solche aktive Rezeption, eine antwortende Selbstwirksamkeit erschwert oder gar verhindert, ist sie eine ideale Gleitschiene für Manipulation. In der Auflösung von Distanz, d. h. der notwendigen Bedingung für kritische Reflexionsprozesse und der gleichzeitigen, mit der für digitale Contents charakteristischen Emotionalisierung einhergehenden Überbetonung von Gefühlen, wird sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit für eine kritische Selbst- und Weltreflexion ausgehebelt.

Auch unter *resonanztheoretischen Vorzeichen* lässt sich die Emotionalisierung als ambivalenter und für resonante Weltbeziehungen problematischer Prozess diagnostizieren: Die ungewöhnliche Aufmerksamkeit auf Sinnlichkeit, Phantasie und Gefühl, wie sie in Hartmut Rosas Gesellschaftsanalyse zu finden ist, lässt sich insofern als Erbe der Kritischen Theorie bestimmen, als dass sich mit der phänomenologisch-psychologischen Bestimmung des Resonanzbegriffs – ähnlich wie Lévi-Strauss und Lorenzer im Blick auf das religiöse Ritual festgehalten hatten – eine Kritik an der gegenwärtigen Kultur bzw. der mit ihr prolongierten, verstetigten und aneignenden Weltbeziehungsmodi verbindet.⁵⁷ In der überproportionalen Dominanz einer solchen aneignenden, aufklärerisch-instrumentalisierenden Weltbeziehung wird es für Subjekte nicht nur immer schwieriger, Ungewissheit und Unverfügbarkeit auszuhalten. Ebenso kann sich, der inhärenten Logik der Resonanz nach, durch Aneignung keine Weltbeziehung entwickeln, die als entgegenkommend oder responsiv erfahren wird. Statt in einer Welt zu leben, „die uns berührt und der wir unsererseits entgegen-

lich zu machen. Dieser Charakter religiöser Kommunikation, diese besondere, bildhafte Form des Gegenüberstandes ist es auch, der sie wie keine andere dazu geeignet macht, Unbestimmtheit zu artikulieren, Offenheit zuzulassen, zu verweisen und anzudeuten.

⁵⁷ Vgl. A. Odenthal, Resonanz-Raum Gottesdienst? Überlegungen zu einer zeit-sensiblen Liturgiewissenschaft im Anschluss an Hartmut Rosa, in: LJ 68 (2018) 32–54. Er schlägt das Konzept eines „intermediären Raumes“ vor, um die Liturgie resonanztheoretisch verorten zu können.

zugehen vermögen“⁵⁸, erweist sie sich in einer anhaltend aneignenden Bezugnahme als stumm und kalt.⁵⁹

Bei aller Sympathie für bildhafte, resonanzsensible Weltbeziehungen und religiöse Kommunikationsformen, sofern sie der Idee von einer instrumentellen, zu beherrschenden Welt entgegensteht, darf man mit Rosa nicht vergessen, dass die umgekehrte Überbetonung der Gefühlskomponenten nicht nur die Bestimmung der Resonanzkategorie als Beziehungsmodus unterläuft und so pathologische Verzerrungen wie Echokammern und Resonanzillusionen entstehen. Es ist in diesem Zusammenhang zudem zu bemerken, dass in einer beschleunigten Kultur auch Religionen nicht davor geschützt sind, ihrerseits das „Unverfügbare verfügbar“⁶⁰ machen zu wollen und dabei auf Affizierung und Emotionalisierung zu setzen.⁶¹ Mit Blick auf die Kunst, einem der funktionalen Äquivalente der Religion, verweist Rosa auf diese Gefahr des Überwältigtwerdens: „[G]igantische Lightshows und beeindruckende audiovisuelle Effekte“⁶² lassen in ihrer totalen sinnlichen Vereinnahmung weder eine kritische Distanznahme zu, noch entstehen so normativ orientierende Landkarten, die die Einzelnen mit eigener Stimme sprechen lassen. Emotionale Überwältigungen und permanente sinnliche Affizierung suggerieren zwar zunächst ein tiefes Ergriffensein, die einseitige Ausrichtung, das Fehlen der eigenen Stimme bzw. zweier eigenständiger Pole in der Resonanzverbindung aber verhindern gleichsam, in eine responsive Beziehung zu dem Erfahrenen zu treten oder sich als selbstwirksam und autonom zu begreifen. Auch Formen religiöser Kommunikation, die mit und in digitalen Formaten wie auch analogen Inszenierungen auf eine sinnlich-emotionale Überwältigung setzen, erweisen sich entsprechend als anfällig für die Verwechslung von Resonanz mit Gleichklang und erzeugen somit im schlimmsten Fall Resonanzpathologien.⁶³

⁵⁸ H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin ⁷2017, 438f.

⁵⁹ Vgl. dazu ausführlich die Erläuterungen im vorausgehenden Beitrag: Weber, Wilhelms, *Distanz und Resonanz* (s. Anm. 51).

⁶⁰ Rosa, *Resonanz* (s. Anm. 58), 451.

⁶¹ Vgl. A. Lorenzer, *Variationen zum Thema „Wer nicht hören will, muß fühlen“*, in: E. H. Englert (Hg.), *Die Verarmung der Psyche* [FS Igor A. Caruso], Frankfurt a. M. – New York 1979, 102–119.

⁶² Rosa, *Resonanz* (s. Anm. 58), 498. Es fiel nicht sehr schwer, entsprechende Beispiele aus der gottesdienstlichen Praxis anzuführen.

⁶³ Vgl. zum Stichwort „Resonanzpathologien“ ausführlich die Erläuterungen im

Sowohl aus distanz- als auch aus resonanztheoretischer Perspektive ist der Warnung der EKD also zuzustimmen: Die „Macht der verführerischen Bilder [...]“ ist ungebrochen und wird dann problematisch, wenn „sie eine Eigendynamik entwickeln und das Denken zu beherrschen trachten“, d. h. „verführen und magisch oder überwältigend wirken sollen.“ Insofern dies „viele Bildinszenierungen – nicht nur, aber auch in den sozialen Medien – tun“⁶⁴, da die Emotionalisierung und Inszenierung von Inhalten sich dort wie skizziert als eine erfolgreiche und letztlich rentable Strategie erwiesen hat, droht die unkritische Nutzung digitaler IKTs in der pastoralen Praxis dann in eine ethische Schieflage zu geraten, wenn sie die der religiösen Symbolik und Kommunikation eigentümliche Offenheit auflöst – passiv bzw. unintentional durch exklusivistische Vereindeutigung, aktiv oder intentional durch die Aufforderung zu einer umfassenden Identifizierung noch vor jeder Reflexion und primär auf Basis von Gefühlen. Dann nämlich gleitet religiöse Kommunikation nicht nur in einen latenten Fideismus ab und verführt so zur Missachtung des hart erarbeiteten Tagesgeschäftes rationaler Glaubensverantwortung. Entlang dieser Dynamiken würde sie so zudem potenziell eine Form der (Neu-)Evangelisierung unterstützen, die ihre über Jahrhunderte nachgezeichnete Anfälligkeit für spirituellen Missbrauch durch Manipulation und Verblendung auch im virtuellen Raum fortsetzt und so die positiven Potenziale digitaler Technologien aushebelt.

Die Inszenierung von Unmittelbarkeit und Nähe in digitalen Medien mag auf den ersten Blick zwar als eine Chance erscheinen, geht doch mit der skizzierten Logik digitaler Formate das Versprechen einher, mehr Menschen mit weniger redaktionell erarbeiteten Inhalten zu erreichen. Auf den zweiten Blick riskiert die skizzierte Überbetonung und Adressierung von Gefühlen jedoch den besonderen Charakter religiöser Kommunikation zu ignorieren, durch die Auflösung kritischer Reflexionsinstanz eine Vereindeutigung zu provozieren und so nicht zuletzt – im Versuch, das Unverfügbare verfügbar zu machen – der menschlichen Hybris Vorschub zu leisten, zumindest aber Vielheit und Kontingenz auszulöschen.

vorausgehenden Beitrag dieses Bandes: Weber, Wilhelms, Distanz und Resonanz (s. Anm. 51).

⁶⁴ Wörtliche Zitate aus: EKD (Hg.), *Freiheit digital* (s. Anm. 46), 68.

4 Ausblick

Für Verantwortliche in den Kirchen, von organisationalen Strateg(inn)en bis zu den pastoralen Mitarbeitenden, mögen diese Analysen durchaus alarmierend und vor allem für die, die sich viel von der Digitalisierung versprochen haben, ernüchternd wirken.⁶⁵ Auch wenn es gerade die skizzierte strukturelle Ähnlichkeit ist, die die Nutzung digitaler Formate für religiöse Kommunikation reizvoll und naheliegend erscheinen lässt, gilt es nach allem bisher Gesagten einen wachen und kritischen Blick auf den Einsatz digitaler Medien- und Kommunikationsformate in der pastoralen Praxis zu werfen – sowohl bei Einzelakteur(inn)en als auch bei Institutionen und ihrer *Social Media Performance*. Solange nämlich die digitalen Medien den Rezeptionsprozess zumindest tendenziell ohne Gegenüber, ohne Distanznahme, also passivierend organisieren, sind auch die Kirchen nicht davor gefeit, resonanz- und distanzpathologische Dynamisierungen digitaler Technologien zu verstetigen. Mit anderen Worten bleibt es für das pastorale Wirken zwar unbedingt notwendig, die gegenwärtig dominierenden Kommunikationskanäle und Sozialisationsformen zu kennen und sich souverän in ihnen zu bewegen. Dennoch bedeutet dies nicht, sich den Logiken und Dynamiken dieser Medien anzupassen, vor allem dann nicht, wenn diese auf oberflächliche Reiz-Reaktions-Mechanismen und überwältigende Inszenierungen setzen. Im Gegenteil, weder könnten kirchliche Institutionen in der Adaption dieser distanzauflösenden, Resonanzbeziehungen erschwerenden Emotionalisierungslogik ihre Rolle in einer postsäkularen Gesellschaft plausibler machen, noch ihrer Freiheitsbotschaft treu bleiben.

⁶⁵ Vgl. H. A. Campbell, S. Garner, Vernetzte Religion – Glauben in einer vernetzten Gesellschaft, in: G. Ulshöfer, P. G. Kirchschräger, M. Huppenbauer (Hg.), Digitalisierung aus theologischer und ethischer Perspektive. Konzeptionen – Anfragen – Impulse (Religion – Wirtschaft – Politik 22), Baden-Baden 2021, 63–89. Hier wird ein Überblick über die christliche Verwendung des Internets in den letzten drei Jahrzehnten gegeben und darüber, wie Menschen Religion online praktizieren. Beiträge zu der Frage, ob und wie liturgische Feiern auch digitale Ausdrucksformen finden können, sind in der gleichen Reihe unseres Bandes herausgegeben. Vgl. dazu S. Kopp, B. Krysmann (Hg.), Online zu Gott?! Liturgische Ausdrucksformen und Erfahrungen im Medienzeitalter (Kirche in Zeiten der Veränderung 5), Freiburg i. Br. 2020.

Trotz dieses kritischen Fazits wollen wir mit diesen differenzierten Analysen keinesfalls verbinden, alle Bemühungen um die Nutzung digitaler Technologien in Liturgie und Verkündigung schlichtweg als ethisch fraglich oder gar falsch zu disqualifizieren – unser Anliegen ist es vielmehr, einen verantwortlicheren Umgang zu ermöglichen.

Nimmt man an dieser Stelle zur Kenntnis, dass die Nutzung digitaler Medien und Kanäle zur Information und Kommunikation auch in den Kirchen reguläre Praxis ist, ergibt sich aus unseren sozioethischen Analysen unter distanz- und resonanzsensiblen Vorzeichen,

1. dass die Kirchen sich beim Einsatz digitaler IKTs in Zurückhaltung üben und wenn, dann *hybride Formate* entwickeln und didaktisieren sollten. Gemeint ist damit, dass die digitalen Inhalte und virtuellen Settings immer wieder an analoge zurückgebunden werden. Es bietet sich dem entsprechend eine Methodik an, in der digitale Formate als kreative Ergänzung und agile Lernorte, aber nie in ersetzender oder vereinseitigender Weise, genutzt werden – digitale Sichtbarkeit und Auffindbarkeit darf weder in eine digitale Selbstinszenierung münden noch als audiovisuelle Überwältigungsstrategie zu einer einseitigen Form der (Neu-)Evangelisierung verkommen.
2. dass Kirchen sich bewusst *digitalfreie Räume* vorbehalten. Damit erhalten Einzelpersonen die Gelegenheit, in Distanz zu einer zunehmend vereinnahmenden virtuellen Welt treten zu können und ihre leibliche Ko-Präsenz nicht anhaltend abblenden zu müssen. Ebenso eröffnen solche digitalfreien Räume die Möglichkeit, das zu problematisieren bzw. im Rahmen seelsorgerischer Begleitung zu bearbeiten, was in digitalen Medien durch Cybermobbing, Hatespeech, *Information Fatigue* oder Sexualisierung⁶⁶ zum Alltag junger Erwachsener dazugehört und sie z. T. mit massiven psychischen Belastungen konfrontiert.

Schließlich erlaubt es der Verweis auf den besonderen Charakter religiöser Kommunikation, an das system- und gesellschaftskritische Potenzial des Evangeliums zu erinnern: In einer Gesellschaft, in der Digitalisierung und Ökonomisierung eine unheilige Allianz einzugehen und immer mehr Lebensbereiche zu dominieren scheinen, kann die kritische Auseinandersetzung der Theologie mit digitalen Tech-

⁶⁶ Vgl. exemplarisch zur Analyse des *Harm*-Potenzials von Internet-Mainstream-Pornografie und Hatespeech: Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft* (s. Anm. 29).

nologien für die Machbarkeitsillusionen der konsumkapitalistisch verklammerten Beschleunigungsmentalität sensibilisieren. Sie identifiziert und hinterfragt gleichermaßen die gesellschaftlich dominanten Symbolformen, die in ihrer vermeintlichen Unausweichlichkeit zunehmend bewusstseinsbildend werden. Eine so kritisch perspektivierte Theologie will dabei keinesfalls der von einigen Stimmen stetig bemühten Rhetorik einer Gegenüberstellung von heiliger Kirche und verfallener Welt das Wort reden. Vielmehr geht es darum, „alternative“ Symbolformen und Weltbeziehungen zu bedenken, d. h., Vielfalt wertzuschätzen, anstatt Vereindeutigungen und Vereinseitigungen zur Erfolgsstrategie eines postsäkularen Katholizismus zu stilisieren.

Die Besonderheiten religiöser Kommunikations- und Symbolformen halten mit anderen Worten ein Bewusstsein dafür wach, dass jede mit den Logiken der *Social Media Performances* einhergehende Konformisierung und Identifizierung die für die Selbstentfaltung des Menschen unverzichtbare kulturelle Vielfalt zu zersetzen droht.⁶⁷ Besinnt sich Theologie an dieser Stelle auf das, was Thomas Mann (1875–1955) als „Übernützlich“ bezeichnet hat, ist ihre gesellschaftspolitische Aufgabe, der mit den digitalen Technologien, der Digitalisierung, kaleidoskopisch in alle Lebensbereiche eingetragenen Nutzenlogik ein Veto entgegen zu halten. Dies kann ihr nicht gelingen, wenn sie die Besonderheiten ihrer Symbol- und Kommunikationsformen vereinseitigt, sich dem Druck sozialer Beschleunigung ergibt und sich an die Steigerungslogik der Digitalisierung assimiliert. Umgekehrt wäre der Selbsterhalt der Kirchen dann zugleich ein Beitrag zur Humanisierung der Gesellschaft insgesamt, gelänge es ihnen in diesem komplexen Setting die Potenziale ihrer eigenen Symbolformen und Rituale in „voller Stärke“⁶⁸ zu erhalten und sie ohne Immunisierungs- der Abschottungsinteressen auch für (post-)säkulare Bürger(innen) erfahrbar zu machen.

⁶⁷ Vgl. J. M. Krois, Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie, in: Phänomenologische Forschungen 15 (1983) 68–93 [Themenheft „Studien zum Problem der Technik“]. Dabei geht es nicht darum, Ökonomie und digitale Technologie zu verteufeln, sondern in Zeiten ihrer gesellschaftlichen Dominanz die anderen kulturellen Formen zu stärken.

⁶⁸ E. Cassirer, Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt a. M. 1985, 390 [Erstausgabe: 1949].

3. Dialog

Muhammad auf dem Prüfstand

Eine christliche Perspektive auf das islamische Verständnis von Prophetie

Anna Bonta Moreland

In seiner Autobiografie „Summoned from the Margin. Homecoming of an African“ schreibt der kürzlich verstorbene gambische Gelehrte Lamin Sanneh (1942–2019):

„Zwangsläufig müssen wir andere Kulturen entschlüsseln, entweder auf der Grundlage einer gemeinsamen Menschlichkeit oder auf der Grundlage von Unterschieden. Das Entschlüsseln setzt jedoch die Fähigkeit zur gegenseitigen Anerkennung voraus, so wie die Worte auf der Seite zum Leben erwachen, wenn sie durch aufmerksames Verstehen vermittelt werden. Wir finden unseren Weg durch eine solche gegenseitige Entschlüsselung. Sie ist die Antwort auf die Entfremdung.“¹

Obwohl die Bereiche der Theologie des religiösen Pluralismus und der Komparativen Theologie eigentlich außerhalb meiner Expertise lagen, begann ich vor circa 15 Jahren, darüber zu schreiben. Dies ergab sich aus zwei Erfahrungen: Zum einen aus dem Unterrichten eines Kurses über die Geburt und die frühe Entwicklung von Judentum, Christentum und Islam und zum anderen aus der Teilnahme an der Praxis des *Scriptural Reasoning*.² Dies führte dazu, dass ich mich dem Koran als sakralem Text näherte. Das heißt, ich habe

¹ L. Sanneh, *Summoned from the Margin. Homecoming of an African*, Grand Rapids 2021, 21 [eigene Übersetzung]. Englisches Original: „By necessity, we have to decipher other cultures, either on the basis of a common humanity, or on the basis of difference. Yet deciphering assumes a capacity for mutual recognition, just as the words on the page leap to life as they are mediated through attentive understanding. We find our way by such mutual deciphering. It is the answer to alienation.“

² Beim *Scriptural Reasoning* geht es darum, dass Juden, Christen und Muslime gemeinsam ausgewählte Passagen ihrer Heiligen Schriften lesen und sie sich wechselseitig ihre jeweilige Bedeutung erschließen [Anm. d. Hg.].

mich dabei ertappt, wie ich den Koran als einen heiligen Text *für mich*, eine Katholikin, die an die universale Bedeutung Christi glaubt, betrachtet habe. Ich habe entdeckt, dass Verwundbarkeit der Schlüssel zur Arbeit der Komparativen Theologie ist, um das zu tun, was Daniel Madigan als gegenseitige theologische Gastfreundschaft bezeichnet, bei der wir Theologie nicht nur in der Gegenwart des anderen studieren, sondern zusammen mit dem anderen.³

Mein jüngstes Buch „Muhammad Reconsidered. A Christian Perspective on Islamic Prophecy“⁴ ist erstes Arbeitsergebnis einer grundlegenden Umgestaltung. Es dient als Authentifizierungsportal, um diese Arbeit auf eine Weise zu tun, die mit meinen eigenen tiefen religiösen Überzeugungen übereinstimmt. Mein Buch ist Ausdruck eines Moments in einem umfassenderen Prozess der theologischen Gastfreundschaft. Das Lehren und Schreiben auf dem Gebiet der Komparativen Theologie hat mich verändert zu meiner eigenen Tradition zurückgeführt und mir bewusst gemacht, dass die Worte des Korans für mich eine tiefere Bedeutung gewonnen haben. Aber macht mich das zu einer Muslima? Ressourcen, die tief in meiner eigenen Tradition verwurzelt sind, haben mir geholfen, diese Frage zu beantworten. Dieser Aufsatz bietet einen Überblick über die Argumentation meines Buches und lädt interessierte Leser zu einer ausführlicheren Analyse ein.

1 Methodische Vorbemerkungen

Viele zeitgenössische wissenschaftliche Arbeiten über den Islam im Westen werden durch eine säkulare Linse gefiltert, die die behandelten Themen eher verzerrt als klärt. Mark Lilla schreibt 2007 in einem Artikel des „New York Times Magazine“ über den Fanatismus religiösen Glaubens:

³ Vgl. D. Madigan, Mutual Theological Hospitality: Doing Theology in the Presence of the Other, in: W. El-Ansary, D. K. Linnan (Hg.), Muslim and Christian Understanding. Theory and Application of „A Common Word“, New York 2010, 57–68.

⁴ Vgl. A. Moreland, Muhammad Reconsidered. A Christian Perspective on Islamic Prophecy, Notre Dame, IN 2020.

„Obwohl wir unsere eigenen Fundamentalisten haben, finden wir es unverständlich, dass theologische Ideen immer noch messianische Leidenschaften schüren und Gesellschaften in den Ruin treiben. Wir hatten angenommen, dass dies nicht mehr möglich sei, dass die Menschen gelernt hätten, religiöse Fragen von politischen zu trennen, dass der Fanatismus tot sei. Wir haben uns geirrt.“⁵

Aus Lillas Sicht kann Religion „dunkle Ängste und Sehnsüchte ausdrücken“, sie kann „Gemeinschaften zerstören durch Separierung ihrer Mitglieder“, und sie kann „den Verstand mit zerstörerischen apokalyptischen Fantasien von sofortiger Erlösung entflammen“.⁶ Das Problem der Darstellung von Lilla und anderen liegt in ihrem Beharren darauf, religiösen Glauben im Allgemeinen – ob muslimisch, christlich oder anders – mit Aberglauben, Irrationalität und Extremismus gleichzusetzen.

Bill Cavanaugh's „The Myth of Religious Violence“ aus dem Jahr 2009 zeigt, wie dieses Narrativ zu einem legitimierenden Mythos der westlichen Gesellschaften geworden ist. Da die Religionen vor der Aufklärung regelmäßig eine Bedrohung für die zivile Ordnung darstellten, war es – so der Mythos – die Trennung von Kirche und Staat und die Zurückweisung religiöser Überzeugungen und Leidenschaften in die Privatsphäre, die allererst zur Sicherung des Friedens verhalf. Cavanaugh argumentiert, dass religiöse Ideen nicht eher Gewalt auslösen als eine ganze Reihe von säkularen Ideen. Vielmehr habe der moderne Westen diese Kategorien erfunden und benutze die Idee, dass „Religion“ gewalttätig sei, um die Gewalt „säkularer“ Ordnungen zu rechtfertigen. Wir im Westen seien vernünftig und leidenschaftslos, während muslimische religiöse Fanatiker zur Gewalt neigen: „Ihre Gewalt ist religiös und daher irrational und spaltend. *Unsere* Gewalt hingegen ist säkular, rational und friedensstif-

⁵ M. Lilla, The Politics of God, in: New York Times Magazine vom 19. August 2007 [eigene Übersetzung]. Englisch Original: „Though we have our own fundamentalists, we find it incomprehensible that theological ideas still stir up messianic passions, leaving societies in ruin. We had assumed this was no longer possible, that human beings had learned to separate religious questions from political ones, that fanaticism was dead. We were wrong.“

⁶ Wörtliche Zitate aus: M. Lilla, The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West, New York 2007, 260.

tend. Und so sehen wir uns leider gezwungen, sie in die höhere Rationalität zu bomben.“⁷

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, wie problematisch es ist, die Bedingungen für interreligiöse Begegnungen von westlichen säkularen Annahmen über Religionen bestimmen zu lassen. Anstatt sich den säkularen Vermutungen über Religion anzupassen, sollten sich Gläubige an einer interreligiösen Begegnung beteiligen, die die eigenen religiösen Verpflichtungen als Zugang nutzt, um die Tradition anderer zu verstehen. Man darf sich nicht mit einer säkularen Vermittlerin zufriedengeben, die die eingeladenen Parteien neutralisiert.

Anstatt den Islam in moderne Konstruktionen von Religion hineinzuзwängen, könnte ein fruchtbarer Dialog entstehen, indem man die religiösen Geltungsansprüche der Muslime auf Basis der christlichen theologischen Traditionen liest statt gegen sie. Pierre Manent argumentiert in „Beyond Radical Secularism“ (2016) überzeugend, dass die Europäer – in seinem Fall seine französischen Mitbürger – schlecht darauf vorbereitet seien, Muslime in ihre politische Gemeinschaft zu integrieren und den Islam zu verstehen. Dies sei nicht nur auf Vorurteile und weitverbreitete Unkenntnis über den Islam zurückzuführen, auch wenn es von beidem reichlich gebe. Diese Einschränkung sei vielmehr Folge des verlorengegangenen Kontaktes der Europäer zu ihren eigenen christlichen Wurzeln und des verbreiteten *laizistischen* Vokabulars, das zur ernsthaften Auseinandersetzung mit Muslimen ungeeignet ist. Gegen Ende seines Buches deutet Manent an, dass die katholische Kirche geeignet sei, als Vermittlerin zwischen dem säkularen Westen und dem Islam zu wirken:

„Angesichts der geistigen Zersplitterung, die die westliche Welt betrifft, ist [die katholische Kirche] der feste Punkt, der sich auf intelligente Weise mit allen anderen Punkten in Beziehung setzen will und zu dem die anderen Punkte versuchen können, sich in Beziehung zu setzen.“⁸

⁷ W. T. Cavanaugh, Religious Violence as Modern Myth, in: PolT 15 (2014) 486–502, hier: 487 [eigene Übersetzung]. Englisches Original: „Their violence is religious, and therefore irrational and divisive. Our violence, on the other hand, is secular, rational, and peacemaking. And so we find ourselves regrettably forced to bomb them into the higher rationality.“

⁸ P. Manent, Beyond Radical Secularism: How France and the Christian West

Gerade eine Interpretation des Islam aus der katholischen Tradition heraus ermöglicht die Wertschätzung einer Tradition aus dem Herzen einer anderen:⁹ Die katholischen Interpretationen des Islam sind zwar mit gefährlichen mittelalterlichen Karikaturen und gewalttätigen Polemiken durchsetzt, die bis in die Gegenwart andauern.¹⁰ Und doch gibt es reiche Ressourcen innerhalb dieser theologischen Tradition, die neu untersucht werden können, um ein neues Verständnis des Islam zu schaffen. Die katholische Tradition bietet die intellektuellen Ressourcen und institutionellen Netzwerke, um als Vermittlerin zwischen dem Islam und dem säkularen Westen zu fungieren, da sie eine Unterscheidung des Heiligen vom Säkularen erreicht hat, die die Besonderheit des politischen Bereichs anerkennt, ohne der Verführungskraft des säkularen Mythos nachzugeben. Sie teilt eine vorsichtige Offenheit gegenüber dem politischen Liberalismus des Westens und bleibt gleichzeitig in einer religiösen Weltanschauung verankert, die in vielerlei Hinsicht an der islamischen Tradition aus-

Should Respond to The Islamic Challenge, South Bend, 2016, 105 [eigene Übersetzung]. Englisches Original: „Given the spiritual fragmentation that affects the Western world, [the Catholic Church] is the fixed point that is concerned to relate itself intelligently to all the other points and to which the other points can try to relate.“

⁹ Die Methodologie dieses Buches ist analog zu Daniel Philpotts Ansatz der „verwurzelten Vernunft“, in der die Teilnehmer eines Dialogs in der Lage dazu sind, die volle Bandbreite und Tiefe ihres Glaubens auf den Tisch zu bringen. Vgl. D. Philpott, *Just And Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation*, Oxford 2012, 18–22.

¹⁰ Ab dem achten Jahrhundert stellte Johannes von Damaskus (um 650–754) den Islam als Vorläufer des Antichristen vor, vgl. John of Damaskus, *Writings. The Fount of Knowledge – The Philosophical Chapters, On Heresies, The Orthodox Faith* (The Fathers of the Church 37), New York 1958. Für eine Darstellung der mittelalterlichen Interpretationen des Islam vgl. J. Tolan, *Saracens: Islam In The Medieval European Imagination*, New York 2002; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962. Für einen Überblick über die westlichen Missverständnisse des Islams seit den Kreuzzügen vgl. N. Daniel, *Islam and the West: The Making of An Image*, Edinburgh 1960. Als neueren aufschlussreichen Bericht über einen „europäischen Muhammad“, in dem Muhammad als „Spiegel“ für die Hoffnungen, Ängste und Ambitionen der Europäer erscheint, sodass die Darstellungen über ihn im Laufe der Jahrhunderte in Europa eigentlich nicht vom Islam handeln, sondern eine innerchristliche Polemik widerspiegeln, vgl. J. Tolan, *Mahomet l'Européen: Histoire des Représentations du Prophète en Occident*, Paris 2018.

gerichtet ist. Viele Katholiken leben in Charles Taylors „Verzauberter Welt“, obwohl sie in modernen Städten leben und arbeiten und viele Aspekte des „abgepufferten Selbst“ aufweisen. Die Kirche wurde als Nachzüglerin in der modernen Welt verstanden. Ulrich Lehner stellt jedoch in seinem Buch „Die katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung“ aus dem Jahr 2017 fest:

„Somit war ein Katholizismus lebendig, der sich für einen Gutteil des 18. Jahrhunderts produktiv mit dem Phänomen Aufklärung und ihrer Kultur auseinandersetzte. Nur die Attacken der antiklerikalen und anti-christlichen Aufklärer und besonders die Französische Revolution haben diesem Gedankenaustausch ein jähes Ende bereitet.“¹¹

Dieses Engagement führte zwar nicht zu einer unkritischen Übernahme des aufklärerischen Liberalismus, aber zu einer Offenheit für Religionsfreiheit und demokratische Regierungsformen während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Quintessenz des Buches ist, dass die katholische Kirche in besonderer Weise in der Lage sei, sich theologisch mit den Muslimen auseinanderzusetzen, und dass dies zu heilsamen politischen Konsequenzen führen werde.

Das Zweite Vatikanische Konzil wird oft als die verspätete Annahme der Moderne durch die Kirche verstanden. Für die einen stellt dies einen umfassenden Aufbruch dar, für die anderen ist die Annahme der Moderne ein Verrat an jahrhundertealten Traditionen und Praktiken. Beide Sichtweisen überschätzen jedoch die Kehrtwende, die das Konzil darstellt: Während es bestimmte Elemente des kirchlichen Denkens eindeutig aktualisierte, erneuerte es die theologische Tradition in einer Weise, die die Annahmen der Moderne infrage stellt. So eröffnen die Dokumente beispielweise Wege für eine neue Offenheit gegenüber dem Islam, tun dies aber durch die Wiederentdeckung vormoderner Ressourcen aus den Tiefen der christlichen theologischen Tradition. Das ist auch die Methode meines Buches und dieses Aufsatzes.

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils bieten einen fruchtbaren Boden für den Dialog mit den Muslimen, und doch lassen sie entscheidende Fragen ungelöst. Eine der beiden wichtigsten

¹¹ U. Lehner, *Die katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung*, Paderborn 2017, 24.

Fragen zum Islam, über die das Konzil geschwiegen hat – insbesondere angesichts all dessen, was die Dokumente sonst über den Islam bestätigen –, ist der Status von Muhammad für Katholiken. George Anawati (1905–1994), einer der Visionäre hinter den konziliaren Textbausteinen zum Islam, sagte zu der Frage, warum das Konzil Muhammad nicht erwähne:

„Offensichtlich ist dies der heikelste Punkt für die Muslime, und die katholischen Experten haben sich dafür entschieden ihn zu ignorieren. Sobald der Dialog in Gang gekommen ist, wird dieser zentrale Punkt genauer betrachtet werden müssen.“¹²

Das neue Verständnis der christlichen Offenbarung durch das Konzil bildet die Grundlage für eine Neubewertung des Propheten Muhammad. Diese Neubewertung kann jedoch nur durch eine Wiederentdeckung der mittelalterlichen christlichen Darstellung des Prophetischen erfolgen. Dieser Aufsatz verbindet diese Darstellung der Prophetie mit den bahnbrechenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Muslime und die christliche Offenbarung und soll zeigen, dass Christen sich der theoretischen Möglichkeit öffnen, dass Muhammad ein religiöser Prophet ist. In diesem Beitrag sollen die nötigen theologischen Grundlagen für eine solche Untersuchung geschaffen werden.

Lassen Sie mich jedoch klarstellen, was ich mit dieser Frage meine und was nicht. Ich behaupte nicht, dass Muhammad ein christlicher Prophet war, der seine Botschaft missverstanden hat. Ich behaupte auch nicht, dass Christen eine islamische Theologie des Prophetischen übernehmen und die grundlegende islamische Interpretation von Muhammad und seiner prophetischen Identität akzeptieren können. Vielmehr werde ich mit Thomas von Aquin (1225–1274) auf Propheten in den hebräischen Schriften verweisen, die aus „den Völkern“ stammen, wie Hiob oder Bileam, um für ein christliches Verständnis von Prophetie zu argumentieren, das über die Grenzen des Volkes Israel und der Kirche hinausreicht.¹³ Christen ziehen an-

¹² G. Anawati, Excursus on Islam, in: CDVS 3 (1989) 151–155, hier: 154 [eigene Übersetzung].

¹³ Einige ostchristliche Polemiker waren bereit, Muhammad als lokalen Propheten – aber nicht als universellen Propheten – zu bezeichnen, weil es ihm gelungen war, die Araber zur Annahme des Monotheismus zu bewegen. Zu den anti-

dere Botschaften aus den hebräischen Propheten als Juden, ebenso wie sie andere Botschaften aus Muhammad ziehen als Muslime.¹⁴ Die christliche Sicht auf Bileams Prophetie unterscheidet sich von der jüdischen, ist aber nicht von ihr zu trennen; das Argument dieses Beitrages und meines Buches ist, dass sich ein ähnliches Muster zwischen einer christlichen und einer islamischen Darstellung der Prophetie Muhammads ergibt.

Kurz gesagt, Christen haben solide interne theologische Gründe in Betracht zu ziehen, dass Muhammad ein religiöser Prophet war. Was sie damit meinen, wird sich grundlegend von dem unterscheiden, was Muslime in ihrem Glaubensbekenntnis, der Schahada („Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Gesandter“), verkünden. Aber der christliche Geltungsanspruch bietet eine neue Möglichkeit, der Aufforderung der Erklärung *Nostra aetate* (NA) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zu folgen, das „Wahre und Heilige“ im Islam zu würdigen. Gleichzeitig bietet er eine Brücke des Verständnisses und, was besonders wichtig ist, einen Ort für eine gute theologische Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen, basierend auf einer Klärung der unterschiedlichen Verständnisse des Prophetischen. Eine solche Auseinandersetzung, die von einem Ort der Ehrfurcht, des gegenseitigen Verständnisses und der gegenseitigen Erhellung ausgeht, bietet eine Alternative zum inkommensurablen Modell des „Kampfes der Zivilisationen“, ohne die besonde-

islamischen Argumenten östlicher Christen wie der *Risala ila al-Muslimin* oder des Bischofs Paulus von Antiochia (12. Jahrhundert) gehört die folgende Bestätigung von Muhammads lokalem Prophetentum: „We know that he was not sent to us, but to the Arabs of the Jahiliyya of whom he said that there had come to them no warner before him. We know that he did not obligate us to follow him because there had come to us before him prophets who had preached and warned us in our own languages“ (zit. nach: T. F. Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyyas Al-Jawab Al-sahih, in: *Contra Legem Sarracenorum*, Delmar 1984, 88). Ich danke Rita George-Tvrtkovic dafür, dass sie mich auf diese Quelle hingewiesen hat.

¹⁴ Während sich die Argumentation dieses Buches speziell mit der muslimischen Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil auseinandersetzt, dass die katholische Kirche die Frage nach Muhammads Prophetentum nicht explizit anspricht, muss zugegebenermaßen noch untersucht werden, wie sich das Konzept der christlichen Prophetie zu einem jüdischen Verständnis von Prophetie verhält. Aber diese Frage liegt außerhalb des Rahmens der vorliegenden Argumentation.

ren theologischen Identitäten des Christentums oder des Islams zu verwischen.

Die Untersuchung der Prophetie Muhammads durch die katholische Theologie eröffnet die theoretische Möglichkeit, dass Muhammad ein Prophet für Christen ist. Dieses Argument wird durch drei theologische Rückgriffe gestützt: auf das Zweite Vatikanische Konzil, auf Thomas von Aquins Aussagen über das Prophetische und auf die Theologie der Privatoffenbarung. Diesen wenden wir uns im Folgenden zu.

2 Das Zweite Vatikanische Konzil als erster Schritt

Wir beginnen mit einer Rückbesinnung auf das Zweite Vatikanische Konzil. Der australische Jesuit Daniel Madigan schreibt dazu:

„Die Frage nach Muhammad ist zweifellos die am meisten vermiedene Frage in den muslimisch-christlichen Beziehungen. So findet man in den ansonsten lobenden Äußerungen über die Muslime und ihren Glauben in den bahnbrechenden Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils keinen Hinweis auf diesen Propheten des Islam. Sie lassen überhaupt nicht erahnen, dass dieser Glaube einen Gründer und eine Geschichte hat. Und seither hat sich die Zurückhaltung bei der Beantwortung wohl kaum verringert.“¹⁵

Dieser Aufsatz befasst sich mit dieser ungelösten Frage in den Konzilsdokumenten in Form einer intertextuellen Lektüre dieser Dokumente. Ich verbinde die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Muslime mit einer mittelalterlichen Darstellung des Pro-

¹⁵ D. Madigan, *Jesus and Muhammad: The Sufficiency of Prophecy*, in: M. Ipgrave (Hg.), *Bearing the Word. Prophecy in Biblical and Qur'anic Perspective*, London 2005, 90–99, hier: 90 [eigene Übersetzung]. Englisches Original: „The question of Muhammad is without doubt the most avoided question in Muslim-Christian relations. One finds no mention of this Prophet of Islam, for example, in the otherwise laudatory comments made about Muslims and their faith in the groundbreaking documents of the Second Vatican Council. They give no sense at all that this faith has a founder and a history. And since that time the hesitancy about responding could hardly be said to have diminished.“

phetischen, um die theoretische Möglichkeit zu prüfen, dass Muhammad ein religiöser Prophet war.

Wenden wir uns zunächst den zukunftsweisenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über sich überschneidende Bereiche von Glaubensüberzeugungen zwischen Muslimen und Katholiken zu. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, *Dei verbum* (DV), bezieht sich in erster Linie auf das ewige Wort Gottes, das sich sowohl in der geschaffenen Ordnung als auch als das fleischgewordene Wort manifestiert hat. Die „Samen des Wortes“, die bereits in der Schöpfung zu finden sind, werden in Christus zur Vollendung gebracht. *Dei verbum* lehrt, dass der „Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlass im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes“ (DV 8) ist. Es steht aber fest, dass es nach dem Tod des letzten Apostels keine neue öffentliche Offenbarung mehr geben kann. Michael Barnes erläutert:

„Die Offenbarung als die vollkommene Verkörperung der Wahrheit Gottes in Jesus Christus ist abgeschlossen; die Offenbarung als der immerwährende Prozess, durch den diese Wahrheit in der Welt durch das Zusammenwirken von Wort und Geist bekannt wird, ist es nicht.“¹⁶

Das Lernen von anderen Glaubenstraditionen ist in das Gefüge des Verstehens und Aneignens der christlichen Offenbarung verwoben.

In ihrer dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium* (LG), lehrt die katholische Kirche über Muslime:

„Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim [sic], die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ (LG 16)¹⁷

¹⁶ M. Barnes, *Opening up a Dialogue: Dei Verbum and the Religions*, in: *MoTh* 29 (2013) 10–31, hier: 28 [eigene Übersetzung]. Englisch Original: „Revelation as the perfect instantiation of God’s truth in Jesus Christ is closed; revelation as the ever-continuing process by which this truth becomes known in the world through the action of Word and Spirit together is not.“

¹⁷ Lateinisches Original: *Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicaturum.*

Einerseits hält das Konzil fest, dass sich Muslime zum Glauben Abrahams „bekennen“, wobei es sich ein Urteil darüber vorbehält, ob dieser Glaube, zu dem sie sich bekennen, derselbe „Glaube Abrahams“ wie der der Christen ist.¹⁸ Doch gleich im nächsten Satz gesteht das Konzil nicht nur ein, dass Muslime den einen, barmherzigen Gott anbeten, sondern dass sie diesen Gott *zusammen mit uns* anbeten. Dabei geht es nicht einfach nur um vernunftbasierte Wege zu Gott. Dem in der Verehrung begegnenden Gott findet man im Gebet, im religiösen Ritual. Diese Perspektive ist eschatologisch formuliert, wobei Christen und Muslime – gemeinsam, wie es scheint – den Tag des Jüngsten Gerichts erwarten. Beide Traditionen verehren Gott als barmherzig, als einen, als Schöpfer und als Richter im Kontext des Gebets und des religiösen Rituals. Wenn wir *Lumen gentium* im Kontext von *Dei verbum* lesen, sehen wir, dass Gott einen Heilsdialog mit der gesamten Menschheit aufnimmt.

Nostra aetate erweitert die positiven Aussagen über Muslime in *Lumen gentium* in konkreter Weise. Es bewegt sich eindeutig von einer Würdigung einzelner Nichtchristen hin zur Anerkennung der Überzeugungen und Praktiken ihrer Religionsgemeinschaften. In Bezug auf die Muslime bekräftigt das Dokument:

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“ (NA 3)

Es ist daran zu erinnern, dass *Lumen gentium* vier Eigenschaften Gottes hervorgehoben hatte, die Muslime und Christen gemeinsam

¹⁸ Vgl. G. D’Costa, Vatican II: Catholic Doctrine on Jews and Muslims, Oxford 2014, 166–180.

anerkennen: „einer“, „barmherzig“, „Schöpfer“ und „Richter“. *Nosstra aetate* fügt zu diesen Eigenschaften noch die Attribute „selbstbestehend“ und „allmächtig“ hinzu. Jeder dieser Begriffe ist sowohl koranisch als auch biblisch. Dieser Gott hat zu den Menschen „gesprochen“, aber die Frage, wie und durch wen, bleibt ungeklärt.

Diese Aussagen sind eine logische Schlussfolgerung der Offenbarungstheologie, die aus *Dei verbum* hervorgeht: Unsere Zuwendung zur christlichen Offenbarung ist ein fortlaufender Prozess, der bis zum Ende der Zeit unvollständig bleibt. Wenn, wie *Nosstra aetate* und *Lumen gentium* ausdrücklich erklären, Muslime und Christen gemeinsam den einen Gott anbeten, dann könnte der Gott, der endgültig durch Christus gesprochen hat, auch weiterhin auf nachkanonische und koranische Weise zu den Gläubigen sprechen. Muslime glauben, dass derselbe Gott, der durch die Heilige Schrift gesprochen hat, Muhammad die 114 Suren des Korans geoffenbart hat. Katholiken erkennen dem Zweiten Vatikanischen Konzil entsprechend an, dass Muslime und Christen ein sich überschneidendes Glaubensgeflecht teilen. Was sollen wir also von dem muslimischen Botschafter dieser Überzeugungen halten?

3 Thomas von Aquin über die Prophetie

Wir wenden uns an den bedeutendsten mittelalterlichen Vertreter unserer Tradition, Thomas von Aquin, und versuchen durch die Auseinandersetzung mit ihm weiterzukommen. Für Thomas gipfelt die Prophetie zwar in den Worten Johannes des Täufers, der die Ankunft Christi ankündigt, aber die Heilige Schrift selbst bezeugt, dass sowohl Ungläubige prophetische Taten vollbringen als auch biblische Gestalten nach dem Tod Christi prophetisch sprechen. Der jüdische Hohepriester Kajaphas, der Jesus anklagte, und die römischen Soldaten, die seine Gewänder zerschnitten, prophezeiten, ohne zu wissen, was sie sagten oder taten.¹⁹ In der Apostelgeschichte prophezeien Agabus und die Töchter des Philippus nach dem Tod von Jesus.²⁰ Die Bibel lädt uns ein, zu bedenken, dass auch diejenigen, die

¹⁹ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 174, a. 4, s. c. und respondeo.

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 174, a. 6, ad 3.

nicht an Jesus glauben, prophezeien können und dass es in der frühen christlichen Gemeinde Propheten gab.

Thomas geht noch weiter, indem er darauf besteht, dass die Prophetie ein ständiges Element des kirchlichen Lebens ist:

„[...] und in jedem einzelnen Zeitalter haben Männer nicht gefehlt, die den Geist der Weissagung besaßen, nicht, um eine neue Glaubenslehre vorzubringen, sondern zur Lenkung der menschlichen Unternehmungen.“²¹

Die moderne Leserin könnte daraus den Schluss ziehen, dass die Rolle der Propheten nach dem Tod des letzten Apostels geschwächt wurde, da von nun an die Propheten eher die menschlichen Handlungen anleiten als neue Glaubenslehren vorschlugen. Tatsächlich ist genau das Gegenteil der Fall. Für die mittelalterlichen Gläubigen besteht der religiöse Kult in erster Linie in der Praxis. Beim religiösen Glauben ging es nicht in erster Linie um die Zustimmung zu Glaubenssätzen, sondern vielmehr um die Treue zu einer religiösen Tradition. Die „Handlungen“ sind also zentral für den gemeinschaftlichen Glauben. Thomas' Behauptung sollte dementsprechend in diesem Licht gelesen werden: Propheten schlagen zwar keine neuen Glaubenssätze vor, aber sie prägen die religiöse Praxis einer Gemeinschaft.

Die Prophetie ist in einen eschatologischen Rahmen eingebettet, der sich von der Zeit Abrahams über die Gegenwart bis in die Zukunft erstreckt. Die Prophetie ist ein Weg der Gotteserkenntnis unter anderen, zu denen die Erkenntnis durch die natürliche Vernunft, durch den Glauben und das seligmachende Wissen gehören. Sie ist also eine Art der Erkenntnis, eine *cognitio*, die Teil eines größeren Netzes der Gotteserkenntnis ist. Aufgrund seiner Sensibilität gegenüber den Variationen innerhalb der Heilgeschichte, dehnt Thomas seine Behandlung der Prophetie aus, um die sehr unterschiedlichen biblischen Beispiele dieses Phänomens zu berücksichtigen. Nach dem Tod Christi entstehen Prophezeiungen einzig ad hoc, um die gläubige Gemeinschaft zu leiten. Thomas unternimmt viel, um eine Klassifizierung der Prophetie zu erstellen, die eine große Bandbreite

²¹ Ebd. Die oben verwendete deutsche Übersetzung ist zit. nach: DThA 23 (1954) 28. Diese Ausgabe liegt auch den weiteren deutschen Übersetzungen im Fließtext zugrunde [Anm. d. Ü.].

prophetischer Erfahrungen in der Schrift abdeckt. Ich werde im Folgenden fünf Merkmale dieser Taxonomie erwähnen:

1. Die Prophetie ist bei Thomas pädagogisch gerahmt.
2. Die in ihr zugesagte Gnade ist bedingungslos.
3. Ihr Antrieb ist der Wunsch Gottes, sich selbst zu manifestieren.
4. Ihre Methode ist wie ein flüchtiger Eindruck, nicht wie gewohnheitsmäßiges Wissen.
5. Ihre operative Dimension ist intellektuell, nicht moralisch.

Erstens bildet die pädagogische Beziehung zwischen Lehrerin und Schüler den Rahmen für Thomas' Behandlung der Prophetie. Die Lehrerin passt ihre Strategien an den jeweiligen Lehrstoff, die natürlichen Fähigkeiten der Schüler und das Unterrichtsumfeld an. Im prophetischen Bereich gibt es jedoch eine doppelte pädagogische Bewegung, bei der Gott einer Prophetin ein bestimmtes Wissen vermittelt, und die Prophetin dann zur Lehrerin wird, die andere ermahnt oder ermutigt.

Prophetie ist erstens „eine Art von Erkenntnis, die dem Verstand des Propheten durch göttliche Offenbarung in der Art einer Lehre eingeprägt wird“²². Mit anderen Worten, es handelt sich um eine Erkenntnisgabe, die den Intellekt erleuchtet, um die Wahrheit von etwas zu beurteilen, das sich der Reichweite der menschlichen Vernunft entzieht.²³ Der Prophet kann sich dafür entscheiden, dieses Wissen misszuverstehen, zu missbrauchen oder zu ignorieren. Erinnern wir uns an Jona, der nach dem Erhalt seiner Prophezeiung von Gott von Ninive weg- anstatt darauf zulief.²⁴ Für Propheten kann es auch schwierig sein, zu unterscheiden, was göttliches Wissen und was ihre eigene Erfindung ist.

Zweitens wird die Prophetie zu den bedingungslosen Gnaden gezählt. Das ist eine Gnade, die einer Person zum Nutzen anderer zuteil wird. Eine Person, die eine bedingungslose Gnade empfängt, wird dabei nicht geheiligt, sondern sie empfängt eine Gabe, um sie

²² Thomas von Aquin, STh II-II, q. 171, a. 6: *prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetarum impressa ex revelatio divina per modum cuiusdam doctrinae*. Deutsche Übersetzung zit. nach: DThA 23 (1954) 30.

²³ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 171, a. 1.

²⁴ Es gibt eine Parallele zwischen den Propheten, die sich dazu entscheiden, die Prophetie zu missbrauchen, und heidnischen Philosophen, die das Wissen um Gott hatten, aber ihm die Anbetung verweigerten.

anderen zu geben. Denken Sie an eine Lehrerin, die keine integrale Persönlichkeit ist und gleichzeitig Moralthologie lehrt. Diese Lehrerin empfängt die Gabe der Erkenntnis, um sie an ihre Schüler weiterzugeben. Sie selbst könnte moralisch korrupt sein. Dieses Wissen mag sie innerlich nicht verändern, und doch wird es als Gnade eingestuft, weil es ihr gegeben wird, um andere zu erleuchten. Ihr Innenleben ist unabhängig von dieser Gabe.

Drittens ist der Rahmen zwar pädagogisch, aber die wiederkehrende Metapher ist die der Erscheinungen oder Manifestationen (vgl. DV 5). Eine Prophetin spricht an der Stelle Gottes, um etwas über Gott zu verkünden. Je deutlicher die Manifestation, desto besser die Prophetie.²⁵ Aber auch die beste Prophetie wird ihre Zuhörer mit weiteren Fragen zurücklassen, da Prophezeiungen den menschlichen Verstand letztlich nicht befriedigen. Das „Licht der Prophezeiung kann nicht als eine wie auch immer geartete Ankunft gedeutet werden, und es verblasst im Vergleich zum Licht der Herrlichkeit.“²⁶ Dieses Wissen ist partiell, es ist vergänglich, es ist verborgen, es ist unvollkommen. Es ist ein Wissen, das von uns entfernt ist (vgl. DV 12,2)²⁷ und das wir stückweise und in einem figurativen Gewand erhalten.²⁸ Es ist schemenhaft und mit Dunkelheit vermischt (vgl. DV 12). Alle Prophezeiungen werden am Ende der Zeit aufgehoben. Denn am Ende der Zeit lernen wir nicht durch Hören des Glaubens in kleinen Stücken; unsere Hoffnungen werden sich erfüllen, und alles, was bleiben wird, ist Nächstenliebe.

Viertens ist das übernatürliche Licht, das der Heilige Geist den Propheten schenkt, nicht in bleibender Form in der Prophetin, wie es bei den Gesegneten im Himmel der Fall ist. Es geschieht durch einen vorübergehenden Eindruck, wie wenn ein Mensch nur für einen Augenblick vor Schreck erbleicht oder von einem vorübergehenden Wind bewegt wird. Propheten prophezeien nicht immer; auch sie sehen Gott nicht in seinem Wesen. Aber eine Prophetin

²⁵ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 174, a. 1.

²⁶ P. M. Rogers, Thomas Aquinas and Prophecy. Divine Revelation and its Interaction with Human Knowing [Diss. Masch.], Cambridge 2014, 170 [eigene Übersetzung]. Englisches Original: „light of prophecy cannot be interpreted as an arrival of any sort, and it pales in comparison to the light of glory.“

²⁷ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 171, a. 3.

²⁸ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 171, a. 4.

wird durch ihre Erfahrung verändert, und sie wird immer mehr fähig, in Zukunft Prophezeiungen zu empfangen. Der „gewöhnheitsmäßige“ Sinn der prophetischen Erkenntnis tritt im Lateinischen deutlicher hervor als in der Übersetzung. Für Thomas kann Prophetie niemals ein *habitus* oder eine Gewohnheit sein, aber sie kann eine gewisse *habilitas* oder eine Fähigkeit zum Empfangen von Prophezeiungen bieten. Thomas ringt hier mit sich, denn er weiß, dass prophetisches Wissen nicht zur Gewohnheit werden kann, dass es nur vorübergehend ist, und doch erkennt er an, dass der Prophet durch diese Erfahrung oft verändert wird. Diese Veränderung ist jedoch kein innerer oder notwendiger Bestandteil des prophetischen Wissens.

Fünftens kann ein Mensch, dem es an Nächstenliebe oder heiliger Gnade fehlt, oder sogar ein böser Mensch eine Prophezeiung empfangen; denn sie ist ein Akt des Verstandes, nicht des Willens. Prophetie wird allein durch göttliche Offenbarung vermittelt. Dennoch wird die von Dämonen gemachte Offenbarung in einem begrenzten Sinn Prophetie genannt.²⁹ Der Heilige Geist kann durch falsche Propheten sprechen, „denn Gott bedient sich auch der Übel zum Nutzen der Guten“³⁰. Indem sie für die Wahrheit Zeugnis ablegen, machen Gottes Feinde die Wahrheit ungewollt glaubwürdiger.³¹ Wir werden weiter unten sehen, wie dies bei Kajaphas der Fall ist.

Wenn die Person weiß, dass sie vom Heiligen Geist bewegt wird, etwas zu denken, zu sagen oder zu tun, ist sie wirklich ein Prophet. Wenn sie aber bewegt wird, ohne dass sie es weiß, ist das keine vollkommene Prophetie. Sie hat zwar einen „prophetischen Instinkt“, aber sie ist nicht in der Lage, genau zu unterscheiden, ob ihre Gedanken vom göttlichen Instinkt oder von ihrem eigenen Verstand erdacht sind. Da aber der Verstand der Propheten ein unzulängliches Instrument ist, wissen selbst wahre Propheten nicht alles, was der

²⁹ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 172, a. 5: *Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit solum per revelationem divinam. Sed et ipsa revelatio facta per Daemones, potest secundum quid dici prophetia.*

³⁰ Thomas von Aquin, STh II-II, q. 172, a. 6, ad 1: *Quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum.* Deutsche Übersetzung zit. nach: DThA 23 (1954) 34.

³¹ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 172, a. 6, ad 1: *Unde et per prophetas Daemonum aliqua vera praenuntiat, tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia, dum homines talibus credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur.*

Heilige Geist mit den Dingen meint, die sie sehen, sprechen oder tun. Gott wählt aus, wen er zu Propheten machen will. Es gibt keine Berufsbeschreibung. Gott kann eine besonders unwahrscheinliche Gestalt auswählen, um die göttliche Kraft, die in dieser Person wirkt, stärker hervorzuheben.

Wir haben untersucht, wie Thomas eine komplexe und subtile Darstellung der Prophetie entwickelt, die sowohl flexibel als auch kohärent ist. Die wichtigste operative Metapher ist hier die des Lehrens; es gibt so viele Pädagogiken, wie es spezifische Lehrkontexte erfordern. Manchmal wird das intellektuelle Licht der Propheten gestärkt, um etwas zu wissen, das mit dem natürlichen Verstand erkannt werden kann. Zu anderen Zeiten kommen Prophezeiungen in körperlicher, imaginativer oder intellektueller Form, damit die Propheten etwas erfahren, das die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreitet. Jede prophetische Offenbarung fügt sich in das umfassendere Muster von Gottes Wunsch ein, sich der gesamten Schöpfung zu offenbaren.

In seinen Schriftkommentaren schreibt Thomas über mehrere „unwahrscheinliche“ Propheten. Einige Figuren nehmen an der Prophetie teil, indem sie sprechen, ohne zu wissen, was sie sagen – wie Kajaphas, Bileam und sein Esel. Andere handeln, ohne zu wissen, was sie tun – wie die römischen Soldaten bei der Kreuzigung. Salomos Intellekt wird gestärkt, um Dinge zu verstehen, die durch den natürlichen Verstand bekannt sind. Und Jesus partizipierte als Reisender am prophetischen Wissen. Jedes dieser Beispiele trägt dazu bei, Grenzfälle in der prophetischen Erfahrung aufzuzeigen.

Nun wenden wir uns einer besonderen prophetischen Figur der Schrift zu, dem jüdischen Hohepriester Kajaphas, der bekanntlich zu den Juden sagt, dass es besser für sie ist, „wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht“ (Joh 11,50; vgl. 18,14). In seinem „Kommentar zum Johannesevangelium“ sinniert Thomas über diese biblische Figur und die Bedeutung ihrer Worte. Mit diesen Worten glaubte Kajaphas, das deuteronomische Gesetz zu erfüllen, das die Tötung falscher Propheten anordnet. Aber der Evangelist bietet eine andere Deutung dieser Worte an, wenn er sagt: „Das sagte er nicht aus sich selbst, sondern [...] aus prophetischer Eingebung“ (Joh 11,51). Der Evangelist besteht darauf, dass Kajaphas nicht allein gesprochen hat. Kajaphas log, als er sagte: „[E]s [ist] besser für euch [...], wenn ein einziger

Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht.“ (Joh 11,50) Während dies die oberflächliche Lesart der Worte in diesem Text ist, untersucht Thomas ihre tiefere Bedeutung. Er schlägt vor, dass der Evangelist „die Würde des Kajaphas erwähnt, um anzudeuten, dass er durch einen Impuls des Heiligen Geistes sprach“; dieser Impuls führte ihn dazu, „Wahrheiten über die Zukunft zu sagen, die genau dem Nutzen der Untertanen dienten“³². Die Behauptung des Kajaphas erweist sich also als wahr, aber nicht in dem von ihm beabsichtigten Sinne. Der Tod Christi war, an sich betrachtet, für alle „besser“, auch für diejenigen, die ihn getötet haben; denn Christus kam, um die Menschheit zu retten. Das war sicher nicht die Absicht von Kajaphas, und doch ist genau das der Punkt. Es war Gott, der durch ihn sprach.

Thomas nimmt jedes Wort des Evangeliums ernst. Der Verfasser des Evangeliums gibt unmissverständlich zu verstehen, dass Kajaphas „prophezeite“. Der Heilige Geist erleuchtete weder seinen Verstand noch seine Phantasie, die beide auf das Böse ausgerichtet waren. Aber seine Zunge wurde bewegt, die Art und Weise zu verkünden, in der das Heil des Volkes vollbracht werden würde.

Was Thomas über die Prophetie sagt, spiegelt ein Thema wider, das sich durch alle vier Evangelien zieht. Diejenigen, die Jesus erkennen, sind oft die „Außenseiter“, diejenigen, von denen wir am wenigsten erwarten würden, dass sie Jesus als Herrn verkünden. Und gleichzeitig sind die Apostel, die in den Evangelien die wichtigsten Verkünder des Evangeliums sind, oft diejenigen, die als Letzte die Bedeutung der Worte und Taten Jesu verstehen. Vor allem im Johannes- und Markusevangelium sind die Apostel eine traurige Gruppe von Charakteren, die blind für die Botschaft Jesu ist. Gott benutzt sie als Werkzeuge seiner göttlichen Macht, aber in so vielen Fällen geschieht dies *trotz* ihrer selbst, nicht *wegen* ihrer Fähigkeiten, ihres Verständnisses oder ihrer Heiligkeit. Es würde zu weit führen, sich auf einen umfassenderen Kommentar zur Bibel einzulassen, aber man kommt nicht umhin zu bemerken, dass sich das Thema, dass die „Eingeweihten“ nicht verstehen, wer Jesus ist, während die „Außenseiter“ es tun, sogar Ausgestoßene wie Aussätzige und Dämonen,

³² Thomas von Aquin, Super Evangelium S. Ioannis lectura, caput 11, lectio 7, in: <https://www.corpusthomicum.org/cih07.html> (Zugriff: 31.12.2021). Die Übersetzung folgt der englischen Übersetzung Morelands [Anm. d. Ü.].

blind geborene Männer und römische Soldaten, konsequent durch die Evangelien zieht. Es sollte daher nicht überraschen, dass das, was zu Lebzeiten Jesu galt, auch für die gesamte Heilsgeschichte gilt. „Außenseiter“ könnten biblische Themen verdeutlichen, die Christen, obwohl sie die Quelle ihres Heils vor Augen haben, weiterhin vernachlässigen, selbst wenn sie als „Eingeweihte“ eingestuft werden. Die Aufgabe dieses Abschnitts war es, darauf hinzuweisen, dass das Konzept des Thomas zur Prophetie mit diesem umfassenderen Thema der Schrift übereinstimmt.

Was haben wir am Ende dieser Untersuchung von Thomas über die Prophetie? Wir haben einen Raum an den Grenzen der Prophetie eröffnet, in dem „unwahrscheinliche“ Figuren stehen. Wir sehen, dass Thomas die folgenden konkreten Schlussfolgerungen über die prophetische Erfahrung zieht:

1. Während der Empfang eines körperlichen, imaginativen oder intellektuellen Bildes ein zentrales Merkmal der Prophetie ist, ist die Rolle des Urteils der Schlüssel zum prophetischen Wissen.
2. Prophetie ist eine komplexe Kategorie, die prophetische Rede oder Gesten einschließen kann, die nicht unbedingt den vollen Sinn der Prophetie aufweisen.
3. Propheten können in der Geschichte auch nach dem Tod Jesu auftauchen; „zu allen Zeiten“ hat es Propheten gegeben, vor allem, um die Richtung menschlichen Handelns zu unterstützen.
4. Ungläubige können prophetisch reden und handeln.
5. Wahre Propheten können nicht immer unterscheiden, ob etwas von einem göttlichen oder von einem bösen Geist stammt.
6. Ein und derselbe Prophet kann zu einem bestimmten Zeitpunkt auf eine bestimmte Weise prophetisches Wissen empfangen und zu einem anderen Zeitpunkt auf eine andere Weise.
7. Propheten können wahres prophetisches Wissen missverstehen oder missbrauchen.
8. Manchmal kann eine Person einen gewissen „prophetischen Instinkt“ haben, aber nicht immer vollständig zwischen menschlichen und göttlichen Elementen in der prophetischen Erkenntnis unterscheiden.
9. Auch böse Geister können prophetisch sprechen.
10. Manchmal ist ein prophetisches Licht sogar in Dingen notwendig, die durch die natürliche Vernunft erkannt werden können.

Theologen zitieren regelmäßig Thomas, um zu bekräftigen, dass das Ziel der Prophetie darin besteht, das menschliche Handeln zu lenken,³³ aber Niels Hvidt argumentiert, dass die Prophetie auch darauf ausgerichtet ist, die christliche Offenbarung besser zu verstehen:

„Die christliche Prophetie ist keine der Bibel ebenbürtige Offenbarung, was aber nicht bedeutet, dass sie nicht zur Überprüfung und Unterstützung der Offenbarung dienen kann. Nachkanonische christliche Prophetie kann in der Tat dazu dienen, Punkte der Schrift zu erhellen, die nicht klar sind oder die die Schrift nur implizit enthält, und als solche kann und hat sie in der Tat eine sehr wichtige Rolle bei der Korrektur und Aktualisierung unseres Offenbarungsverständnisses gespielt.“³⁴

In diesem Aufsatz wird vorgeschlagen, Hvidts Schlussfolgerungen über postkanonische christliche Prophetie auf mögliche nichtchristliche prophetische Erfahrungen auszudehnen. Es könnte sein, dass Außenseitern der christlichen Tradition Rollen angeboten werden, die die christliche Offenbarung in einer Weise erhellen, wie sie nur von Außenseitern kommen kann. Dieses Muster ist bereits in der Heiligen Schrift zu finden. Es sollte nicht überraschen, dass es sich auch nach dem Abschluss des Kanons fortsetzt.

Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog stimmt in seinen Überlegungen *Dei verbum* zu. Christen wachsen immer noch in einem kontinuierlichen und dynamischen Prozess in die Realitäten der Schrift hinein. Der interreligiöse Dialog wird zu einem integralen Bestandteil dieser Arbeit, denn

„Gott hat der Menschheit in einem jahrhundertelangen Dialog das Heil angeboten und bietet es ihr auch weiterhin an. In Treue

³³ Vgl. Thomas von Aquin, STh II-II, q. 174, a. 6, ad 3.

³⁴ C. N. Hvidt, *Christian Prophecy. The Post-Biblical Tradition*, Oxford 2007, 78 [eigene Übersetzung]. Englisches Original: „Christian prophecy is not revelation on par with the Bible, but this does not mean that it cannot serve as verification of and support for revelation. Postcanonical Christian prophecy can indeed serve to elucidate points of Scripture that are not clear or that Scripture contains in an implicit way only, and as such it can and has indeed played a very important role in the correction and actualization of our understanding of revelation.“

zu dieser göttlichen Initiative muss auch die Kirche in einen Heilsdialog mit allen Männern und Frauen eintreten.³⁵

Es ist offensichtlich, dass ich aus Thomas' Darstellung der Prophetie eine Konsequenz ziehe, die er selbst nie gezogen hätte; denn er hielt Muhammad für einen falschen Propheten, der eine falsche Religion einführte. An den vier kurzen Stellen, an denen Thomas Muhammad in seinem Werk erwähnt, spricht er von ihm als einem Abtrünnigen, der seine Botschaft mit Waffengewalt und einem Appell an

³⁵ Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog, Dialogue and Proclamation. Reflection and orientation on interreligious dialogue and the proclamation of the gospel of Jesus Christ (19 May 1991), in: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html (Zugriff: 9.2.2022), Nr. 38 [eigene Übersetzung]. Englisch Original: „God, in an age-long dialogue, has offered and continues to offer salvation to humankind. In faithfulness to this divine initiative, the Church too must enter into a dialogue of salvation with all men and women.“ Sowohl von christlicher als auch von muslimischer Seite wird bereits eine fruchtbare analoge Überlegung angestellt. Aus muslimischer Sicht untersucht Joseph Lombard, wie ein analoger Ansatz zum Wort Gottes in Jesus und dem Koran dazu beiträgt, das Verständnis beider Traditionen für sich selbst und füreinander zu vertiefen. Vgl. J. Lombard, What of The Word Is In Common?, in: W. El-Ansary, D. K. Linnan (Hg.), Muslim And Christian Understanding. Theory And Application of „A Common Word“, 93–110, bes. 106. Eine Anerkennung der analogen Argumentation in diesem Aufsatz hätte den Bedenken von Maria Dakake in ihrem Antwortaufsatz im selben Band Rechnung getragen. Dakake warnt, dass das „Wort“ des Koran in muslimischen Ohren niemals Schöpfung in dem Sinne bedeutet, dass Dinge durch den Koran geschaffen werden, wie es der Fall ist, wenn Christen davon sprechen, dass Gott durch das Wort schafft. Dies ist genau der Zug, den die interreligiöse analoge Argumentation anerkennt. Es gibt eine echte Überschneidung, eine Resonanz, zwischen Jesus und dem Koran als Wort Gottes. Dies geschieht jedoch vor dem Hintergrund entscheidender Unterschiede. Es ist die Aufgabe kreativer interreligiöser Gruppen wie der Initiative „A Common Word“, diese Punkte der Resonanz und der Unterschiede herauszuarbeiten. Die analoge Argumentation in Dakakes Aufsatz in demselben Band, der die adamische und christliche Natur in uns allen erklärt, ist eine überzeugende Darstellung der Art von Argumentation, die ich hier vorschlage. Vgl. M. Dakake, Theological Parallels And Metaphysical Meeting Points, in: ebd. 131–142, hier: 135. Aus christlicher Sicht liest Pim Valkenberg *al-Ghazālī* und *Said Nursi* und stellt Analogien zwischen beiden Texten (zwischen diesen Texten und christlichen theologischen und spirituellen Vorstellungen) fest, vgl. P. Valkenberg, Sharing Lights On The Way To God: Muslim-Christian Dialogue And Theology In The Context of Abrahamic Partnership, Amsterdam 2006.

fleischliche Genüsse verbreitete – Karikaturen, die zu jener Zeit weit verbreitet waren. Einer der Brüder des Thomas kämpfte sogar in den Kreuzzügen. Was Christen in den gut 750 Jahren, die uns von Thomas trennen, über den muslimischen Glauben und die muslimischen Praktiken gelernt haben, ist vergleichbar mit dem, was wir über die menschliche Biologie, Astronomie oder Geschichte gelernt haben, um nur einige Beispiele zu nennen. Dieser Aufsatz stützt sich auf Thomas' ausgefeilte Darstellung der Prophetie, ohne seine mittelalterliche Karikatur von Muhammad zu übernehmen. Ich möchte hinzufügen, dass Thomas' Darstellung der Prophetie die Möglichkeit einschließt, dass auch falsche Propheten prophetisch sprechen können, sodass seine eigene Taxonomie Raum für die Möglichkeit der Prophetie Muhammads lässt. Aber das ist natürlich nicht der Kern meines Arguments.

Ich habe zwei Hauptteile meiner Gesamtargumentation vorgelegt, die auf die Möglichkeit hinweisen, dass Muhammad zumindest einen prophetischen Instinkt besaß, der mit dem des Kajaphas verglichen werden kann. Ja, ich führe Thomas dorthin, wohin er selbst nicht gegangen ist: zu der Möglichkeit, dass Muhammad ein Prophet war. Das Kriterium für prophetisches Wissen liegt nicht in der Zustimmung des Glaubens, sondern vielmehr in dem Prozess, durch den das Wissen empfangen und an andere weitergegeben wird. Gott wählt die unwahrscheinlichsten Gestalten aus, selbst in der Heiligen Schrift, um prophetisch zu sprechen und zu handeln. Sicherlich stehen einige der Aussagen des Korans im Widerspruch zu den christlichen Schriften, aber die Überschneidungen im Glauben sind groß genug, um die Möglichkeit naheulegen, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs Muhammad im Arabien des siebten Jahrhunderts göttliche Botschaften offenbart hat.

4 Privatoffenbarung

Ich werde nun kurz eine lange vergessene Kategorie in der Kirche in Erinnerung rufen, nämlich die der Privatoffenbarung, die Gottes kontinuierliches Offenbarungshandeln in der Welt anerkennt und gleichzeitig die Erfüllung der öffentlichen Offenbarung mit dem Christusereignis respektiert. In seinem Apostolischen Schreiben *Verbum Domini* aus dem Jahr 2010 weist Benedikt XVI. darauf hin, dass

die Privatoffenbarung

„neue Akzente setzen, neue Weisen der Frömmigkeit herausstellen oder alte vertiefen [kann]. Sie kann einen gewissen prophetischen Charakter besitzen (vgl. 1 Thess 5,19–21) und eine wertvolle Hilfe sein, das Evangelium in der jeweils gegenwärtigen Stunde besser zu verstehen und zu leben; deshalb soll man sie nicht achtlos beiseiteschieben.“³⁶

Die Privatoffenbarung geht aus dem prophetischen Element der Kirche hervor; sie ist eine der Formen, in denen die Prophetie Gestalt annimmt. Die Theologie der Privatoffenbarung geht von ihrer theoretischen Möglichkeit zur konkreten Dokumentation ihres Auftretens über. Karl Rahner (1904–1984) argumentiert, dass die Privatoffenbarung in der Kirche zumindest prinzipiell zugelassen werden muss; denn sie abzulehnen, würde den gesamten christlichen Glauben infrage stellen. Er schreibt:

„Das Prophetische und Visionäre (im weitesten Sinn) ist aus der Geschichte des Christentums nicht wegzudenken. Wer *alle* solche Dinge zurückführen wollte auf natürliche oder gar krankhafte menschliche Zustände, würde konsequent leugnen, dass ein geschichtliches Handeln des sich im Wort offenbarenden persönlichen Gottes möglich sei. Damit aber würde er den Charakter des Christentums als einer übernatürlichen geschichtlichen Offenbarungsreligion bestreiten.“³⁷

Der Glaube, dass Gott in einem palästinensischen Juden zu einem konkreten Zeitpunkt in der Geschichte Mensch geworden ist, bedeutet, dass die Menschen offen sein müssen für die Begegnung mit Gott in der Geschichte, auch auf unerwartete Weise. Die Tatsache, dass Jesus von Nazaret die messianischen Erwartungen der hebräischen Schriften erfüllte, zeugt sicherlich von der überraschenden Art und Weise, in der sich Gott in der Geschichte ausdrücken wollte.

³⁶ Papst Benedikt XVI., Nachapostolisches Schreiben *Verbum Domini* über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche vom 30. September 2010, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 187), Bonn 2010, Nr. 14.

³⁷ K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenz-erfahrung (QD 4), Freiburg i. Br. ³1960, 17.

Rahner bekräftigt, dass „in Christus die letzte und endgültige Offenbarung und Selbsterschließung Gottes vorliegt“³⁸. Die übernatürliche Offenbarung ist also wesentlich für das Christentum; sie ist die „grundlegende“ Offenbarung. Aber die Logik der übernatürlichen Offenbarung führt direkt zur Möglichkeit der Privatoffenbarung.

Die Offenbarungsgeschichte, an der teilzunehmen die Christen eingeladen sind, stellt auch eine Einladung über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinaus dar. Im Prinzip gibt es keinen Grund, warum die Kategorie der Privatoffenbarung nicht auf nichtchristliche Begegnungen mit Gott ausgedehnt werden kann. Bereits 1937 schrieb Yves Congar (1904–1995) einen bahnbrechenden Artikel über Privatoffenbarungen, in dem er auch Nichtchristen mit einbezog:

„Private revelations are commonly understood as those revelations in which a soul, *be it Christian or not*, is the subject of God on a personal or private level, and not as an initiator or a doctor of the universal religion in which God works the salvation of humanity.“³⁹

Die Authentizität der gott-menschlichen Begegnung wird auch in nichtchristlichen Kontexten anerkannt und muss nicht, kann aber von Katholiken bejaht werden.

5 Antwort auf Einwände und Schlussfolgerung

In guter thomistischer Manier schließe ich damit, dass ich die Einwände gegen meinen Argumentationsvorschlag ernst nehme. Zwei christliche Denker, die jahrzehntelang in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit gearbeitet haben, lehnen die Vorstellung ab, dass Muhammad von Christen jemals den Titel „Prophet“ erhalten könnte. Es handelt sich um einen Jesuiten, Christian Troll, und einen Dominikaner, Jacques Jomier (1914–2008). Der Grund ihrer

³⁸ Ebd.

³⁹ Französisches Original: „On entend communément par révélations privées celles dont un âme, chrétienne ou non, est l’objet de la part de Dieu à titre personnel et privé, et non au titre d’initiateur ou de docteur en la religion universelle au sein de laquelle Dieu opère le salut de l’humanité.“ (Y. Congar, *La crédibilité des révélations privées*, in: VS.S 53 [1937] 29–48, hier: 29) [Übersetzung und Herv. A. B. M.].

Ablehnung besteht darin, dass in muslimischen Ohren eine christliche Zustimmung zu Muhammad als Prophet unweigerlich bedeutet, dass der dieses Bekenntnis artikulierende Christ faktisch ein Muslim geworden ist. Der Glaube an die Prophezeiung Muhammads ist dieser Einschätzung zufolge ein Glaube an alles, was der Islam lehrt, einschließlich seiner antichristlichen Elemente.⁴⁰ Der Islam lehre, dass die Rezitationen Muhammads endgültig und universell seien. Ein Christ könne diesen Anspruch niemals akzeptieren, ohne aufzuhören, ein Christ zu sein. Besonders problematisch sei die Tatsache, dass die Zustimmung zu Muhammad die Universalität Jesu durch die von Muhammad ersetze. Jesus werde zum Vorläufer, der zu bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit spreche. Ein muslimisches Verständnis von Muhammad könne daher von Christen nicht akzeptiert werden und könne nicht als Schnittpunkt für Menschen beider Religionen dienen.⁴¹

Letztlich kommt Troll zu dem Schluss, dass „aus muslimischer Sicht Christen, die Mohammed als Propheten bezeichnen, aber nicht zum Islam übertreten, entweder ihren eigenen [christlichen] Glauben nicht kennen oder nur ein Spiel spielen“⁴². Im Grunde entspringt diese Entscheidung der Sorge, dass Muslime eine christliche Bestätigung von Muhammads Prophetentum in einer Weise interpretieren würden, die zentralen christlichen Überzeugungen zuwiderläuft, und der Überzeugung, dass die Annahme des Prophetentums Muhammads unweigerlich die Zurückweisung grundlegender Ansprüche des Christentums bedeutet.

Sowohl Troll als auch Jomier begegnen dem Glauben und der Praxis der Muslime in bewundernswerter Weise mit dichten christlich-theologischen Begriffen. Und doch ist es das Argument dieses Aufsatzes, dass Christen mehr tun könnten, als Muhammad als einen Reformator zu verstehen. Wenn eine Muslima Jesus einen „Propheten“ nennt, tut sie das natürlich mit Ehrfurcht, aber mit muslimischer Ehrfurcht. Sie setzt die prophetische Rolle Jesu nicht mit der singulären Rolle Muhammads gleich. Folglich meint sie nicht das, was ein Christ meint, wenn er diesen Begriff in Bezug auf Jesus

⁴⁰ Vgl. C. Troll, *Dialogue And Difference: Clarity In Christian-Muslim Relations*, Maryknoll 2009, 117.

⁴¹ Vgl. ebd. 118f.

⁴² Ebd. 120.

verwendet, und doch gibt es hier eine Überschneidung dessen, was „Prophetie“ für beide bedeutet. Theologisch bedeutsame Begriffe wie „Prophezeiung“ haben mehrere Bedeutungsebenen, die für die Zwecke des interreligiösen Dialogs ausgeschöpft werden können. Ich schlage vor, dass Christen Muhammad als Propheten in einem begrenzten und relativen Sinn anerkennen können; nicht in einem Sinn, den Muslime annehmen würden, wohl aber in einem Sinn, den Christen dennoch in Betracht ziehen sollten. Mein Beitrag und mein Buch wollen den Raum öffnen für die Möglichkeit, dass Muhammad ein Prophet war. Dabei geht es um eine Einladung, den Koran theologisch ernst zu nehmen, ohne schon im Einzelnen festlegen zu wollen, was die Rede von Muhammads prophetischer Natur konkret bedeutet.

Dieser Beitrag hat aus dem Herzen einer religiösen Tradition heraus eine theologische Rechtfertigung dafür geboten, die Lehren, Muster und Praktiken einer anderen zu untersuchen, ohne die eigene Tradition zu verraten. Wie Peter Ochs es über das *Scriptural Reasoning* sagt, suchen wir „Gottes Wort auf unsere eigene Weise“, nachdem wir den Dialog und die Freundschaft mit dem religiösen Anderen durchlaufen haben.⁴³ Unsere Methode bestand deshalb darin, tief in der eigenen Tradition zu graben und zwei vernachlässigte Kategorien – die von Thomas von Aquin über die Prophetie und die der Theologie des 20. Jahrhunderts über die Privatoffenbarung – ans Licht zu bringen und sie mit den Lehransprüchen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verbinden. Diese Denkbewegung eröffnet die theoretische Möglichkeit, dass Muhammad ein religiöser Prophet war. Es mag sein, dass es für die Kirche in ihren offiziellen Dokumenten ratsam ist, auf der Ebene der theoretischen Offenheit zu bleiben. Aber das sollte einzelne Christen nicht davon abhalten, die Einladung dieser Überlegungen anzunehmen, im Koran nach Samen des Wortes zu suchen.

Übersetzung: Katharina Holtmann

⁴³ Vgl. P. Ochs, Faith in the Third Millennium: Reading Scriptures Together. Address at the Inauguration of Dr. Iain Torrance as President of Princeton Theological Seminary and Professor of Patristics (10. März 2005), in: <http://jsrforum.lib.virginia.edu/ochs-princeton.pdf> (Zugriff: 7.2.2022).

Muhammad als Prophet?

Annäherungen durch koranexegetische Fallstudien aus christlicher Perspektive¹

David Koch

Die Frage nach Muhammad ist nach wie vor die am meisten vermiedene Frage innerhalb der christlich-muslimischen Beziehungen überhaupt.² Es fehlen nicht nur kirchenoffizielle Verlautbarungen, sondern auch theologische Einzelstudien über den islamischen Propheten, um eine, wie es Anja Middelbeck-Varwick formuliert, „umfassende theologische Bewertung Muhammads“ zu der Frage leisten zu können, ob er auch für Christen ein Prophet sein kann.³ Solch eine Bewertung stelle im Rahmen offenbarungstheologischer Untersuchungen noch immer ein Desiderat dar, obwohl das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) zweifelsfrei die Verhältnisbestimmung zwischen muslimischem und christlichem Glauben neu austarieren wollte. Muhammad wurde aus den Texten jedoch ausgeklammert, was angesichts früherer, wohlwollender Positionen wie der des katholischen Theologen Johann Adam Möhler (1796–1838) sowohl Christen als auch Muslime unbefriedigt zurücklässt. Aus diesem Grund werden im Folgenden die Ergebnisse meiner koranexegetischen Fallstudien vorgestellt, welche sich als Beitrag zu einem ersten christlichen Antwortversuch auf das Desiderat der fehlenden Einzelstudien verstehen.

¹ Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um eine kurze Zusammenfassung der wesentlichen Forschungsergebnisse, welche den koranexegetischen Fallstudien meiner Dissertation zur Frage nach einer möglichen Akzeptanz Muhammads aus christlicher Perspektive entnommen sind.

² Vgl. D. Madigan, *Jesus and Muhammad: The Sufficiency of Prophecy*, in: M. Ipgrave (Hg.), *Bearing The Word. Prophecy In Biblical And Qur'anic Perspective*, London 2005, 90–100, hier: 90.

³ Vgl. A. Middelbeck-Varwick, „Muhammad gebührt das Lob aller Menschen ...“. Bewertungen des islamischen Propheten in katholisch-theologischer Perspektive, in: A. Başol-Gürdal, Ö. Özsoy (Hg.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Frankfurter Schriften zum Islam 1), Berlin 2014, 197–220, hier: 197.

1 Ausgangslage und methodische Vorbemerkungen

Johann Adam Möhler sah in Muhammad einen genialen Geist seiner Zeit, welcher sich durch Mut, Unabhängigkeit und Aufrichtigkeit auszeichnete. Mit Blick auf die koranische Verkündigung meinte Möhler eine eigene Spiritualität erkennen zu können, die von einer höheren Wahrheit Zeugnis ablegt und aus diesem Grund gewürdigt werden sollte. In einem im Jahr 1830 veröffentlichten Aufsatz untersuchte Möhler das koranische Beziehungsverhältnis zwischen Muhammad und Jesus. Er kam zu dem für einen katholischen Theologen dieser Zeit bemerkenswerten Ergebnis, dass Muhammad weder ein falscher Prophet noch ein Betrüger gewesen sei. Nach Möhler werde mit dieser falschen Sichtweise

„[...] am unerklärlichsten [...] die Entstehung des Koran sein, in welchem uns häufig eine ganz originelle Pietät, eine rührende Andacht und eine ganz eigentümliche religiöse Poesie entgegentritt. Dies kann unmöglich etwas Erkünsteltes und Erzwungenes sein, was doch müsste angenommen werden, wenn wir in Mohammed einen bloßen Betrüger finden wollten [...] Viele Millionen Menschen nähren und pflegen aus dem Koran ein achtungswertes religiös sittliches Leben und man glaube nicht, dass sie aus einer leeren Quelle schöpfen.“⁴

Mit dieser Positionierung, was den Koran und Muhammad anbelangt, war Möhler seiner Zeit weit voraus. Es überrascht daher nicht, dass seine Sichtweise trotz einer 1847 erschienenen englischen Übersetzung nahezu unbekannt blieb. Es sollte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil dauern, bis auf kirchenoffizieller Seite eine erneute Sensibilisierung für ein besseres Verstehen der Muslime geleistet werden konnte.⁵

Da Anna Bonta Moreland in diesem Band bereits die wesentlichen Neuerungen des Konzils für das Verhältnis zum Islam nachgezeichnet hat, kann auf eine eigene Würdigung dieses wichtigen

⁴ H. Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, München ¹⁰2018, 15f.

⁵ Vgl. zu den Konzilsdokumenten: H. Vöcking (Hg.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung 8), Freiburg i. Br. 2010.

Meilensteins in diesem Beitrag verzichtet werden. Es sei nur die Problematik in Erinnerung gerufen, dass die Konzilstexte nicht nur gegenüber der koranischen Verkündigung, sondern auch gegenüber ihrem Verkünder stumm bleiben.

Diese Leerstelle, die seit über 60 Jahren nicht adäquat mit Inhalt gefüllt werden konnte, vermittelt aus der Sicht des Jesuiten Daniel Madigan eine irritierende Schieflage. Zwar wird der muslimische Glaube in seiner Ausrichtung auf den einen barmherzigen Gott gewürdigt, allerdings wird der zentrale Ursprungspunkt dessen – der Prophet Muhammad – mit keinem Wort erwähnt. Mit Madigan gesprochen, geben die Konzilsdokumente keinen Hinweis darauf, dass der Islam eine eigene Entstehungsgeschichte respektive einen eigenen Gründer gehabt hat. An diesem Befund zeigt sich die schon eingangs beklagte problematische Schieflage.

Die immer noch ausstehende christliche Würdigung der muslimischen Prophetenverehrung ist vor allem deswegen problematisch, weil gläubige Muslime sich an der Sunna des Propheten, also dessen Handlungen modellhaft orientieren. Für sie ist Muhammad, wie er in Sure 33:21 charakterisiert wird, ein „schönes Vorbild“ (arab. *ʿuswatun ḥasanatun*), und es wird für nicht wenige schmerzhaft sein, wenn dieses Modell christlicherseits mit Schweigen übergangen oder sogar explizit kritisiert wird.

Denn auch wenn von kirchenoffizieller Seite über Muhammad geschwiegen wird, finden sich in der christlichen und westlichen Literatur zahlreiche Verunglimpfungen des Propheten. Besonders häufig wird sein Verhältnis zu Frauen aufs Korn genommen. Aber auch die Gewaltförmigkeit seines Handelns, insbesondere gegenüber Juden, wird ihm vorgeworfen und gegen seine Verehrung in Anschlag gebracht. Von daher wird eine christliche Annäherung an Muhammad sich diesen Vorwürfen stellen müssen.

Methodisch betrachtet wird sie sich dabei vor allem auf den Koran als Quelle stützen müssen. Denn als einzige zeitgenössische und authentische Quelle im Vergleich zu der erst 150 Jahre nach dem Tod des Propheten einsetzenden Biografieliteratur ist der Koran hinsichtlich des Quellenwertes mit Blick auf das Leben Muhammads von herausragender Bedeutung. Bei der Koranexegese basieren die in diesem Beitrag vorgestellten Ergebnisse auf ausführlichen surenholistischen, diachronen und thematisch geclusterten Analysen des Textbestands, die hier von Umfang und Komplexität

her nur angerissen und thesenartig referiert werden können.⁶ Vergewärtigt man sich die Tatsache, dass die koranische Verkündigung kein klassisches Geschichtswerk, sondern eine göttliche Offenbarung darstellen will, welche in erster Linie durch den prophetischen Vortrag (arab. *qur'ān* für den Imperativ „Trag vor!“) mündlich weitergegeben wurde, wird deutlich, warum wir nur wenig Details hinsichtlich Muhammads Leben finden. Muhammad steht als Gesandter Gottes zwar in einer exponierten Position, jedoch ist er nur ein Mensch unter allen anderen, dessen Besonderheit darin besteht, dass Gott ihn für die Verkündigung seiner Botschaft auserwählt hat.⁷ Innerhalb der koranischen Verkündigung ist er ein Teil des göttlichen Heilsplans, wie sich auch an den Stellen ablesen lässt, an denen Muhammad von Gott für seine eigenen allzu menschlichen Verhaltensweisen gemäßregelt wird.⁸

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass eine christliche Annäherung an die historische Person des Propheten Muhammad unweigerlich bei der koranischen Verkündigung beginnen muss. Dies nicht zuletzt, um sich den zuweilen tendenziös verzerrten Perspektiven der islamischen Geschichtsschreibung zu entziehen.⁹ Gleiches

⁶ Der Überblicksdarstellung ist es geschuldet, dass eine genauere Beschreibung der vorgenommenen surenholistischen Lesart, welche die gesamte koranische Verkündigung als mündlich vermitteltes Ganzes betrachtet, nicht ausführlich erläutert werden kann. Gleiches gilt für die chronologische Betrachtung der Suren, welche sich an dem immer noch hilfreichen Modell von Theodor Nöldeke (1836–1930) orientiert. Vgl. T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1: Über den Ursprung des Qorān. Mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung, bearbeitet von F. Schwally, Leipzig² 1909.

⁷ Innerislamisch ist diese zugespitzte Sichtweise allerdings umstritten. Es gibt Positionen, die in Muhammad mehr als nur einen Warner und Vermittler der göttlichen Botschaft sehen.

⁸ Eine solche Zurechtweisung finden wir im Kontext der Ehe zu Zaynab. In Q 33:37f. wird Muhammad dafür kritisiert, dass er seine Gefühle für sie vor Gott zu verbergen suchte und mehr Angst vor der Reaktion der Menschen als vor seinem Schöpfer zeigte.

⁹ Es sei beispielhaft auf die eigenen Gesetzmäßigkeiten von Erinnerungskulturen verwiesen, die mitunter eine Identität eines Gemeinschaftssinnes schaffen, welche wiederum den Grundstein für das sich konstituierende kulturelle Gedächtnis darstellt. Wie Jan Assmann treffend beschrieben hat, orientiert sich dieses kulturelle Gedächtnis in den seltensten Fällen an historisch belegbaren Entwicklungsprozessen. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und

gilt in abgewandelter Form insbesondere für die Literaturgattungen der Biografien (*sīra*), des Korankommentars (*tafsīr*) und der Prophetenaussprüche (*aḥādīṭ*). Während die beiden erstgenannten Genres bei jeder Beschreibung eines biografischen Sachverhalts immer eine eigene subjektive Interpretation der Autoren bzw. der Tradenten einfließen lassen, stellt sich die Arbeit mit den Prophetenaussprüchen schon allein aufgrund des unüberblickbaren Materials als schwierig dar. Ferner begegnet uns auch hier die Authentizitätsproblematik dahingehend, dass in den meisten Fällen nicht mehr zweifelsfrei rekonstruiert werden kann, welche Aussprüche tatsächlich auf den Propheten und seine Gefährten zurückgehen und welche Erfindungen einer idealisierten Erinnerungskultur sind.¹⁰ Dieser Befund stellt keineswegs alle Prophetenaussprüche unter Generalverdacht. Aber er macht deutlich, wie wichtig es ist, erst einmal vom Koran her zu argumentieren, um auf diese Weise sicheren historischen Grund zu gewinnen.

Meines Erachtens findet man die beiden oben bereits kurz benannten wesentlichen christlichen Kritikfelder als thematische Blöcke in der medinensischen Sure 33 zusammengestellt.¹¹ Zum einen kann man Muhammads Verhältnis zu Frauen und sein Eheverständnis gut am Beispiel seiner Beziehung zu Zaynab bint Ġaḥṣ auf den Prüfstand stellen, insofern schon die frühchristliche Polemik an dieser Stelle ansetzte.¹² Zum anderen bietet die Sure Einblick in Mu-

politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁸2018. Ich danke Prof. Johannes Süßmann für diesen hilfreichen Hinweis.

¹⁰ Die Authentizitätsproblematik lässt sich aber auch auf solche Hadithe beziehen, welche augenscheinlich im Widerspruch zur koranischen Verkündigung stehen. Dass dieser Umstand bereits seit der Frühzeit des Islam bekannt war, zeigt eine eigene Literaturgattung, die sich u. a. mit Werken wie dem *Kitāb iḥtilāf al-ḥadīṭ* („Buch über das Widersprüchliche im Hadith“) von aṣ-Ṣāfi‘ī (um 767–820) sowie dem *Ta’wīl Muḥhtalaf al-ḥadīṭ* („Auslegung des Widersprüchlichen des Hadith“) von Ibn Qutaiba (um 828–889) dem Problem widmet.

¹¹ Im kanonischen Text des Koran umfasst Sure 33 (*al-Aḥzāb*) insgesamt 73 Verse und nicht, wie es u. a. von ‘Ā’isha – eine der Frauen des Propheten – berichtet wird, ursprünglich über 200 Verse. Vgl. J. Burton, *Collection of The Qur’ān*, in: EQ 1 (2001) 351–361, hier: 353.

¹² Vgl. die entsprechenden Hinweise auf Johannes von Damaskus (um 650–754) bei J. Voorhis, *John of Damascus On The Muslim Heresy*, in: N. Newman (Hg.), *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents From The First Three Islamic Centuries (632–900 A. D.)*, Hatfield 1993, 133–162, hier:

hammads Verhältnis zu den jüdischen Stämmen von Medina, dass laut Standardnarrativ der islamischen Geschichtsschreibung in der Hinrichtung eines ganzen Stammes – den *Banū Qurayza* – gipfelte.¹³

Der Methodik der Komparativen Theologie entsprechend, überprüfen die beiden Fallstudien zuerst den koranischen Befund historisch-kritisch, um anschließend belastbare Rückschlüsse für die christliche Perspektive gewinnen zu können. Sinn und Zweck des Vorhabens ist somit auf Basis des Korantextes festzustellen, wie sich die Ehe mit Zaynab und das Schicksal der *Banū Qurayza* rekonstruieren lassen und welche Implikationen für das koranische Prophetieverständnis daraus hervorgehen. Übergeordnete Leitfragen lassen sich z. B. wie folgt formulieren: Welche Bedeutung hatte die Ehe aus theologischer Perspektive für Muhammads Status als Prophet? Inwiefern lässt sich das Schicksal der *Banū Qurayza* und damit das Verhalten Muhammads hinsichtlich der Juden rekonstruieren? Lässt sich angesichts des koranischen Rechtsempfindens plausibel für die Auslöschung eines jüdischen Stammes argumentieren? Meine Ergebnisse der Fallstudien legen nahe, dass eine ungeprüfte Übernahme der Standardnarrative nicht plausibel zu vertreten ist, weil sie in vielen Punkten keinen Widerhall in der koranischen Verkündigung finden und somit das Prophetenbild ahistorisch verzerren. Einige der Standardvorwürfe gegen Muhammad erweisen sich so als gegenstandslos.

142. Vgl. auch R. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, And Zoroastrian Writings On Early Islam* (SLAEL 13), Princeton 1997, 512f.

¹³ In diesem Kontext scheint die nachvollziehbare Vorstellung leitend zu sein, dass ein Prophet, der sich selbst in die biblische Tradition seiner Vorgänger stellt, kein solcher sein kann, sofern er tatsächlich den Befehl zum Genozid eines gesamten jüdischen Stammes gegeben haben sollte. Dabei ist augenscheinlich, dass die kritische Reaktion auf die vermeintlichen Ereignisse in Medina mit dem Generalvorwurf der unziemlichen Gewaltausübung Muhammads in Verbindung steht. Der Gedanke, dass Muhammad seine Religion mit dem Schwert verbreitet habe, spielt auch für die Rezeptionsgeschichte des Schicksals der jüdischen Stämme in Medina eine wichtige, weil verzerrende Rolle. Vgl. dazu T. Sizgorich, „Do Prophets Come With A Sword?“. *Conquest, Empire, And Historical Narrative in the Early Islamic World*, in: AHR 112 (2007) 993–1015.

2 Erste koranische Fallstudie: die Ehe zwischen Muhammad und Zaynab (Q 33:37–40)

Es empfiehlt sich, die Geschichte über Muhammad und Zaynab aus der Sicht der islamischen Geschichtsschreibung in Kürze vorzustellen. Anschließend wird anhand der koranischen Verkündigung gezeigt, welche Perspektiven mit Blick auf die theologischen Implikationen nachvollziehbar erscheinen.

Kurz nach der Hidschra im Jahr 625 soll Muhammad seinen Adoptivsohn Zayd mit seiner Kreuzcousine väterlicherseits, Zaynab bint ʿĠaḥṣ, verheiratet haben. Sie war damit nicht nur die Tochter seiner Vaterschwester, sondern gleichzeitig auch Mitglied im Haus Muhammads, welches ihr eine Abstammung des Hauses Abrahams bescheinigte. Folgt man den meisten Überlieferungen, so soll Zaynab jedoch unglücklich über diese Ehe gewesen sein, da sie selbst aus wohlhabendem Hause stammte, während Zayd aus ihrer Perspektive lediglich einen ehemaligen Sklaven darstellte. Zum anderen soll Zaynab selbst an eine Heirat mit dem Propheten interessiert gewesen sein.¹⁴ Folgt man der These Thomsons, so hatte Muhammad mit der Ehe zwischen Zaynab und Zayd die Absicht, ein Exempel hinsichtlich der Unwichtigkeit von Standesunterschieden zu statuieren und zu zeigen, dass allein der Glaube wichtiger als der soziale Status innerhalb der neuen Gemeinde war. Damit einhergehend rehabilitierte der Prophet seinen Adoptivsohn aufgrund seiner sozialen Herkunft.¹⁵ Sowohl Muhammads aktives Handeln in dieser Ehe als auch der Unmut der Parteien wird in Q 33:36 deutlich, wenn verkündet wird, dass weder eine gläubige Frau noch ein gläubiger Mann die Entscheidungen Gottes oder des Propheten hinterfragen sollten.

Trotzdem hielt die Ehe nach den meisten übereinstimmenden Erzählungen nur circa zwei Jahre. Hinsichtlich der Hintergründe der Scheidung ist allgemein Konsens, dass sowohl die Unzufriedenheit Zaynabs als auch die Situation Zayds zum Ende der von Muhammad angeordneten Ehe führten.¹⁶ Bemerkenswerterweise gibt es bei

¹⁴ Vgl. W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, 331.

¹⁵ Vgl. A. Thomson, *The Wives of the Prophet Muhammad*, London ⁴2012, 61f.

¹⁶ Vgl. Ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī, *Aḥkām al-Qurʾān* [„Die Rechtsvorschriften des Koran“] 3, 1543.

aṭ-Tabarī in seinem Werk zur Geschichte der Könige und Propheten (*Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*) zwei voneinander unabhängige Überlieferungen, denen zufolge sich der Prophet in Zaynab während ihrer Ehe mit Zayd verliebt habe. Zayd habe als Reaktion – wohl aus Ehrfurcht gegenüber dem Propheten, der zu jener Zeit zusätzlich sein Vater war – selbstlos die Scheidung seiner Frau angeboten.¹⁷ Der Prophet verweigerte sein Einverständnis, möglicherweise aus der Erwägung heraus, dass der Koran in Q 4:23 die Ehe zwischen einem Mann und seiner Schwiegertochter verbietet.¹⁸

Allerdings ist im Blick auf eine historische Rekonstruktion des Ereignisses zu bedenken, dass die Mehrheit der muslimischen Gelehrten diese Erzählung über den verliebten Propheten aufgrund fehlender Überlieferungsketten ablehnt. Es wird auch darauf verwiesen, dass Muhammads Handeln nicht plausibel zu erklären ist, wenn er tatsächlich in Zaynab verliebt gewesen wäre. Zum einen, weil er sie bereits seit ihren Kindertagen kannte. Zum anderen, weil eine Eheschließung mit Zayd einer eigenen beabsichtigten Heirat nur unnötig im Weg gestanden hätte. Die Darstellung des verliebten Propheten hat trotz dieser Gegenargumente einiges für sich, vor allem weil die koranische Verkündigung in Q 33:37 selbst vermeintliche Gefühle Muhammads zur Sprache bringt, die er in seinem Inneren verborgen hielt. Da der Koran an dieser Stelle zweifelsfrei auf die Ehe mit Zaynab anspielt, bleibt die Annahme wahrscheinlich, dass Muhammad tatsächlich Gefühle für sie empfand. Die anschließende Heirat wäre sonst ebenso unplausibel, und es fragt sich auch, warum der Koran eine solche für Muhammad ja nicht gerade ehrenvolle

¹⁷ Vgl. Muhammad ibn Jarir al-Tabarī, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Bd. 39: Biographies of The Prophet's Companions And Their Successors, übersetzt von E. Landau-Tasseron, Albany 1998, 181; Bd. 8: The Victory of Islam, übersetzt von M. Fishbein, Albany 1997, 1–4.

¹⁸ Vgl.: „Verboten sind euch eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, die Schwestern eures Vaters, die Schwestern eurer Mutter, die Töchter des Bruders, die Töchter der Schwester, eure Ammen, die euch stillten, eure Milchschwestern, die Mütter eurer Frauen, die Stieftöchter, die in eurer Obhut sind, von denen eurer Frauen, denen ihr beigewohnt habt – wenn ihr ihnen aber nicht beigewohnt habt, so ist es für euch kein Vergehen –, die Frauen eurer leiblichen Söhne sowie zwei Schwestern zu gleicher Zeit, es sei denn, es geschah bereits zuvor. Siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.“ (Q 4:23)

Annahme äußern sollte. Das heißt, schon aus Gründen der Tendenzwidrigkeit der Aussage ist sie historisch glaubwürdig.

Kaum zu bezweifeln ist, dass Muhammad Gewissensbisse hinsichtlich einer Ehe mit Zaynab hatte. Aufgrund der Tatsache, dass es sich bei dieser Frau um die Schwiegertochter des Propheten handelte, konnte er diese nicht heiraten, ohne gegen göttliches Recht zu verstoßen (vgl. Q 4:23). Aus Angst vor der öffentlichen Reaktion scheint Muhammad deshalb seine Liebe gegenüber jener Frau geheim gehalten zu haben. Ein Ausweg aus dieser Problematik ist wohl durch die Idee gangbar geworden, dass sich die Heilsgeschichte durch göttliche Vorsehung entfaltet und auch hier Gott vorsehend aktiv war. Nach dieser Vorstellung griff Gott in die Geschichte ein, um zu verhindern, dass sein Prophet eine Sünde beging – so wie bei David in 2 Sam 11. Gott legitimierte also die Verbindung zwischen Muhammad und Zaynab mit der Einführung einer Unterscheidung zwischen adoptierten und biologischen Söhnen. Das biblische Verbot die eigene Schwiegertochter zu heiraten, wurde insofern revidiert, als es sich ab jenem Zeitpunkt nur noch auf die früheren Frauen von biologischen Söhnen bezog.

Folgt man David Powers, so bestand der wahre Zweck dieser Intervention darin, einen narrativen Raum zu schaffen, in dem Muhammads Widerruf seiner Vaterschaft gegenüber Zayd integriert werden konnte.¹⁹ „Ich bin nicht dein Vater“ soll der Prophet zu seinem Adoptivsohn gesagt haben. Mit dieser Aussage wurde die Adoption widerrufen und Zayd war nicht mehr länger Sohn, Erbe und potenzieller Nachfolger des Propheten.

Was den Adressatenkreis anbelangt, so scheint feststellbar zu sein, dass nicht nur Schriftbesitzer, sondern auch Juden, die Teil der Gemeinde Medinas waren, den göttlichen Ausführungen zugehört haben.²⁰ Dies wird plausibel durch die Anspielung auf Mose und das Schicksal jener, die ihn für sein Handeln tadelten. Mose wird in

¹⁹ Vgl. D. Powers, *Muhammad Is Not The Father of Any of Your Men. The Making of The Last Prophet*, Philadelphia 2009, 31.

²⁰ Hartmut Bobzin ist der gleichen Auffassung, wenn er resümiert, dass sowohl die Passage über Zayd als auch Vers 40 sich besonders an die Juden Medinas als Adressaten richten. Vgl. H. Bobzin, *The „Seal of The Prophets“: Towards An Understanding of Muhammad's Prophethood*, in: A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (Hg.), *The Qur'an in context. Historical And literary Investigations Into The Qur'anic Milieu*, Leiden 2011, 565–584, hier: 578f.

Q 33:69 nicht nur explizit erwähnt. Er ist für die Juden Medinas vermutlich auch das beste und nachvollziehbarste Beispiel, wenn es um die Rache Gottes gegenüber den Feinden der Propheten geht. Die Anspielung bezieht sich konkret auf die Passage in Num 12,1–15, in der Miriam und Aaron den Propheten in Verruf bringen, weil dieser eine schwarze, kuschitische Frau geheiratet hatte. Daraufhin hat Gott beide streng bestraft, was sich so deuten lässt, dass Gott auch seinen Propheten Muhammad gegen diejenigen beschützen wird, die ihn aufgrund seiner Ehe mit Zaynab verunglimpfen.

Die Perikope erstreckt sich bis einschließlich Vers 40 und offenbart an dieser Stelle, im wahrsten Sinne des Wortes, welche Bedeutung die Geschehnisse für Muhammads Prophetentum hatten. An dieser Stelle ist es wichtig im Hinterkopf zu behalten, dass die Prophetie in der islamischen Weltanschauung eine exklusive göttliche Gabe an eine einzige Familie darstellt – das Haus Abrahams. Um als Prophet berufen werden zu können, muss man somit Teil jener Familie sein. Im Gegenzug bedeutet das, dass keine Person außerhalb ein Prophet Gottes sein kann.²¹ Dies passt auch zu Bobzins Feststellung, der zu Recht darauf hinweist, dass Muhammads Genealogie ihn unmissverständlich in die jüdisch-christliche Prophetie einordnet.²² Der entsprechende arabische Begriff *durriyya* zeigt in Q 3:33f., dass alle Propheten aus einem einzigen Volk stammen und durch gemeinsame Nachkommenschaft genealogisch miteinander verbunden sind. Wichtig ist, dass dieses Familienkriterium nur für Propheten, jedoch nicht für die mit *rasūl* bezeichneten Gesandten gilt. Die Rückbindung an die ehemaligen Propheten erkennt man an den Ausführungen in Q 33:7, in denen beschrieben wird, wie ein Bund (*mītāqahum*) mit Noah, Abraham, Mose und Jesus geschlossen wurde und für die koranische Verkündigung immer noch Bestand hat. Auch dieser Verweis auf den Bund mit den biblischen Propheten lässt sich als Einordnung in die jüdisch-christliche Pro-

²¹ Vgl. U. Rubin, Prophets And Caliphs: The Biblical Foundations of The Umayyad Authority, in: H. Berg (Hg.), Method And Theory In the Study of Islamic Origins (Islamic History and Civilization 49), Leiden 2003, 73–100; U. Rubin, Prophets And Prophethood, in: EQ 4 (2004) 289–307; vgl. auch W. Bijlefeld, A Prophet And More Than A Prophet? Some Observations On The Qur’anic Use of The Terms ‚Prophet‘ And ‚Apostle‘, in: MW 59 (1969) 1–28.

²² Vgl. H. Bobzin, Mohammed, München ⁵2016, 66.

phetie interpretieren, die nicht nur die Aktualität der Botschaft hervorhebt, sondern auch Muhammad als alles bestätigenden Teil der Prophetenfamilie darstellt.

Zurück zum zeitlichen Kontext der Verse. Es muss kurz vor der Offenbarung des Verses 40 gewesen sein, als Muhammad seinen Adoptivsohn darüber benachrichtigte, dass er die Vaterschaft widerrufen werde. Dies aber nicht, um die öffentliche Erregung innerhalb der Gemeinde über die anscheinend inzestuöse Natur der Ehe zwischen dem Propheten und Zaynab zu befrieden. Vielmehr ging es um die Wiedereinführung des biblischen Gesetzes, welches bereits im Judentum und frühen Christentum die Adoptionspraxis als Sünde ablehnte. Die Auflösung der Adoptionsvaterschaft Muhammads hatte zwei direkte Folgen: Zum einen kehrte Zayd zu seinem Geburtsnamen Zayd ibn Hārithah al-Kalbī zurück, zum anderen führte die Entscheidung des Propheten zu einer generellen Abschaffung der Adoptionspraxis im Islam – wie angegeben in Q 33:4f.²³ Obwohl diese zwei Verse nicht explizit aussagen, dass die Adoptionspraxis verboten wurde, haben frühe muslimische Juristen diese Schlussfolgerung in Verbindung mit einigen Hadithen entwickelt, in denen Muhammad laut Überlieferung ausgesagt haben soll, dass jeder, der wohlwissend eine andere Person als den biologischen Vater als eigentlichen Vater bezeichne, oder die Behauptung aufstelle, dass jemand anderes als der biologische Sohn der eigene Sohn sei, als Ungläubiger gelte, dem der Einzug ins Paradies verwehrt bliebe.²⁴

²³ „Gott hat im Inneren eines Mannes ja nicht zwei Herzen gemacht. Er hat eure Gattinnen, von denen ihr euch scheiden lasset mit den Worten: ‚Du bist für mich wie der Rücken meiner Mutter!‘, ja nicht zu euren Müttern gemacht. Und er hat die von euch Adoptierten nicht zu euren Söhnen gemacht. Das ist es, was ihr mit eurem Munde spricht. Gott aber spricht die Wahrheit, er führt den Weg. 5 Nennt sie nach ihren Vätern, das ist vor Gott gerechter. Wenn ihr ihre Väter nicht kennt, so seien sie euch Brüder in der Religion und Schutzbefohlene. Für euch besteht keine Sünde, wenn ihr darin einen Fehltritt tut, sondern nur in dem, was eure Herzen beabsichtigten. Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.“ (Q 33:4f.)

²⁴ So überliefert z. B. bei Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān* [„Zusammenfassung der Erläuterungen zur Interpretation der Koranverse“], hg. von Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 30 Bde., Kairo 1954, 22:117–125.22:11–16; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-qur’ān* [„Zusammenfassung der Beurteilungen der Koranverse“], hg. von ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Maqsūd, 20 Bde., Kairo 1967, 14:116–122, 188–197; sowie Ṭabarsī, *Majma‘ al-bayān li-‘ulūm al-qur’ān*

Die Beziehung zwischen der Ehe Muhammads mit Zaynab und die Abschaffung der Adoptionspraxis scheint die zwischen Ursache und Wirkung zu sein. Die islamische Tradition lehrt, dass Muhammad Zayd als Sohn widerrief, um die Ehe mit Zaynab zu realisieren und das damit einhergehend die Abschaffung der Adoption als Nebeneffekt in Erscheinung trat. Die Exegeten erklären jedoch, dass die Adoption als solche abgeschafft wurde, um eine unnatürliche Praxis aus der Zeit der Unwissenheit (arab. *ġāhiliyya*) zu beenden, die seither versuchte, die Lebensheiligkeit zwischen Fremden und Blutsverwandten gleichzustellen.²⁵ Anhand der koranischen Verkündigung scheint sich Letzteres zu bewahrheiten. Denn dadurch hätte Muhammad seinen Anspruch, sich in die Reihe der biblischen Propheten einzureihen und alles bereits Verkündete zu bestätigen, erneut unterstrichen. Dies aus dem Grund, dass er mit der Abschaffung der Adoptionspraxis das biblische Gesetz wieder einführte, welches das Adoptieren von Menschen verbot.²⁶

Wie bereits erwähnt wurde, verorten sich die Themenfelder Ehe und Gewalt (*Banū Qurayza*) in der medinensischen Sure 33 (*al-aḥ-zāb*; „die Parteien“). Die wohl im Frühjahr 627 n. Chr. geoffenbarte Sure umfasst in ihrer Struktur drei sowohl zeitlich als auch thematisch voneinander zu unterscheidende Texteinheiten.²⁷ Teil 1 thematisiert die Verurteilung der Gegner in der Gemeinschaft der Muslime (vgl. Q 33:1–6). Die folgenden Verse liefern den Grund für die Namensgebung der Sure, indem sie sich zum einen auf die Haltung „der Parteien“ während des Grabenkrieges konzentrieren und zum anderen auf die angebliche Ausrottung des jüdischen Stammes der *Banū Qurayza* hinweisen (vgl. Q 33:7–27). Der zweite Teil ist für

[„Sammlung der Erklärungen der Wissenschaften des Korans“], 9 Bde., Kairo 1975, 8:127–148, 176–181.

²⁵ Vgl. Powers, *Muhammad Is Not The Father of Any of Your Men* (s. Anm. 19), 29.

²⁶ Powers führt in seiner Studie mehrere plausible Belege dafür an, dass es zwar eine gängige Adoptionspraxis gab, diese jedoch sowohl unter Juden als auch Christen als Sünde abgelehnt wurde. Aufgrund ihrer genealogischen Ausrichtung waren Blutlinien für beide Traditionen von entscheidender Bedeutung. Vgl. dazu besonders: ebd. 11–24 [Kapitel 2 „Adoption in the Near East. From Antiquity to the Rise of Islam“].

²⁷ Vgl. A. T. Khoury, *Der Koran. Arabisch–Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Bd. 10: Sure 24–36, Gütersloh 1999, 421–477, hier: 423.

die Fallstudie zur Ehe von besonderem Interesse und lässt sich im Wesentlichen als „Anweisungen an die Frauen Muhammads“ zusammenfassen. Die Verse 28–35 beschreiben dabei das Verhalten der Frauen, während V. 36–40 konkret die Scheidung (von Zayd) und die Heirat Zaynabs (mit Muhammad) thematisieren. Die Verse 41–48 können als Ermahnung an die Muslime, besonders hinsichtlich Muhammads Status als Vater bzw. prophetisches Oberhaupt der Gemeinde, verstanden werden. Es folgen mit den Versen 49–52 die besonderen Regelungen im Bereich der Eheschließung und Scheidung. Der zweite Teil endet mit den V. 53–59, die die Haltung der Muslime gegenüber dem Propheten und seinen Frauen beschreiben. Teil 3 rekurriert abermals auf die Widersacher der Muslime und widmet sich in V. 60–62 nochmals Unruhestiftern aus den Reihen der Schriftbesitzer, sodass darauf geschlossen werden kann, dass es sich bei den Teilen 1 und 3 um eine zusammenhängende Offenbarungseinheit gehandelt haben könnte. Mit einer erneuten Ermahnung an die Muslime in V. 63–73 endet die Sure *al-aḥzāb*.

Die Gesamtstruktur lässt vermuten, dass es Einschübe während des redaktionellen Kanonisierungsprozesses gegeben hat.²⁸ Durch die Sprünge innerhalb der Sure folgen die thematischen Erzählungen beider Sachverhalte keiner chronologischen Erzählform. Wie so oft setzt der Koran eine gewisse Vertrautheit seines Auditoriums mit der Geschichte bzw. dem Ereignis voraus, auf das sich die Verse beziehen.²⁹ Der Schlüssel zu solch einer Rekonstruktion ist Vers 37, welcher erheblich länger als die anderen vier Verse der Perikope ist. Die Stimme des allwissenden Erzählers („wir“) kontrolliert Vers 37, indem sie einen männlichen Adressaten („du“) bittet, eine Vereinbarung zwischen dem Adressaten und einer dritten Partei aufzukündigen. Höchstwahrscheinlich handelt es sich hier um Muhammad, denn diese Schlussfolgerung verstärkt sich durch die spezifische Erwähnung des Propheten in Vers 40.³⁰ Die Stimme des allwissenden Erzählers kann als göttliche Stimme identifiziert werden. Diese ruft

²⁸ Auch Adel T. Khoury ist der Ansicht, dass Teil 2 einen Einschub darstellt, der höchstwahrscheinlich früher verkündet worden ist. Vgl. ebd.

²⁹ Daraus kann abgeleitet werden, dass der Adressatenkreis mit den Geschehnissen und Vorgängen vertraut war, wie sich weiter unten noch zeigen wird.

³⁰ Eine von nur insgesamt vier Stellen in der gesamten koranischen Verkündigung, die Muhammad direkt beim Namen nennen (vgl. auch Q 3:144; 47:2; 48:29).

eben jene verbale Vereinbarung in Erinnerung, die in der jüngeren Vergangenheit zu einem nicht näher beschriebenen Zeitpunkt zwischen dem Adressaten (Muhammad) und der dritten Partei stattgefunden hat. Letztere wird im ersten Satz als Person charakterisiert, die sowohl von Gott als auch vom Propheten begünstigt wurde. Im weiteren Verlauf von Vers 37 wird nun mit der eigentümlichen Nennung des Namens deutlich, dass die dritte Partei ein Mann namens Zayd ist. Die Eigentümlichkeit besteht darin, dass keine weitere Abstammung genannt wird, was für die theologische Aussagekraft des Verses eine gewisse Bedeutung aufweist. Es kann aus dem Kontext der weiteren Verse festgestellt werden, dass es sich bei diesem doppelt begünstigten Mann ohne Abstammung um den Adoptivsohn des Propheten, Zayd ibn Muhammad, der Liebling des Gesandten Gottes, handelt.³¹ Die Erwähnung Zayds in Vers 37 ist wichtig, weil es die Einzige innerhalb der gesamten koranischen Verkündigung ist, in der ein Muslim mit Ausnahme des Propheten bei seinem Namen genannt wird. Die Tatsache, dass sowohl Muhammad als auch Zayd in dieser Perikope namentlich erwähnt werden, unterstreicht die Wichtigkeit ihrer Beziehung sowohl auf privater als auch auf theologischer Ebene.³² Denn Gott offenbarte in diesem Vers seinem Propheten nicht nur die ausdrückliche Erlaubnis zur Heirat mit Zaynab, sondern spezifizierte zusätzlich das Verbot der Ehe mit eigenen Schwiegertöchtern. In Zukunft sollte das Verbot nur noch bei früheren Frauen von biologischen und nicht von adoptierten Söhnen gelten.

Damit lässt sich Vers 37 für Muhammad als göttliche Befreiung aus einer Zwangslage interpretieren. Ein möglicher Gesichtsverlust gegenüber seiner Gemeinde, der ihn dazu veranlasste, seine Gefühle auch gegenüber Gott zu verheimlichen, war nun keine konkrete Bedrohung seiner Autorität mehr.

Wie oben bereits erwähnt wurde, war Zayd zur Zeit seiner Absprache mit Muhammad mit einer Frau verheiratet, die im Koran

³¹ Doppelt begünstigt meint hier die Zayd erwiesene Gnade durch Gott und Muhammad. Wirft man einen Blick in die einschlägigen Kommentare, so wird diese doppelte Gnade mit der Gabe des Glaubens durch Gott und der Befreiung aus der Sklaverei durch Muhammad interpretiert.

³² Bemerkenswert ist, dass Zaynab an keiner Stelle namentlich genannt wird. Sie wird im Koran nicht einmal ansatzweise beschrieben, sodass die Vermutung naheliegt, dass sie zwar eine wichtige Bedeutung für Muhammad, aber nicht für die koranische Verkündigung hatte.

weder einen Namen, ein Gesicht oder eine Identität noch eine Personalität aufweist. Verglichen mit Zayd ist diese Frau ein unbeschriebenes Blatt – weder von Gott noch vom Propheten begünstigt. Die Tatsache, dass der Adressat (Muhammad) Zayd befiehlt, die Frau zu behalten, impliziert Zayds Wunsch respektive seine Absicht sich scheiden zu lassen. Gott erinnert Muhammad daran, dass er etwas in sich verbirgt, ohne jedoch zu konkretisieren, um was es sich bei dem Verborgenen handelt. Zur Erinnerung: Die Mehrheit der muslimischen Gelehrten hat die Vorstellung, dass Muhammad in Zaynab verliebt gewesen sei, abgelehnt. Bemerkenswert ist, dass der Grund für die „Heimlichtuerei“ des Propheten direkt und öffentlichkeitswirksam genannt wird, wenn Gott Muhammad dafür kritisiert, dass er die Menschen mehr als Gott gefürchtet habe.³³ Die allwissende Stimme belehrt den Adressaten also in gewisser Hinsicht, dass dieser sich nicht bewusst ist, was Gott ans Licht bringen kann: die Erlaubnis, die unbeschriebene Frau unter der einen Bedingung zu heiraten, dass Zayd mit ihr „fertig“ sein muss – sich also von ihr geschieden hat.

Haben wir am Ende von Vers 37 noch erfahren, dass Gottes Befehl ausgeführt wird, so erfahren wir in Vers 38, dass jener Befehl als „verhängtes Geschick“ anzusehen ist. Es wird somit ausgesagt, dass sich Muhammad nicht an den Meinungen und Sitten seiner Mitmenschen orientieren, sondern einzig und allein auf Gott als seinen Auftraggeber vertrauen soll. Denn, so entwickelt sich der Argumentationsgang in Vers 39, entspricht diese Gewohnheit Gottes im Sinne des „verhängten Geschicks“ seinem Umgang mit den anderen Propheten und Gesandten, die in seinem Auftrag Botschaften vermittelt haben. Mit Blick auf Vers 37 wird somit deutlich, dass die Ehe mit seiner vormaligen Schwiegertochter Zaynab kein theologisches Problem für Muhammad darstellt, weil sie lediglich die Frau seines Adoptivsohnes gewesen ist. Es bleibt damit Muhammads Angst vor der öffentlichen Reaktion, die ihn dazu bewog, seine Gefühle auch vor Gott zu verheimlichen – ein Charakterzug, der seine Menschlichkeit unterstreicht.

³³ Die Perikope beschreibt durch Muhammads Verhalten dessen allzu menschliche Natur. Man würde eigentlich eine schwere Strafe für einen Propheten erwarten, der etwas vor Gott verheimlicht und die Reaktion der Menschen mehr fürchtet. Dabei eröffnet Vers 38 die Lesart, dass sich Muhammad mit seinem Verhalten in bester prophetischer Gesellschaft befindet.

<i>mā kāna muḥammadun 'abā 'aḥādīn min riḡāli- kum wa-lākin rasūla llā- hi wa-ḥātama n-na- biyyīna wa-kāna llāhu bi-kulli šay'in 'alīman (33:40)</i>	مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رُّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (٤٠)	Muhammad ist nicht der Vater einer eurer Männer. Er ist vielmehr Gesandter Gottes und Siegel der Propheten; Gott hat über alles Wissen.
--	--	--

Die finale Erklärung findet sich somit im Abschluss der Perikope in Vers 40 – Muhammad als Siegel der Propheten (arab. *khātam al-na-biyyīn*), der kein Vater einer der in Medina anwesenden Männer ist.³⁴ Die auf dem ersten Blick ungewöhnliche Komposition des Verses erschließt sich aus der Perspektive der Adressaten. Für die junge Gemeinde hatte es den Anschein, dass der Prophet seine eigene Schwiegertochter geheiratet hatte. Um diesen Autoritätsverlust zu entkräften, wurde die göttliche Legitimation der Ehe in Vers 37 offenbart. Zusätzlich widerrief Muhammad seine Vaterschaft gegenüber Zayd, um das göttliche Recht wieder einzuführen. Dies sah, wie gesagt, keine Adoptionspraxis vor – weder im Judentum noch im frühen Christentum. Das *khātam* (Siegel) ist auf Grundlage der koranischen Verkündigung somit lediglich als Bestätigung aller vor Muhammad dahingegangenen Propheten zu verstehen. Dafür sprechen zwei Gründe:

³⁴ Der Skeptizismus der modernen Forscher hinsichtlich des frühen Ursprungs der Endgültigkeitslehre der Prophetie basiert ausschließlich auf Belegen extra-koranischen Ursprungs und nicht auf der Verkündigung selbst. Besonders nicht, wenn es um die Funktion der Wortwurzel *khā tā mīm* (خ ت م) geht, welche im Rahmen des koranischen Kontexts keinerlei Beachtung findet. Des Weiteren ergibt sich der Eindruck, dass selbst in den extra-koranischen Texten, welche die Forscher als Beispiele angeführt haben, die Idee der Endgültigkeit von Beginn an ein inhärenter Teil der Siegel-Metapher war. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass keiner der angeführten Texte darauf hindeutet, dass die Vorstellung der Endgültigkeit der Prophetie spät entstanden sei. Doch abseits der Bestätigung des frühen Ursprungs hinsichtlich des Gedankens, dass Muhammad der letzte Prophet war, enthüllen jene Texte auch die Methodik, mit der die Exegeten Sure 33:40 reinterpretiert haben. Nämlich übereinstimmend mit einer neuen dogmatischen Sichtweise, die auf der Endgültigkeit der Prophetie basierte. Vgl. dazu U. Rubin, *The Seal of The Prophets And The Finality of Prophecy. On The Interpretation of The Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)*, in: ZDMG 164 (2014) 65–96, hier: 75f.

- (1) Muhammad wird nicht als Siegel der Gesandten bezeichnet, was sich dadurch erklären lässt, dass nach islamischer Perspektive nur Propheten genealogisch miteinander verbunden sind.
- (2) War Muhammad zu diesem Zeitpunkt noch in der Lage Söhne zu zeugen.

Legt man die Vorstellung zugrunde, dass Muhammads Prophetentum auf einen Sohn übergegangen wäre, hätte man dessen „Sohnlosigkeit“ zu diesem Zeitpunkt nicht vorhersehen können. Somit deutet der Befund darauf hin, dass die Einführung der Endgültigkeitslehre (der Prophetie des Hauses Abrahams) erst nachkoranisch (!) begründet worden ist. Erst nach dem Ableben Muhammads konnte man sich zu dessen Sohnlosigkeit verhalten und ihn durch die Einführung der Lehre rehabilitieren. Dadurch wurde der Diskurs vom Standpunkt der Gläubigen, die sich aus nachvollziehbaren Gründen über die Ehe Muhammads echauffiert hatten, auf das theologische Level der Prophetie gehoben. Die Aussage hinsichtlich der Vaterschaft, in Verbindung mit der *khātām*-Lehre, ist somit bedeutsam, weil sie auf der zeitgenössischen Vorstellung beruht, dass das Prophetentum vererbbar sei. Nach Uri Rubin (1944–2021) ist dies nicht zwangsläufig als Widerspruch gegenüber der Endgültigkeitslehre zu verstehen.³⁵ Er vertritt den überzeugenden Ansatz, dass die *khātām*-Lehre im Kontext der Ehethematik deswegen eine Fortführung und sogar finale Bestätigung der biblischen Propheten darstelle, weil es dafür einen uns bereits bekannten Präzedenzfall gäbe. Mose sah sich bei der Heirat einer bestimmten Frau durch die öffentliche Meinung ebenso wie Muhammad bedroht und wird, passenderweise, auch in der gleichen Sure in Q 33:69 direkt erwähnt.³⁶

„It will become evident that they have read Muhammad’s sonlessness into the interpretation of the first clause of Q 33:40 and turned Muhammad’s status as the Seal of the Prophets into the reason why he had to die sonless.“³⁷

Muhammad hatte womöglich einen biologischen Sohn namens Ibrahim, aber dennoch betrachtet man die Aussagen über jene zwei

³⁵ Vgl. ebd. 79.

³⁶ Vgl. ebd. 66. Die Bedeutung des Mose in diesem Kontext wird im Rahmen des Adressatenkreises am Ende der Fallstudie genauer erläutert.

³⁷ Ebd.

Söhne in den traditionellen Erzählungen am besten als Teil der Heilsgeschichte. Die Tatsache, dass diese beiden Protagonisten als historische Persönlichkeiten repräsentiert werden, sollte nicht zu der Fehlannahme führen, dass der Inhalt dieser Erzählungen mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmt.³⁸ Zayd und Ibrahim sind in ihren Rollen als Söhne in gewisser Hinsicht Musterbeispiele. Zayd erfüllt das Paradigma des adoptierten Sohnes, während Ibrahim das des biologischen Sohnes ist. Die ursprüngliche Funktion der Narrative über die beiden Protagonisten war es, die Wahrheit der nachkoranischen Lehre, dass Muhammad der letzte Prophet des Hauses Abrahams ist, zu bestätigen.

Die Tatsache, dass Muhammads einziger biologischer Sohn Ibrahim bereits zu Lebzeiten des Propheten verstarb, macht die Frage nach dem Erbe der Prophetie schlussendlich hinfällig. So kommt auch Rubin zu dem Schluss, dass die nachkoranische Interpretation plausibel erscheint, dass einzig und allein die Prophetie des Hauses Abraham ihr Ende mit Muhammad gefunden hat. Dadurch wurde sowohl die Problematik der Genealogie im Allgemeinen als auch Muhammads Sohnlosigkeit im Besonderen gelöst. Gleiches gilt, obwohl davon thematisch getrennt, für das politische Vermächtnis. Rubin ist zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass die Aussage nicht die politische Auffassung zu reflektieren scheint, in der Muhammads Herrschaft in der eigenen Familie hätte weitergeführt werden sollen. Ibrahims Status als potenzieller Prophet wurde einzig dazu aufgerufen, um auszusagen, dass er ein echter Sohn Muhammads war, und um damit einhergehend die Reinheit und Würde Muhammads Familie zu verteidigen.³⁹

Die auf den ersten Blick anstößige Beziehungsgeschichte zwischen Muhammad und Zaynab ist also als Verarbeitung der Tatsache zu verstehen, dass Muhammad keinen biologischen Sohn zeugte. Positiv gewendet kann auf diese Weise deutlich werden, dass in ihm etwas zum Abschluss kommt. Zudem geht es um eine theologische

³⁸ Vgl. H. White, *The Content of The Form. Narrative Discourse And Historical Representation*, Baltimore 1997. Vgl. dazu auch Sizgorich, „Do Prophets Come With A Sword?“ (s. Anm. 13); ders., *Narrative And Community In Islamic Late Antiquity*, in: *PaP* 185 (2004) 9–42.

³⁹ Vgl. Rubin, *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy* (s. Anm. 34), 80.

Begründung der in der Spätantike üblichen Zurückweisung des Adoptionsgedankens. Man sollte angesichts dieser vielschichtigen theologischen Interessenslage vorsichtig damit sein, die Beziehung von Muhammad und Zaynab als modernes Beziehungsdrama zu lesen und aus ihm Rückschlüsse auf den Charakter des Propheten zu ziehen.

3 Das Schicksal der *Banū Qurayza* – Versuch einer Rekonstruktion

Das Standardnarrativ zum Schicksal des jüdischen Stammes der *Banū Qurayza* ist immer wieder Stein des Anstoßes, wenn es um Muhammads ursprüngliche Beziehung zu seinen jüdischen Zeitgenossen geht. Die Standardperspektive suggeriert, dass Muhammad keine andere Wahl hatte, als die in Medina ansässigen Stämme aufgrund individueller Vertragsbrüche und Mordkomplotte nach und nach entweder zu vertreiben oder gar – wie im Fall der *Banū Qurayza* – hinrichten zu lassen. Auch hier bietet sich erst eine kurze Wiedergabe dieser Erzählung in der Tradition an, um sie dann anschließend auf Grundlage der sich zum Sachverhalt äußernden medinensischen Suren zu prüfen.

Die zentralen Überlieferungen stützen sich auf die *Sīra* (Prophe-tenbiografie) von Muhammad ibn Ishāq, die uns heute nur in der redaktionell bearbeiteten Version von ‘Abd al-Mālik ibn Hišām zugänglich ist. Es gibt zusätzlich zahlreiche Berichte aus den Gattungen der Exegese, des Kommentars und der Rechtsliteratur, die in diesem Rahmen nicht Teil der Untersuchung sind.⁴⁰ Inhaltlich gestaltet sich der kleinste gemeinsame Nenner folgendermaßen: Nach seiner Ankunft in Medina ging Muhammad verschiedene Verträge mit den dort ansässigen jüdischen Stämmen ein. Diese Verträge sollten in erster Linie das friedliche Zusammenleben garantieren, indem mutualer Respekt rechtlich verbürgt und gemeinsame Verteidi-

⁴⁰ Eine differenzierte Gegenüberstellung findet sich u. a. bei M. Schöller, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der *Sīra*-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden (Diskurse der Arabistik 3), Wiesbaden 1998. Vgl. auch E. Roohi, Between History And Ancestral Lore: A Literary Approach To The *Sīra*’s Narratives of Political Assassinations, in: *Der Islam* 98 (2021) 425–472.

gungsabsprachen getroffen wurden. Die jüdischen Stämme, erst die *Banū Qaynuqā'*, dann die *Banū an-Naḍīr* und schließlich auch die *Banū Qurayza*, fühlten sich an diese Verträge nicht gebunden und intrigierten nacheinander (!) gegen Muhammad. Letztere haben, so der am häufigsten berichtete der zahlreichen Vorwürfe, im Rahmen der Grabenschlacht im Jahr 627 die feindliche Partei der mekkanischen *Qurayš* aktiv unterstützt. Als Strafe für dieses Vergehen wurden, nachdem die Grabenschlacht für Muhammad und seine Gemeinde siegreich endete, die jüdischen Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft, während die Männer ab dem Pubertätsalter hingerichtet wurden. Die Zahlen der Hingerichteten schwanken innerhalb der Überlieferungen zwischen 400 und 900 Männern.

Dieses Narrativ ist aus koranischer Sicht in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen stehen einige der inhaltlichen Details in Widerspruch zur koranischen Verkündigung. Zum anderen lässt sich die Hinrichtung eines gesamten Stammes nicht mit dem koranischen Rechtsempfinden vereinbaren, das jegliches schuldhafte Vergehen als individuell betrachtet. Mit anderen Worten: Drastische Kollektivstrafen wie im Fall der *Banū Qurayza* widersprechen der Botschaft des Korans. Ferner hat die Forschung auch pragmatische Argumente erarbeitet, die die historische Glaubwürdigkeit der Massenhinrichtung in Zweifel zieht.⁴¹

3.1 Q 59:2–15

Chronologisch betrachtet, begegnen uns die ersten Verse, die Muhammads Auseinandersetzungen mit den Schriftbesitzern betreffen, in der medinensischen Sure 59 (*al-ḥašr*; „das Zusammenscharen“ oder „die Versammlung“). Ab Vers 2 wird auf „Ungläubige unter den Leuten der Schrift“ (*kafarū min 'ahli l-kitābi*) Bezug genommen, die direkt durch Gott aus ihren Häusern zu einer ersten Versammlung getrieben wurden (*diyārihim li-'awwali l-ḥašri*). Das in der 2. Person Plural stehende Verb *zanantum* („ihr dachtet“) gibt dabei Aufschluss über die Gesprächssituation jener Verse. Muhammad spricht zu seiner Gemeinde und konfrontiert sie mit ihrer sich als

⁴¹ Vgl. W. Arafat, *New Light On The Story of Banū Qurayza And The Jews of Medina*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1976) 100–107.

falsch erweisenden Vermutung, dass die Schriftbesitzer nicht gehen würden (*zanantum 'an yahrugū*), während eben jene Schriftbesitzer dachten, dass ihre Festungen (!) sicher seien (*wa-ḡannū 'annahum māni'atuhum ḡuṣūnuhum mina llāhi*). Der Plural der genannten Festungen an dieser Stelle ist von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, weil das Wort *ḡuṣūnuhum* einen ersten Hinweis darstellt, dass nicht nur ein einzelner (jüdischer) Stamm im Kontext des Geschehens gemeint sein muss. Bemerkenswert ist aber auch, dass die Stämme jener Schriftbesitzer so etwas wie Festungen im Umland von Medina besessen haben sollen.⁴² Der Vers beschreibt, dass jene Personengruppe nicht mit einer Intervention Gottes rechnete, als dieser ihnen Schrecken in die Herzen jagte (*lam yaḡtasibū wa-ḡadafa fī qulūbihimu*) und sie aus diesem Grund ihre eigenen Häuser zerstörten (*yuḡribūna buyūtahum bi-'aydihim*). Dies ist insofern bemerkenswert, als die Muhammad zugehörigen Gläubigen, die als Sehende (*l-'abṣāri*) charakterisiert werden, sich an dieser Geschichte ein Beispiel nehmen sollen (*fa-'tabirū*). Allein Vers 2 macht also deutlich, dass den Muslimen eine lehrreiche Episode über Gottes Eingreifen gegen die in Medina lebenden Schriftbesitzer bevorsteht.

Der folgende Vers scheint darauf aufmerksam zu machen, dass jenen versammelten Schriftbesitzern die Vertreibung von Gott vorgeschrieben wurde (*llāhu 'alayhimu l-ḡalā'a*). Eine weitere Strafe kann unterbleiben, weil für sie im Jenseits das Feuer als Strafe vorgesehen ist. Man kann den Vers also in der Weise verstehen, dass die Vertreibung als Strafe im Diesseits bereits ausreichend war. Die eigentliche Bestrafung erfolgt eschatologisch. In Vers 4 erfahren wir dann auch, aus welchem Grund sowohl die Verbannung als auch das Feuer im Jenseits durch Gott angeordnet wurden. Das „Säen von Zwietracht“ (Bobzin) bzw. das „Sich-Widersetzen“ (Zirker) sowohl gegen Gott als auch gegen Muhammad (*dālika bi-'annahum*

⁴² In der Forschung wird die Existenz der Festungen nicht aktiv bestritten, obwohl archäologische Untersuchungen dazu fehlen. Auch der koranische Befund deutet darauf hin, dass es sich um befestigte Wohnstätten gehandelt habe. Die Formulierung *ḡuṣūn* (خُصُون) taucht nur an dieser Stelle im Koran auf, jedoch zeigt die Wortwurzel ḡa ṣād nūn (ح ص ن), welche insgesamt 18-mal in sechs verschiedenen Formen erscheint, dass der Wortsinn in den meisten Fällen mit „Schutz, Verteidigung oder Abwehr“ interpretiert wird.

šāqqū llāha wa-rasūlahū) wird genannt, was als eine indirekte Anspielung auf den Vorwurf des Vertragsbruchs interpretiert werden könnte, welcher in den Überlieferungen oft erwähnt wird. Es könnte sich aber auch nur auf das Verhalten der Schriftbesitzer beziehen, da keiner dieser Verträge koranisch direkt erwähnt wird.

Neben der Vertreibung im Diesseits und dem Höllenfeuer im Jenseits gibt es noch eine weitere Strafmaßnahme. Während des Angriffs der Festungen haben die Muslime mit Gottes Erlaubnis (*fa-bi-ʿidni llāhi*) auch die Palmen der Schriftbesitzer abgeschlagen (*qataʿtum min līnatin*), um diese durch Gott zu beschämen (*wa-li-yuḥziya l-fā-siqīna*). Dies ist bemerkenswert, weil die Vernichtung der Palmen nicht den üblichen Regeln der damaligen Kriegsführung entsprach.⁴³

Jener Besitz der Schriftbesitzer, welcher in der Folge dank Gott an Muhammad überging (*wa-mā ʿafāʾa llāhu ʿalā rasūlihī minhum*), musste nicht durch das „Laufen von Pferden und Kamelen“ erreicht werden (*fa-mā ʿawḡaftum ʿalayhi min ḥaylin wa-lā rikābin*). Damit könnte gemeint sein, dass keine weite Expeditionsreise im Sinne eines Karawanenüberfalls nötig war, um sich am Eigentum der Schriftbesitzer zu bereichern. Es legt auch die Vermutung nahe, dass die befestigten Wohnstätten der Schriftbesitzer in der näheren Umgebung Medinas verortet waren. Dass weder Pferde noch Kamele benötigt wurden, spricht für eine fußläufige Entfernung.

Von besonderer Wichtigkeit ist in Vers 7, dass jene Beute der Stadtbewohner (*ʾahli l-qurā*) fair unter den Gemeindemitgliedern aufgeteilt werden soll. Der Hintergrund scheint zu sein, dass Muhammad und seine Anhänger selbst nicht aktiv werden mussten, sondern einzig und allein Gott für die Beute sorgte. Aus diesem Grund spielt die Reihenfolge der Verteilung eine wichtige Bedeutung, denn ein Anrecht auf die Beute haben Gott und sein Gesandter (*fa-li-llāhi wa-li-r-rasūli*), die Verwandten und Waisen (*wa-li-ḍi l-qurbā wa-l-yatāmā*), die Armen und Kämpfer (*wa-l-masākīni wa-bni s-sabīli*), aber nicht die Reichen unter den Muslimen (*l-ʾagniyāʾi minkum*). Damit zeigt sich eine wesentliche Bestimmung des islamischen Sozialrechts innerhalb des Korans. Daran schließt sich ein

⁴³ Vgl. M. Schöller, Die Palmen (Iīna) der Banū n-Naḍīr und die Interpretation von Koran 59:5. Eine Untersuchung zur Bedeutung des koranischen Wortlauts in den ersten Jahrhunderten islamischer Gelehrsamkeit, in: ZDMG 146 (1996) 317–380.

weiterer Befehl hinsichtlich der Autorität Muhammads an die Gemeinde an. Die Gläubigen sollen nur das nehmen, was er gibt (*wa-mā 'ātākumu r-rasūlu fa-ḥudūhu*), und darauf verzichten, was er verbietet (*wa-mā nahākum 'anhu fa-ntahū*).

Es folgt in Vers 8 die Erklärung für diese Aufteilung der Beute: Sie ist für die „armen Auswanderer“ (*li-l-fuqarā'i l-muhāğirīna*), welche aus Mekka, genauer im Text heißt es „aus ihren Häusern und Ländereien“ (*alladīna 'uḥriğū min diyārihim wa-'amwālihim*), vertrieben wurden. Ihr Streben nach der Zuneigung Gottes, verbunden mit ihrer Hilfe für den Gesandten, soll belohnt werden. Denn sie sind die Wahrhaftigen (*'ulā'ika humu ṣ-ṣādiqūna*), was im Umkehrschluss bedeutet, dass sie bevorzugt behandelt werden sollen, weil sie sich durch ihre Taten verdient gemacht haben.

Der folgende Vers 9 hat, im Gegensatz zu den bisherigen Versen, eine breitere Bedeutungsfülle, die für die holistische Betrachtung der Sure entscheidend ist. Die Rede ist von den Helfern in Medina, „die vor ihnen [den Muslimen] in Haus und Glauben ihre Wohnstätte fanden“ (*wa-lladīna tabawwa'ū d-dāra wa-l-'imāna min qablihim*). Zwar wird das arabische *anṣār* für die Helfer nicht konkret erwähnt, dennoch erschließt sich aus dem Kontext, dass höchstwahrscheinlich sie gemeint sind. Der Koran charakterisiert jene Gruppe, unter die auch einige der Juden fallen, in vielerlei Hinsicht positiv. Sie lieben (*yuhibbūna man hāğara 'ilayhim*) die Auswanderer und haben kein Bedürfnis nach der Beute – selbst dann nicht, wenn sie selbst Not leiden (*hāğatan mim mā 'ūtū wa-yu'tirūna 'alā 'anfusihi wa-law kāna bihim ḥaṣāṣatun*). Damit richtet sich die Verkündigung auch an jene Schriftbesitzer, die sich *nicht* gegen Muhammad und seine junge Gemeinde stellten. Da auch Juden unter den *anṣār* waren, scheint es dem Koran ein wichtiges Anliegen zu sein, diese ebenfalls zu nennen und somit von einem Generalverdacht freizusprechen. Es lässt sich für die Interpretation argumentieren, dass damit ein differenzierter Eindruck vermittelt werden soll – nicht alle Schriftbesitzer haben sich in dieser Episode gegen Muhammad gewandt.

Vers 10 führt die Unterscheidung zwischen „vor“ und „nach“ den Auswanderern fort. Erstere sind die in Medina wohnhaften Helfer, die nicht nur den ankommenden Auswanderern geholfen haben, sondern diese auch bevorzugt behandelten, indem sie ihnen ihren Teil der Beute überließen. Letztere, also die jüngsten Gemeindemitglieder, bitten Muhammad für sich und ihre vorangegangenen Glau-

bensbrüder um Vergebung (*rabbana ǧfir lanā wa-li-ʾihwāninā llaḏīna sabaqūnā*) sowie, dass kein Groll in die Herzen gegen die Gläubigen gelegt werden soll (*wa-lā taǧʿal fī qulūbinā ǧillan li-llaḏīna ʾāmanū*). Damit sind auch die Juden gemeint, die als Teil der Helfer gleichzeitig auch Teil der Gemeinde waren und somit den Auswanderern bei ihrer Ankunft in Medina selbstlos halfen.

Im nächsten Vers wird der Prophet direkt angesprochen und mit der Frage konfrontiert, ob er nicht die Heuchler unter den Schriftbesitzern gesehen habe, die zu ihren Brüdern sprachen. Mit Brüdern können in diesem Kontext nicht nur Juden, sondern auch Christen gemeint sein. Ferner wird eine Rückversicherung erwähnt, die die Schriftbesitzer untereinander austauschten und die Muhammad zu Ohren kam. So wollten sich die Heuchler mit ihren Brüdern für den Fall der Vertreibung solidarisch zeigen und ebenfalls das Land aufgeben. Des Weiteren würden sie niemals jemanden Gehorsam leisten, wenn dieser gegen die Glaubensbrüder handeln würde. Das schließt vermutlich kämpferische Handlungen mit ein, bei denen die erwähnten Heuchler an der Seite der Schriftbesitzer kämpfen würden. Dass es sich dabei um Absprachen aus dem Vorfeld handeln könnte, zeigt sich daran, dass Gott sie nun als Lügner entlarvt, die nicht zu ihrem Wort gestanden haben. Ein Beweis, dass die Schriftbesitzer keine Einheit bildeten und sich untereinander nicht solidarisch zeigten.

Die Uneinigkeit wird in Vers 12 aufgezeigt, in dem – durch die Konditionalsätze in Verbindung mit der Zeitform des Perfekt – deutlich wird, dass die Heuchler ihren Brüdern weder in die Vertreibung folgen noch ihnen anderweitig helfen werden. Im Gegenteil, in diesem Moment werden die Lügner ihnen den Rücken zuwenden (*la-yuwallunna l-ʾadbāra tumma lā yunṣarūna*). Es werden zwei Gründe für die Lügen genannt. Zum einen fürchteten sich die Schriftbesitzer mehr vor der physischen Präsenz der Muslime als vor Gott. Zum anderen wird dies dadurch erklärt, dass sie Menschen seien, die nichts verstehen würden. Denn würden sie verstehen, würden sie Gott und nicht die Muslime fürchten, die ihnen eigentlich wohlgesonnen sind. Es stellt sich somit die Frage, warum die Schriftbesitzer den wohlgesonnenen Muslimen misstrauen. Vers 15 verweist auf eine Gruppe jener Heuchler, die kurz vor den anderen Schriftbesitzern existiert haben. Damit sind aller Wahrscheinlichkeit nach die *Banū Qaynuqāʿ* gemeint, die nach der Schlacht von Badr

aus Medina vertrieben wurden. Der Koran schildert sehr eindrücklich, wie diese Schriftbesitzer für ihre Tat im Diesseits bestraft wurden – im Jenseits droht dann die eigentlich schmerzhafteste Strafe. Da jedoch an keiner Stelle eine Unterscheidung zwischen Juden und Christen gemacht wird und dementsprechend auch nicht zwischen den jüdischen Stämmen untereinander unterschieden wird, ist weiterhin offen, ob an dieser Stelle nicht vielleicht auch das Schicksal der *Banū Qurayza* oder eines anderen Stammes beschrieben wird. Bisher lässt sich also nur festhalten, dass es jüdische oder christliche Gruppierungen gab, die von Muhammad aufgrund von oppositionellen Handlungen aus Medina vertrieben wurden und denen ihr Hab und Gut wenigstens teilweise abgenommen wurde. Zugleich ist deutlich, dass es auch weiterhin Gruppierungen gab, die mit den Muslimen verbunden blieben, sodass keine generelle Abwendung von Andersgläubigen zu konstatieren ist.

3.2 Q 33:25–27.60–62

Wenden wir uns nun noch den Versen 25–27 und 60–62 aus Sure 33 zu, die sich ebenfalls zu den Konflikten mit den jüdischen Stämmen zu äußern scheinen.

Der zeitliche Kontext der Episode scheint sich auf die Grabenschlacht gegen die Mekkaner zu beziehen. Dafür spricht zum einen die Erwähnung eines Kampfes zwischen Ungläubigen und Gläubigen, zum anderen vor allem aber die Ausführung, dass Letzteren der Kampf aufgrund von Gottes Handeln erspart wurde. Dies könnte eine Anspielung auf den Graben sein, den Muhammad und seine Verbündeten als Reaktion auf ihre zahlenmäßige Unterlegenheit ausgehoben hatten. Der Graben als Verteidigungsstrategie sicherte den Sieg, weil die Mekkaner trotz ihrer militärischen Übermacht unverrichteter Dinge ihre Belagerung wieder abbrechen mussten.

Wir erfahren nun, dass es im gleichen Kontext Schriftbesitzer gegeben hat, welche „jene“, also den Mekkanern, „geholfen hatten“. Aus dem Vers geht nicht hervor, auf welche Art und Weise die feindliche Seite unterstützt wurde. Es legt jedoch den Verdacht nahe, dass diese Formulierung zur Interpretation führte, dass die Schriftbesitzer Vertragsbruch begangen hätten. Diese Sichtweise ist insofern plausibel, als die darauffolgende Reaktion direkt geschildert wird. Allerdings besteht diese nicht in einer Vernichtungsaktion eines ge-

samten Stamms, sondern in der Todesstrafe und der Gefangennahme an jeweils einer konkreten Gruppe, die mit dem Feind kollaboriert hat.

Daraus ergeben sich zwei wichtige Beobachtungen: Zum einen ist nicht erkennbar, ob mit Schriftbesitzern überhaupt Juden im Allgemeinen oder ein jüdischer Stamm im Besonderen gemeint ist. Zum anderen wird an dieser Stelle keine Massenhinrichtung beschrieben, sondern die Tötung und Gefangennahme von zwei Gruppen, welche sich aus dem Kontext gut mit den Rädelsführern identifizieren ließen. Für eine Kollektivstrafe gibt es keinerlei Anhaltspunkt, ja sie ist kaum mit dem Wortlaut vereinbar. Es schließt sich noch eine dritte Beobachtung an, die besonders mit Blick auf Muhammad aufschlussreich ist. Dieser wird nämlich in der gesamten Episode kein einziges Mal erwähnt, sodass sich nicht zweifelsfrei feststellen lässt, ob er den Befehl zur Vergeltung gegeben hat. Die textliche Darstellung der koranischen Verkündigung scheint eher darauf abzielen, dass die Konspirateure für ihre Untreue gegenüber Muhammad von Gott selbst bestraft wurden. Damit steht Gott zu seinem Wort, sowohl seine Propheten als auch seine Gesandten gegen Angriffe zu schützen und diese ggf. zu rächen (vgl. Q 17:77; 35:43; 40:85; 48:23).

Bemerkenswert scheint in Vers 60 zu sein, dass es Unruhestifter in Medina gibt, die als Nachbarn charakterisiert werden. Es ist nicht klar, wer damit gemeint ist, da in diesem Kontext nicht von Schriftbesitzern gesprochen wird. Auch chronologisch fällt eine Einordnung schwer, weil nach der bisherigen Verszählung (und der damit verbundenen Lesart) sowohl Schriftbesitzer vertrieben als auch für ihren Vertragsbruch in der Grabenschlacht bestraft wurden. Es stellt sich somit die Frage, wie Vers 60 zeitlich zu kontextualisieren ist. Es scheint sowohl denkbar, dass es auch nach den bisher geschilderten Konflikten weitere Unruhestifter in Medina gegeben haben könnte. Ebenso denkbar und durch die Formulierung – „werden wir dich [Muhammad] dazu bringen, etwas gegen sie zu unternehmen“ – naheliegender ist die Deutung, dass weder Gott noch sein Gesandter bis zu diesem Zeitpunkt aktiv gegen die Unruhestifter vorgegangen sind. In diesem Fall wäre der Vers zur Perikope zwischen den Versen 25–27 einzuordnen.

In Vers 61 begegnet uns die zweite konkrete Erwähnung einer diesmal indirekten Tötungsabsicht. Während in Vers 26 eine Gruppe der konspirativen Schriftbesitzer getötet wurde, heißt es an dieser

Stelle, dass sie verflucht sind und da „gnadenlos getötet werden“, „wo immer sie angetroffen werden“. Die Essenz des Verses scheint demnach zu sein, dass es weder weitere aktive noch kollektive Hinrichtungen gegeben hat. Allerdings wird eine drakonische Strafe angedroht, die Anlass für die fantasievollen Ausgestaltungen in der muslimischen Tradition sein könnte.

Für eine solche Interpretation, die nur eine konkrete Bestrafung der Konspirateure und keine Kollektivstrafe erkennt, spricht, so könnte man Vers 62 verstehen, die sich niemals ändernde Gewohnheit Gottes, die ausdrücklich in dieser Form beschrieben wird. Demnach hat Gott auch in vormuslimischer Zeit Unruhestifter auf die gleiche Art bestraft. Hier steht der Weg Gottes für das resolute Verhalten, das er nutzte, um diejenigen zu bestrafen, die sich im Lauf der Geschichte gegen seine Gesandten gestellt hatten. Damit kann man die Sunna Gottes auch als Warnung an die Gegner Muhammads verstehen – jene, die als Heuchler und Agitatoren bezeichnet werden und denen Gott direkt mit Vertreibung bedroht, sofern sie ihr belästigendes und schikanierendes Verhalten gegen Muhammad nicht einstellen. Dies ist insofern von Bedeutung, als dass es vom Wortlaut zunächst den Anschein erweckt, als würde Gott diese Drohung direkt gegenüber den Schriftbesitzern Medinas aussprechen.

Wir können also festhalten, dass es Konflikte mit Schriftbesitzern während Muhammads Anfangszeit in Medina gab, die als Nachbarn in Festungen lebten, die die Muslime vorher noch nie betreten hatten. Ebenso kann festgestellt werden, dass es zu Vertreibungen, Übernahme und Verteilung des Besitzes der Schriftbesitzer und auch zu vereinzelt Hinrichtungen kam. Was jedoch nicht aus der koranischen Verkündigung abgeleitet werden kann, ist

- (1) die konkrete Nennung von jüdischen Stämmen,
 - (2) deren kollektive Identifizierung als Konspirateure und Unruhestifter,
 - (3) die bloße Erwähnung einer Massenhinrichtung mit mehreren hundert männlichen Opfern,
 - (4) die Versklavung von Frauen und Kindern,
 - (5) eine aktive Rolle Muhammads in den beschriebenen Konflikten.
- Stattdessen wird in jedem der aufgeführten und untersuchten Verse die aktive Rolle Gottes hervorgehoben. Dieser war es dann auch, der den Muslimen das alte Land der vertriebenen Schriftbesitzer kampflos überließ. Diese Schilderung scheint kein Zufall zu sein, wenn

man sich vergegenwärtigt, in welcher ausführlichen Art sonstige kriegерische Konflikte mit weniger Opfern innerhalb der koranischen Verkündigung beschrieben werden. Aus diesem Grund scheint Hakan Turans Sichtweise plausibel, wenn er die Episode in Q 33:26f. für ein Einzelfallszenario hält.⁴⁴

4 Fazit

Muhammad wird im Koran als Bestätigung aller vor ihm da gewesenen Propheten und Gesandten beschrieben.⁴⁵ Aufgrund des wichtigen Genealogie-Kriteriums für das islamische Prophetieverständnis besagt die *khātām*-Lehre aber auch, dass Muhammad der letzte Prophet des Hauses Abrahams ist. Dafür war es wichtig, keinen biologischen Sohn zu haben. Zayd, der im Koran ausdrücklich als Adoptivsohn charakterisiert wird, musste seinen Geburtsnamen wieder annehmen, weil seine in Mekka vollzogene Adoption in Medina nicht mehr dem göttlichen Willen entsprach. Mit der Abschaffung der Adoptionspraxis schreibt sich Muhammad folgerichtig in die biblische Tradition ein und kann seine Rolle als Siegel aller Propheten einnehmen. Sowohl im Judentum als auch im Christentum jener Zeit galt die Adoptionspraxis aufgrund der Bedeutung der Genealogie (Blutlinien) als Sünde bzw. Verstoß gegen das göttliche Recht. Die Ehe mit Zaynab, die lange Zeit als Offenbarungsanlass dieser Perikope identifiziert wurde, stellt sich somit als Randerscheinung dar, die nur insofern von Bedeutung ist, als dass die Ehe göttlich legitimiert wurde, und dabei half, Muhammads Status – mit seinen Rechten und Pflichten – für die Gemeinde nachvollziehbarer zu gestalten. Die Tatsache, dass Muhammad seine Kreuzcousine und zwischenzeitliche Schwiegertochter heiratete, stellte zwar für die frühe Gemeinde ein Problem dar, jedoch nicht für die koranische Verkündigung. Muhammad verstieß mit dieser Ehe nicht gegen göttliches

⁴⁴ Vgl. H. Turan, Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina, in: Y. Sarıkaya, M. Bodenstein, E. Toprakıyan (Hg.), Muhammad. Ein Prophet – viele Facetten (Transliminale Diskurse der Islamischen Theologie 1), Berlin 2014, 195–230.

⁴⁵ Vgl. etwa Q 3:144, in der Muhammad als Gesandter beschrieben wird, dem zahlreiche Gesandter vorausgingen.

Recht, da es zwar eine biologische, aber eben keine inzestuöse Verwandtschaft zwischen den beteiligten Personen gab. Somit ist die Ehe nicht nur als unproblematisch zu bewerten, sondern durch die Spezifizierung der Rechtspraxis eigentlich eine Annäherung an die biblische Tradition der damaligen Zeit.⁴⁶

Hinsichtlich der Konflikte mit den jüdischen Stämmen verhält es sich in dem Sinne anders, als dass jene in der koranischen Verkündigung nicht explizit genannt werden. Schriftbesitzer könnten nicht nur Juden, sondern auch Christen oder Zoroastrier gewesen sein. Ferner ist das Verhalten Muhammads nicht erkennbar, weil er in den ausgewählten Versen keine aktive Rolle spielt. Die Bestrafungsaktionen der Unruhestifter werden allein Gott zugeschrieben. Dieses Verhalten wird im Koran als Gewohnheit angesehen, die dadurch erklärt wird, dass Gott immer in dieser Weise mit Feinden seiner Gesandten verfahren ist. Was die koranische Verkündigung angeht, wird weder eine von Muhammad angeordnete Massenhinrichtung deutlich noch die Versklavung von Frauen und Kindern. Bedenkt man, dass solche Praktiken dem koranischen Rechtsempfinden widersprechen, das Kollektivstrafen ablehnt und die Individualität des Einzelnen hervorhebt, wird es historisch gänzlich unplausibel, Muhammad einen Genozid an einem jüdischen Stamm zu unterstellen.

Somit bleibt zu konstatieren, dass sich die typisch westlichen Bedenken hinsichtlich Muhammads Ehe und seinem Verhalten gegenüber den vermeintlich jüdischen Stämmen gut erklären lassen und einer Würdigung seines prophetischen Wirkens nicht im Wege stehen. Man wird sein Verhalten in beiden Fällen nicht für vorbildlich halten müssen – so wie ja auch andere Propheten in den biblischen Berichten immer wieder kritisch betrachtet werden. Aber sie sind aus historischer Sicht nicht besonders anstößig und deuten weder auf antijudaistische Tendenzen des Propheten noch auf ein problematisches Verhältnis zu Frauen hin. Von daher kann man überlegen, ob jener Gesandter Gottes nicht auch für die Christen und Juden seiner Zeit als ein Freudenbote (*bašīr*) und Warner (*naḍīr*) angesehen werden kann und der dadurch auch für uns heute in eine prophetische Rolle schlüpft. Mit dem Begriff der „Mahnung“ (*dīkr*) wird angedeutet, dass die göttliche Botschaft nicht neu, sondern alt-

⁴⁶ Vgl. dazu das Pendant der sogenannten *Bint ‘amm*-Heirat (Parallelcousinenheirat), welche auf der arabischen Halbinsel ebenfalls verbreitet war.

bekannt ist und durch den Vortrag (*qur'ān* = „Trag vor!“) wieder erinnert werden muss. Von daher will sich Muhammad von seinem Selbstbild und dem koranischen Anspruch her gar nicht gegen die von Judentum und Christentum bezeugten Heilsereignisse wenden, sondern sie nur neu vor Augen stellen und in ihrer Lebendigkeit bezeugen. Darin kann man aus christlicher Sicht durchaus ein Verdienst sehen, das uns nicht nur in unserem Blick auf die eigene prophetische Tradition zu bereichern vermag, sondern aufgrund dessen auch eine explizite Würdigung verdient.

Kirche und Fremdprophetie

Muhammad als Herausforderung christlicher Identität

Klaus von Stosch

Die katholische Kirche speist sich – wenigstens idealiter – zentral aus dem Anspruch heraus, Herausforderungen christlicher Identität nicht durch die Negierung und Bekämpfung prophetischer Stimmen von außen anzugehen, sondern durch ihre Inklusion.¹ Von daher muss sich ihre Katholizität an ihrer Integrationskraft erweisen. Die Unterscheidung der Geister dürfte demnach nicht so gedacht werden, dass sie die sichtbaren Kirchenmauern zum Kriterium prophetischer Authentizität erhebt, sondern sie müsste es ermöglichen, berechnete prophetische Kritik auch von außen lernbereit zu hören und sich durch sie verwandeln zu lassen. Die *ecclesia semper reformanda* kann nur dann glaubwürdig ihre Katholizität im Wandel der Zeiten bewahren, wenn es ihr immer wieder gelingt, sich auch durch Stimmen von außen bereichern zu lassen.

Im Folgenden soll es darum gehen, ob die Stimme Muhammads in einem solchen Sinne als prophetische Stimme gehört werden kann. Wir haben in diesem Buch bereits durch den Beitrag von Anna Bonta Moreland gesehen, dass es selbst aus traditioneller thomistischer Sicht durchaus möglich ist, Muhammad als prophetische Gestalt anzuerkennen. Allerdings wird diese Denkmöglichkeit bei ihr dadurch erkaufte, dass offen gelassen wird, ob nicht zentrale Teile der Botschaft Muhammads verfehlt sind. Auf diese Weise ergibt sich bei ihrem Zugang erst aus christlicher Sicht, welche Teile des Korans als prophetisch anerkannt werden können und die „Privatoffenbarung“ Muhammads kann keinerlei autoritative Kraft gegenüber der Kirche entwickeln. Diese Position ist zwar erst einmal legitim, weil aus katholischer Sicht natürlich wirklich nur anerkannt werden kann, was zu Jesus Christus führt. Allerdings weiß die Kirche auch,

¹ Vgl. ausführlich zu dieser Grundbestimmung katholischer Identität: A. Langenfeld, K. von Stosch, Allumfassend. Vielfalt als Grammatik des Katholischen, Freiburg i. Br. 2022.

dass sie die Wahrheit bzw. Christus niemals besitzt und immer noch zu ihm unterwegs ist.² Deshalb ist es wichtig, dass sie eine mit prophetischem Gestus vorgetragene Kritik nicht vorschnell durch das eigene, ja nur vorläufige Verständnis von Jesus Christus bewertet. Vielmehr muss es darum gehen, diese prophetische Kritik erst einmal sehr genau und lernbereit zu hören, bevor man auf sie reagiert. Alles andere wäre eine unzulässige Selbstimmunisierung. Und vielleicht lässt sie sich dann ja in ihren berechtigten Kernanliegen in die eigenen theologischen Denkbewegungen inkludieren.

Wenn sich katholisches Denken in eben dieser Inklusionsbereitschaft dem Islam und dem prophetischen Anspruch Muhammads zu öffnen versucht, wird Neuland betreten und eine Schwelle überschritten, über die sich bisher nur verwegene Einzelstimmen gewagt haben.³ Es geht hier also im wahrsten Sinne des Wortes um eine Theologie im Übergang, und auch in Zeiten der Veränderung muss die Kirche gut abwägen, ob sie einen solchen Weg mitgehen will. Gegen ein solches Wagnis sprechen vor allem zwei Gründe. Zum einen enthalten die gängigen Berichte über das Leben Muhammads einige anstößige Punkte, die es – gerade angesichts der großen Sensibilität für sexualisierte Gewalt und antijudaistische Tendenzen, die das katholische Denken der Gegenwart zu Recht prägt – schwierig machen, die prophetische Stimme Muhammads zu würdigen. Deshalb war es so wichtig, dass der Beitrag David Kochs in diesem Band sich diesen beiden „Baustellen“ widmet und die mit ihnen verbundenen Bedenken im Blick auf die Integrität Muhammads zerstreut. Zum anderen scheint die Botschaft Muhammads sich aber inhaltlich direkt gegen den Kern der christlichen Botschaft zu wenden. Selbst wenn man also keine Zweifel an der persönlichen Integrität Muhammads hat und die kulturelle und religiöse Leistung des Islams wertschätzen möchte, scheint eine Anerkennung von Muhammad als

² Vgl. P. J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Malden – Oxford 2001, 62: „The Church, however, does not think of herself as already explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.“

³ Vgl. zum *status quaestionis* in der christlichen Theologie: E. Migge, *Mohammed – ein Prophet auch für Christen? Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren christlich-theologischen Positionen* (Theologie des Zusammenlebens 3), Mainz 2022.

Prophet unmöglich zu sein, weil er sich direkt gegen die hohe Christologie und damit gegen den Kern christlicher Identität wendet.⁴

Entsprechend wollen wir uns im Folgenden diesem Kernpunkt der prophetischen Kritik Muhammads am Christentum zuwenden. Quelle für Muhammads prophetische Stimme soll dabei in diesem Artikel allein der Koran sein. Damit soll die Bedeutung der Sunna nicht herabgesetzt werden und es soll auch kein Urteil darüber gefällt werden, wer die Verfasserschaft des Korans beanspruchen darf. Es wird nur eingeräumt, dass Muslime den Koran als das entscheidende Beglaubigungswunder für den prophetischen Anspruch Muhammads ansehen, sodass seine prophetische Stimme nur von ihm her Legitimität beanspruchen kann. In weiteren Schritten wären also die Muhammad zugeschriebenen mündlichen Überlieferungen einzubeziehen. Genauso wäre der koranische Blickwinkel zu erweitern, wenn man die zur Diskussion gestellten Thesen genauer begründen wollte. Erst einmal beschränken wir uns für diesen Artikel also ganz auf die koranischen Stellungnahmen zur Christologie und versuchen hier drei Kernpunkte dieser Kritik herauszuarbeiten. Ziel ist dabei nicht, diese Kritik in Gänze zu erheben und zu kontextualisieren, sondern pointiert die wichtigsten Eckpfeiler dieser Kritik auf die Frage anzuwenden, ob es möglich ist, diese Kritik aus katholischer Sicht lernbereit zu hören und sie im Sinne einer Fremdprophetie in das Zeugnis der Kirche zu integrieren.

Die drei Stellproben, die wir hier vornehmen wollen, beziehen sich auf die drei wichtigsten Phasen der Auseinandersetzung mit der Christologie, die wir koranisch feststellen können. Für diesen Artikel werden diese Phasen drei Problemkreisen zugeordnet, die die koranische Verkündigung zu beschäftigen scheinen.⁵

⁴ Vgl. nur als ein Beispiel neben vielen die entsprechende Argumentation bei: S. K. Samir, Die prophetische Mission Muhammads, in: CIBEDO 1 (2/2006) 4–11, hier: 10.

⁵ Vgl. zur Unterscheidung dieser Phasen und zur vollständigen Sichtung der koranischen Verse und der um sie entstandenen Deutungstraditionen: M. Khorchide, K. von Stosch, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018. Der vorliegende Aufsatz geht systematisch gesehen deutlich über die Einsichten dieses Buches hinaus und entfaltet einige neuere Beobachtungen aus M. Tatari, K. von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran, Freiburg i. Br. 2021, sowie Gedanken, die sich insbesondere dem Gespräch mit Zishan Ghaffar verdanken.

1 Problemkreis zur Gefahr der Anpassung an den (neu-)paganen Zeitgeist (Q 19 und 43)

Die erste Phase der kritischen Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu im Koran erfolgt in mittelmekkanischer Zeit ausgehend vom ersten Teil der Sure Maryam (Q 19:1–33). Wie vielfach beschrieben handelt es sich beim Grundtext der Sure Maryam um eine ausgesprochen freundliche Perspektive auf Jesus, die leicht in ihrer inspirierenden Kraft rezipiert werden kann.⁶ Ein kritischer Ton zur Christologie ergibt sich erst aus der anschließenden Passage, die in literarkritischer Hinsicht in der Regel als späterer Einschub angesehen wird (Q 19:34–40). Besonders die Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu Christi in Q 19:35 scheint eine direkte Zurückweisung eines Kernbekenntnisses des Christentums darzustellen.

Allerdings ist die christentumskritische Deutung dieses Verses in jüngster Zeit immer wieder bestritten worden.⁷ Offenkundig – so etwa die Diagnose von Angelika Neuwirth – wendet sich der Verkünder des Korans hier gegen Gegner, die „Jesus als einen Sohn Gottes (*min waladin*) ins Gespräch bringen wollen. Dabei sind nicht Christen vorauszusetzen, Jesus gilt ihnen als zur göttlichen Familie gehörig.“⁸ Und eine solche Zugehörigkeit Jesu zu einer göttlichen Familie weist auf ein paganes Weltbild hin. Dieser Deutung zufolge setzt sich der koranische Einschub in Q 19:34–40 also nicht mit dem Christentum, sondern allein mit einem paganen Missverständnis seiner Person auseinander.

Hintergrund dieser Einschätzung ist die auffällige Nähe unseres Einschubs mit der längeren Passage aus Q 43:57–75. So ist Q 43:65 annähernd identisch mit Q 19:37. In beiden Fällen wird die Uneinigkeit der Jesusanhänger betont und es erfolgt eine eschatologische Strafandrohung. Q 43:64 hält ebenso wie Q 19:36 fest, dass Jesus sich Gott unterordnet – jeweils mit dem Zusatz: „Dies ist ein gera-

⁶ Vgl. Khorchide, von Stosch, Der andere Prophet (s. Anm. 5), 98–126; Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 139–205.

⁷ Vgl. M. Ayoub, A Muslim View of Christianity. Essays On Dialogue, hg. von I. A. Omar (FMF 6), Maryknoll, NY 2007, 125.

⁸ A. Neuwirth, Der Koran, Bd. 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung, Berlin 2017, 619.

der Weg.“ Und auch sonst finden sich Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen beiden Versgruppen, sodass Neuwirths Diagnose, dass die Versgruppe Q 43:57–65 als „Modell für die stilistisch isolierte und argumentativ ihren Kontext sprengende Versgruppe Q 19:34–40“⁹ fungiert, kaum von der Hand zu weisen ist.

Überlegt man näher, auf welche Gesprächspartner die jesuskritischen Verse in Q 43 hindeuten, so wird schnell klar, dass diese nicht ohne Weiteres als Christen bezeichnet werden können. Neuwirth spricht wiederum gut begründet von einer „offenbar paganen gegnerischen Gruppe [...], die Jesus in ihr Pantheon aufgenommen hatte“¹⁰. Hintergrund dieser Einordnung ist die Tatsache, dass sich die Sure 43 zentral und unmissverständlich „gegen die Verehrung mehrerer Gottheiten“ wendet, „die in verschiedenster Gestalt begegnet, sei es als Annahme weiblicher Gottheiten als Engel (Q 43:15–22) oder als blinde Nachfolge in den Spuren der Väter [...] (Q 43:26–28)“¹¹. Die Sure erzählt auch in der uns vor allem interessierenden Passage davon, wie die Ägypter durch den Zorn Gottes vernichtet werden. Offenbar werden sie mit den Mekkanern parallelisiert und für ihre polytheistischen Auffassungen angegriffen. Umstritten ist laut Q 43:58 „die Rangstellung Jesu im paganen Pantheon“¹² – ein Rangstreit, der innerhalb einer christlichen Gruppierung kaum zu verstehen ist. Denn Christen könnten unmöglich so wie diese fragen, ob Jesus besser ist als die Götter der Mekkaner, und sie müssten auch nicht darüber belehrt werden, dass Jesus nur ein Knecht ist, der aus Gottes Huld lebt (vgl. Q 43:59). Von daher kann Q 43:57–65 laut Neuwirth nur auf pagane Gruppierungen gemünzt sein, die eine eigene Jesusverehrung ausgebildet haben. Diese Gruppierungen scheinen in sich zerstritten gewesen zu sein¹³ und scheinen in ihrer Jesusverehrung so angepasst und pagan geworden

⁹ A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 493.

¹⁰ Neuwirth, *Der Koran* 2/1 (s. Anm. 8), 620.

¹¹ Wörtliche Zitate aus: Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* (s. Anm. 9), 492.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Q 43:65: „Doch die Gruppen unter ihnen waren uneins.“ Neuwirth versteht das so, dass die Gemeinde Jesu in Sekten auseinanderfällt, vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* (s. Anm. 9), 493.

zu sein, dass der Koran hier keine eigene christologische Theoriebildung mehr wahrnimmt.¹⁴

Blickt man auf diesen paganen Hintergrund der in Q 19:35 kritisierten Jesuanhänger, könnte man denken, dass diese Passage gar nichts mit dem Christentum zu tun hat und also weder eine kontroverstheologische noch eine fremdprophetische Kraft entfalten kann. Doch jüngst hat Zishan Ghaffar darauf hingewiesen, wie deutlich sich die christologiekritische Passage aus Q 19:35 an Ephraem dem Syrer (um 306–373) abarbeitet.¹⁵ Schauen wir uns deswegen im Anschluss an Ghaffars Entdeckung diesen Vers etwas genauer an. Im koranischen Text heißt es: „Es steht Gott nicht an, einen Sohn [*walad*] anzunehmen – das sei ferne! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ und dann ist sie.“ (Q 19:35)

Der letzte Teil dieses Satzes hat auffällige Parallelen in Q 2:117 und in Q 3:47. Immer redet Gott als Schöpfer eine Sache an, um sie dann durch den Imperativ „Sei!“ ins Dasein zu rufen. Da es bei allen drei Versen um die Abwehr der Zeugung eines Sohnes durch Gott geht, so ist die angesprochene Sache hier immer ein Mensch, der also durch Gottes Daseinswort direkt und unvermittelt ins Dasein gerufen wird. Wenigstens in Q 3:59 wird diese unmittelbare Schöpfungsanrede im Blick auf Adam auch explizit festgehalten.

Vergleicht man die koranische Formulierung mit dem ersten Schöpfungsbericht der Bibel, so fällt auf, dass hier das Schöpferwort nicht imperativisch formuliert ist. Die biblische Struktur ist immer „Gott sprach: Es werde [...]. Und es wurde“ (Gen 1,3). Bei der Erschaffung des Menschen heißt es: „Lasst uns Menschen machen [...]“ (Gen 1,26). Wie Ghaffar gezeigt hat, verwendet Ephraem diese Formulierungen um den Schöpfungsgedanken christologisch aufzuladen. Gerade die letzte Formulierung des „Lasst uns machen“ ist in Ephraems Augen eine Steilvorlage für die Schöpfungsmittlerschaft Christi. Denn Gott kann in seiner Logik nicht zu Adam gesagt haben, dass er mit ihm den Menschen erschaffen soll. Die Anrede der Geschöpfe als Schöpfungsmodus scheidet für

¹⁴ Zum Verzicht auf christologische Theoriebildung vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* (s. Anm. 9), 494.

¹⁵ Vgl. Z. Ghaffar, *Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des syrischen Christentums*, in: *Der Islam* 98 (2021) 313–358.

ihn generell aus.¹⁶ „Zu klein ist das Geschöpf, dass es schüfe zusammen mit seinem Schöpfer die Schöpfung.“¹⁷ Nicht etwa die Engel, nur der Sohn sei dazu in der Lage, das Werk der Schöpfung auszuführen.¹⁸ Entsprechend sei es der Sohn, der auch bei den Formulierungen des „Es werde“ angesprochen sei. Gott befahl nicht den Werken, „sie sollten sich selber machen. [...] Der Vater befahl durch (seine) Stimme, der Sohn vollführte das Werk.“¹⁹

Stellt man sich dieses wiederholte Insistieren darauf, dass nur der Sohn die Schöpfung zu vermitteln vermag vor Augen, erweist sich die koranische imperativische Anrede des Menschen als präzise Zurückweisung von Ephraems Argument. Der Mensch ist aus koranischer Sicht keineswegs zu klein, um von Gottes Schöpferwort angesprochen und ins Leben gerufen zu sein. Gott braucht hier keine vermittelnde Instanz, sondern kann direkt durch den Imperativ „Sei“ schaffen. Damit ist Gott genau zu dem imstande, was Ephraem nicht für möglich hält.²⁰ Und der Mensch wird zum direkten Gegenüber der Anrede Gottes, der ohne jede Vermittlungsinstanz direkt von ihm ins Dasein gerufen wird.

Ghaffar ist zuzustimmen, dass hier eine deutliche kontrafaktische Intertextualität zwischen Ephraem und dem koranischen Text zu konstatieren ist. Bedeutet das, dass Q 19:35 doch nicht pagane Araber, sondern Christen adressiert und kritisiert? Diese Frage muss historisch betrachtet offen bleiben. Wir wissen nicht viel über das Christentum in Mekka, und die koranischen Verse aus mekkanischer Zeit vermeiden eine elaborierte theologische Fachsprache. Die koranischen Formulierungen lassen es bewusst offen, ob die von ihm kritisierten Gruppen als christlich anzusehen sind. Es ist nur klar, dass sie intern zerstritten sind und dass sie Jesus dadurch zum Götzen machen, dass sie ihn in einen Wettstreit mit anderen Göttern bringen.

Versucht man die koranische Kritik, die hinter diesen Versen steckt, in eine zeitgemäße Theologie zu übersetzen, so wird man

¹⁶ Vgl. E. Beck (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De fide*, Bd. 2: Versio (CSCO 155), Rom 1955, VI, 10.

¹⁷ Ebd. VI, 11.

¹⁸ Vgl. ebd. VI, 8.

¹⁹ Ebd. VI, 13.

²⁰ Vgl. insgesamt nochmals Ghaffar, *Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des syrischen Christentums* (s. Anm. 15).

die Götzen sicher als die Mächte im Leben des Menschen verstehen, an die er sein Herz hängt. Macht, Ansehen, Reichtum etc. werden nicht erst seit Martin Luther (1483–1546) gerne als solche Götzen angesehen.²¹ Die „Christen“, gegen die sich der koranische Text wendet, sind also Menschen, für die die eigene Orientierung an Jesus in ein Konkurrenzverhältnis zu ihrem Streben nach Profit, Glück und Einfluss geraten ist. Damit ist die göttliche Macht, die sich aus christlicher Sicht eigentlich in Christus manifestiert, unkenntlich geworden. Denn diese verträgt keinen Machtkampf, sondern fordert unbedingte Hingabe. Im Blick auf die zeitgemäße Relecture des koranischen Textes könnte man vielleicht von einer neopaganen Einstellung sprechen, wenn andere Instanzen neben Gott treten und untereinander um Einfluss ringen. Wenn die Kirche in Anpassung an ein solches neopaganes Denken Jesus als eine Einflussgröße neben anderen zur Geltung bringt, verliert sie ihre Identität und ist als solche nicht mehr erkennbar. Sie ist auch durch christologische Kritik nicht mehr adressierbar, weil sie ihre Identität an ihre neopagane Umgebung angepasst hat. An dieser Stelle nützt es gar nichts, wenn im neopaganen Denken, Jesus positiv wahrgenommen und Versatzstücke des christlichen Erbes aufgegriffen werden, weil Jesus in diesem Denken längst wie andere selbstgemachte Instanzen, an die der Mensch sein Herz hängt, seine Besonderheit verloren hat. Die Rede von ihm als Sohn Gottes muss dann zurückgewiesen werden, weil sie nur scheinbar in Kontinuität zum christlichen Glauben steht, diesen faktisch aber längst aufgegeben hat.

Nimmt man wahr, dass man unser gegenwärtiges gesellschaftliches Klima und sein viel beschworenes Lob des Polytheismus²² durchaus als neopagan ansehen kann, und behält man zudem im Blick, dass gerade das liberale Christentum sich gerne in Allianz mit eben diesem Klima sieht und bereit ist, bei der Besonderheit Jesu Abstriche zu machen, wenn dadurch die Harmonie zwischen Kirche und gesellschaftlichem Mainstream gewahrt bleibt, wird er-

²¹ Vgl. J. Werbick, *Gott-menschlich. Elementare Christologie*, Freiburg i. Br. 2016, 88.

²² Vgl. O. Marquardt, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin – New York 1979, 40–58; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Darmstadt 2000, bes. 53–61.76–85.

sichtlich, wie aktuell die koranische Kritik ist. Sie wäre dann ein gewisses Störfeuer an die vorschnelle Anpassung an einen Denkstil, der die Absolutheit des Anspruchs des einen Gottes nicht mehr zu hören bereit ist, sondern sich lieber einem Gewirr unterschiedlicher Stimmen und Medien aussetzt, die diesen Gott auf vielfältige Weise bezeugen und dabei durch ihre eigene Relativität im Wettstreit miteinander stehen. Dagegen kann Jesus aus koranischer Sicht nicht als Medialität oder Verkörperung Gottes angesehen werden, sondern nur als sein Wort (vgl. Q 3:45; 4:171), das, insofern es als Wort des einen Gottes gilt und erkannt wird, keine hierarchisierende Bewertung trägt, sondern glaubende und dienende Hingabe hervorgerufen will.

Ephraems befremdliche Schöpfungsvorstellung, die den Pluralis Majestatis der Schöpfungserzählung in latent supersessionistischer Weise für eine soziale Trinitätstheologie in Anspruch nimmt, muss hier also gar nicht im Zentrum der koranischen Kritik stehen. Gleichwohl könnte gerade diese Schöpfungsvorstellung es gewesen sein, die es erlaubt hat, pagane Anschlussmythen mit dem christlichen Glauben zu amalgamieren. Zumindest ist die Idee eines sich mit Jesus unterhaltenden Schöpfergottes vor der Schöpfung, der dann Jesus dazu auffordert, den Menschen zu erschaffen, mehr als befremdlich. Es ist tatsächlich fraglich, wie man diese seltsame Vorstellung anders als mythologisch verstehen soll. Sicher gibt es in der christlichen Theologie auch heute noch die Vorstellung eines sozialen Miteinanders in Gott im Moment der Schöpfung.²³ Aber auch heute noch sind solche theologische Denkbewegungen in der Gefahr, den Schöpfungsgedanken mythologisch und polytheistisch aufzuladen und die Trinität im paganen Sinne misszuverstehen.²⁴ Nicht umsonst betont der Koran deswegen ja auch, dass man die trinitarischen Personen nicht zählen kann (vgl. Q 4:171). Grundsätzlich entspricht ein solcher Rat auch der christlichen Trinitätstheologie, die in ihren klassischen und als orthodox angesehenen Modellen die Einfachheit und Einheit Gottes verteidigt. Aber man wird nicht be-

²³ Vgl. zur Darstellung und Kritik entsprechender trinitätstheologischer Modelle K. von Stosch, *Trinität* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2017.

²⁴ Man denke nur an den Erfolg der offenkundig polytheistischen Trinitätsvorstellung aus dem Roman W. P. Young, *Die Hütte. Ein Wochenende mit Gott*, Berlin 2011.

streiten können, dass mit der koranischen Kritik eine bleibende innere Gefährdung des Christentums benannt ist, die auch in der Gegenwart von bedrängender Aktualität ist.

Es geht also beim ersten vom Koran benannten Problemkreis um die drohende faktische Paganisierung des Christentums, die in seinem theologischen Denken je nach Ausbildung von Christologie und Trinitätslehre nicht deutlich genug abgewiesen wird. Die koranische Kritik braucht nicht auf eine bestimmte historische Gruppierung bezogen zu werden, sondern weist auf eine bleibende innere Gefahr des Christentums hin – gerade, wenn es sich, so wie heute, ganz in seine Zeit hineingibt und sich von ihr prägen lässt.

2 Problemkreis zur Gefahr supersessionistischer Identitätsbildung (Q 3)

Immer wieder thematisiert der Koran den internen Streit der Gläubenden (vgl. etwa Q 3:19f.23), den er an vielen Stellen als Streit rivalisierender christlicher und jüdischer Gruppen vorfindet. Wie sehr den Verkünder des Korans dabei gegenseitige Überbietungsansprüche stören, kann man an der narrativen Entfaltung der Geburtsgeschichte Jesu in Sure *Āl ‘Imrān* erkennen (vgl. Q 3:35–84). Um die prophetische Kritik wahrzunehmen, die in der scheinbar harmlosen koranischen Narration steckt, ist es wichtig, sich in Erinnerung zu rufen, wie die Gestalten des Zacharias und des Johannes des Täuflers in der Spätantike typologisch gedeutet wurden. Zishan Ghaffar macht darauf aufmerksam, dass beide typologisch mit dem Judentum identifiziert werden.²⁵ Ihr im Christentum natürlich anerkannter positiver Wert besteht demnach allein in ihrer Verweisfunktion auf Christus. Das Judentum wird damit zu einer Vorläuferreligion, die ihre Erfüllung in Christus findet.

Wie politisch aufgeladen dieser Diskurs gerade in der Entstehungszeit des Korans war, wird dann deutlich, wenn man sich die Debattenlage nach der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Jahr 614 n. Chr. ansieht. War bis dahin die christliche Oberhoheit über Jerusalem für die Kirchenväter ein Beweis für den Sieg der Kir-

²⁵ Vgl. ausführlich Z. Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren* (Beiträge zur Koranforschung 1), Paderborn 2020, 29f.

che über die Synagoge und die Zerstreuung der Juden ein Beleg für Gottes Bestrafung der Ermordung Jesu Christi, kommen nun apokalyptische jüdische Diskurse auf, die heftig gegen Maria polemisieren und sich Hoffnungen auf die Rückkehr nach Jerusalem sowie die Wiederrichtung des Tempels machen.²⁶

In eben diese aufgeheizte Debattenlage, in der Zacharias gerne als typologischer Vertreter des Judentums und Maria als Sinnbild der Kirche gesehen wird, setzt der koranische Text Zacharias zur Pflegschaft über sie ein. Zacharias will sich um sie kümmern, aber Maria bekommt ihre Speise direkt von dem Engel Gottes (vgl. Q 3:37). Typologisch gesehen werden beide also positiv aufeinander bezogen, ohne dass einer von beiden über dem anderen steht und ohne dass einer vom anderen abhängig ist. Wie in Q 19:4–6 betet Zacharias um einen Nachkommen (vgl. Q 3:38). Im koranischen Kontext wird dabei Zacharias als Priester des Tempels sichtbar, sodass es bei der Bitte um Nachkommenschaft nicht nur um seine persönliche Zukunft, sondern auch um die Zukunft Israels geht. Durch die Geburt des Johannes wird sein Gebet von Gott erhört (vgl. Q 3:39; dazu auch Q 19:7). Sein Name Yaḥyā ist ein Name, der nach koranischem Verständnis nie zuvor einem Menschen gegeben wurde und auch tatsächlich vorkoranisch unbekannt ist. Wörtlich übersetzt besagt er „er lebt“ und verdeutlicht damit, dass Johannes als Lebenszeichen und Gewähr für die bleibende Bedeutung des alten Bundes gedeutet werden kann (vgl. Q 19:7).²⁷

Schon das auch biblisch bekannte Verstummen des Zacharias wird koranisch aufgewertet und als Zeichen Gottes gedeutet, das Zacharias Mut machen soll (vgl. Q 3:41). Zugleich wird er ermutigt, in seiner priesterlichen Funktion fortzufahren und von daher als Repräsentant Israels und seines Kultes von Gott gewürdigt. All diese typologischen Aufwertungen des Judentums führen aber nicht zu einer Abwertung des Christentums. Maria als typologische Vertreterin der Kirche wird in ihrer Integrität und Reinheit vor Augen gestellt (vgl. Q 3:36.42). Auch für die Besonderheit Jesu findet der Koran eine eigene Sprache, indem er ihn als Messias und Wort Gottes an-

²⁶ Ebd. 30–38; Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 131–135.

²⁷ Vgl. Ghaffar, Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext (s. Anm. 25), 44.

erkennt (vgl. Q 3:45). Seine Bezeichnung als Gott Nahestehender qualifiziert ihn ebenfalls noch einmal anders als Johannes den Täufer, von dem derartige Dinge nicht gesagt werden. Von daher will der Verkünder des Korans die Besonderheit Jesu einholen, ohne deswegen das Judentum und seine typologischen Repräsentanten abzuwerten.²⁸

Folgerichtig wird Jesus nicht nur mit dem Evangelium assoziiert, sondern auch mit der Tora (vgl. Q 3:48). Und seine Sendung gilt den Kindern Israels, sodass seine Israelbezogenheit bleibend bestätigt wird (vgl. Q 3:49). Wenn der Koran gerade in diesem jüdisch-christlichen Gesprächskontext betont, dass Jesus seine Wunder mit Erlaubnis Gottes tut, so könnte das eine Reaktion auf die rabbinischen Vorwürfe gegen ihn sein, die seine besonderen Kräfte einfach nur als Magie ansehen.²⁹ Der Koran würde hier also die halachische Legitimität Jesu verteidigen, ohne ihn dadurch über das Judentum zu stellen. Ausdrücklich wird Jesus deshalb auch so verstanden, dass er die Tora bestätigt (vgl. Q 3:50). Zugleich reflektiert der Koran, dass Christen manche Gebote der Tora nicht mehr halten und führt auch das auf Jesus zurück. Auf diese Weise erscheinen beide Formen der rechtlichen Praxis als legitim und werden ohne Hierarchisierung nebeneinander gestellt. Die Entscheidung, wer von beiden Seiten Recht hat, wird letztlich Gott überlassen (vgl. Q 3:55). Rechtlich gesehen sollen beide Wege als legitim angesehen werden.

In diesem Sinn kann man übrigens auch den ganz ähnlich strukturierten Vers Q 5:110 verstehen. Auch hier werden die Machttaten Jesu in ihrer rechtlichen Legitimität gegen den Vorwurf der Zauberei verteidigt. Zudem wird dann in Q 5:111 deutlich, dass selbst das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Gesandten Gottes legitim ist und dass die daraus folgende liturgische Praxis der Eucharistie sogar rechtlich verbindliche Kraft für Christen hat (vgl. Q 5:115). Wenn die Praxis der Eucharistie im Schlussteil der Sure zum Kernbestand des Vermächtnisses Jesu wird, fällt auf, dass es damit spiegelbildlich dem Vermächtnis Muhammads gegenübergestellt wird,

²⁸ Vgl. ausführlich zu den hier nur angerissenen exegetischen Beobachtungen: Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 137–258.

²⁹ Vgl. V. Mahdavi Mehr, *Is The Qur'an Supersessionist? Identifying The Quran's Theological Framework of Engagement With Earlier Abrahamic Traditions*, [Diss. masch.], Paderborn 2021, 95f.

der zu Beginn derselben Sure die kultische Praxis des Ritualgebets zu seinem Vermächtnis macht.³⁰

Allergisch reagiert der Koran nur dann, wenn sich Menschen „untereinander zu Herren nehmen neben Gott“ (Q 3:64). Dieser Gedanke wird auch später verschiedentlich aufgegriffen und gegen bestimmte christliche und jüdische Gruppierungen gewendet. So werden diese dafür kritisiert, „ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren an Gottes alleiniger statt“ (Q 9:31) zu setzen. Auch der Glaube an Jesus als Sohn Gottes wird in diesem Kontext aufs Korn genommen (vgl. Q 9:30). Er wird also wieder in seiner paganen Verführungskraft vor Augen gestellt. Zusätzlich wird jetzt aber kritisiert, dass die Religionen insgesamt nicht mehr theozentrisch auf Gott ausgerichtet sind, sondern untereinander in Konkurrenz geraten, weil sie sich jeweils für privilegiert halten. Entsprechend werden Juden und Christen auch in Q 5:18 dafür kritisiert, dass sie sich für Gottes Kinder und Geliebte halten und sich dadurch über andere erheben.

Im weiteren Verlauf von Sure *Āl Imrān* wird Juden und Christen in ganz ähnlicher Stoßrichtung vorgeworfen, dass sie sich um und über Abraham streiten (vgl. Q 3:65). Tora und Evangelium kommen diesem Gedanken zufolge erst nach dem Bund Gottes mit Abraham, in dem eigentlich beide zusammenfinden können. Denn „Abraham war weder Jude noch Christ“ (Q 3:67). Stattdessen war er gottergeben, und offenkundig will der Verkünder des Korans Juden und Christen dazu auffordern, an einer Bewegung der Gottergebenen teilzuhaben.³¹ Es ist nicht davon die Rede, dass sie deswegen zum Islam konvertieren müssen. Vielmehr geht es dem Koran darum, dass Juden, Christen und Muslime aufhören, sich über die anderen zu stellen und besser sein zu wollen. Von daher erscheint es mir für die koranische Theologie durchaus angemessen, sie als non-supersessionistisch zu bezeichnen. Der Koran sucht nach einer Sprache, die die Eigenheiten von Judentum und Christentum benennt, ohne die je andere Religion abzuwerten. Und er versucht auch die eigenen Anliegen so zu formulieren, dass sie die beiden älteren Geschwisterreligionen nicht ablehnen, sondern mit sich vereint. Entsprechend

³⁰ Vgl. zur Gesamtstruktur der Sure und dieser auffälligen Parallele bereits Khorchide, von Stosch, *Der andere Prophet* (s. Anm. 5), 157–162.

³¹ Vgl. F. Donner, *Muhammad And The Believers. At The Origins of Islam*, Cambridge, MA 2010.

hält Q 3:84 summarisch fest, dass die Eigenheiten des Glaubens Abrahams, Isaaks und Jakobs genauso respektiert werden wie die Botschaften von Moses, Jesus und Muhammad. „Wir machen zwischen keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind Gott ergeben!“, heißt es am Ende des genannten Verses. Und das danach folgende Bekenntnis zum Islam (vgl. Q 3:85) kann gar nicht den Islam als Religion meinen, sondern nur die monotheistische Sammlungsbewegung, für die Muhammad zeit seines Lebens eingetreten ist.

So jedenfalls kann und soll man den Koran neueren exegetischen Bemühungen zufolge verstehen.³² Wenn wir in dieser Lesart keine Unterschiede zwischen den Gesandten machen sollen, so wendet sich der koranische Verkünder gegen alle Hierarchisierungen zwischen ihnen. Unterschiede, die durch Gott gesetzt sind und die beispielsweise die Besonderheit Jesu würdigen, werden dadurch nicht gelehnet, sondern gehören gerade zum inklusiven Programm des Korans. Seine Theologie will die Besonderheit von Judentum und Christentum genauso würdigen wie die Besonderheit des Islam, wobei dessen Besonderheit gerade sein will, nicht besonders zu sein und auf sämtliche Formen des Supersessionismus zu verzichten.

Natürlich kann man die hier recht holzschnittartig angedeutete Koraninterpretation auch kritisieren. Sie begegnet mir aber in der neueren islamischen Theologie und kann erst einmal eine hohe Plausibilität beim Blick auf den koranischen Text beanspruchen. Aufregend ist sie deswegen, weil sie eine ausgesprochen spannende Form von prophetischer Kritik zu implizieren scheint. Denn sie fordert Christen dazu auf, ihre Christologie so zu reformulieren, dass sie auch ohne antijudaistischen Supersessionismus auskommt. Diese Forderung impliziert keinen Verzicht auf eine hohe Christologie, sondern fordert dazu auf, die Besonderheit und Exklusivität Jesu so zu artikulieren, dass sie nicht zur Abwertung Israels führt.³³ Ist eine

³² Vgl. nochmals Mahdavi Mehr, *Is The Qur'an Supersessionist?* (s. Anm. 29); Donner, *Muhammad And The Believers* (s. Anm. 31).

³³ Vgl. als erste Versuche diese Forderung einzulösen K. von Stosch, Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis, in: *IkaZ* 48 (2019) 202–215; ders., Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels. Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie, in: C. Danz, K. Ehrensperger, W. Homolka (Hg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser* (Dogmatik in der Moderne 30), Tübingen 2020, 291–309.

solche Möglichkeit gefunden, so sollte es Christen aus koranischer Sicht auch möglich sein, den Islam in die eigenen Hoffungsfiguren einzubeziehen und auch hier auf jede Form des Supersessionismus zu verzichten. Im Kern besteht die koranische Herausforderung darin, dass sie es Christen ermöglichen will, das entscheidend und unterscheidend Christliche ohne Abwertung der abrahamischen Schwesterreligionen auszusagen.

Auch hier wird man nicht behaupten können, dass die Kirche diese Aufgabe schon in Gänze durchdrungen und in all ihren Implikationen durchdacht hätte. Gerade für die katholische Version des Christentums ist sie deswegen besonders interessant, weil sich diese prophetische Kritik genau aus der hermeneutisch inklusiven Haltung speist, die wir eingangs als im Wortsinn „katholisch“ gekennzeichnet hatten. Damit erhebt der Verkünder des Korans genau den alles inkludieren wollenden universalen Anspruch, der eigentlich die Katholizität der Kirche verbürgen soll. Er lädt damit zu einer wechselseitig inklusiven, die Unterschiede respektierenden, letztlich ökumenischen Haltung ein. Auch dieser Problemkreis ist nicht nur historisch bedeutsam, sondern bis heute brennend aktuell und wird noch vieler gemeinsamer Denkanstrengungen bedürfen, um angemessen bearbeitet werden zu können.

3 Problemkreis zur Gefahr der Übernahme imperialer Theologien (Q 5 und 9)

Kommen wir zu einem dritten unabgeholten Motiv der Christologiekritik des Korans, das zu dechiffrieren mir erst jüngst gelungen ist. In *al-Mā'ida*, einer der spätesten Suren des Korans, findet sich eine auf den ersten Blick besonders seltsame Formulierung im Blick auf Jesus und Maria. Für beide wird energisch und in deutlich christentumskritischer Absicht festgehalten, dass sie zu essen pfl egten (vgl. Q 5:75). Die Formulierung ist deswegen so seltsam, weil weder aus der Geschichte noch aus der Gegenwart Christentümer bekannt wären, die eine solche Eigenschaft für Jesus und Maria ablehnten. Im Gegenteil ist es für den christlichen Kult zentral, dass Jesus gegessen und getrunken hat und das letzte Abendmahl als gemeinsames Mahl mit seinen Jüngern gefeiert hat. Auch seine Festmähler in Galiläa, die schließlich zu dem zugespitzten Vorwurf geführt haben, er selbst sei ein Fresser und Säufer (vgl. Mt 11,19), vertragen sich nicht

mit der Vorstellung eines niemals essenden Jesus. Und sein von Maria herausgefordertes erstes Wunder im Johannesevangelium bekommt einen sehr seltsamen Beigeschmack, wenn Jesus und Maria gar nicht von dem köstlichen Wein tranken, dessen Genuss Jesus ermöglicht hat (vgl. Joh 2,1–11).

Blickt man sehr präzise auf die verwendete Verbform im Koran, ändert sich das Bild. Offenbar zielt der Koran nicht auf das faktische Essen Jesu, sondern auf seine Gewohnheit des Essens. Es geht also darum, ob seine Natur so beschaffen ist, dass er essen musste oder nicht. In der Tat gab es Kirchenväter wie Maximus Confessor (um 580–662), die die hypostatische Union in Jesus so verstanden, als ob er nichts essen müsste.³⁴ Eine solche Theorie ist aber in keiner je vorgekommenen Interpretation des Christentums auf Maria angewendet worden. Es kann hier also nicht um die hypostatische Union gehen. Von daher legt sich die Heranziehung einer ebenfalls in der Patristik breit bezeugten theologischen Idee nahe: Viele Kirchenväter dachten, dass die Notwendigkeit des Essens und Trinkens ebenso wie die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens eine Folge des Sündenfalls des ersten Menschenpaars war. Adam und Eva mussten demzufolge vor dem Sündenfall nichts essen, sondern aßen nur aus reinem Übermut. Angesichts der vielfältigen Früchte im Paradies hatten sie Anlass und Lust zum Essen. Aber ihre Natur machte das Essen nicht notwendig – so der Gedanke etwa bei Origenes (um 185–254), Gregor von Nyssa (um 338–394) und Ephraem dem Syrer.³⁵

Diese für ein modernes Verständnis bizarre Konzeption der Natur Jesu gründete also in der Idee, dass Jesus frei von der Ursünde ist. Wie bei Adam vor dem Sündenfall gab es demnach in Jesus keine biologische Notwendigkeit zum Essen. Wenn er also nach 40 Tagen in der Wüste wieder zu seinen Freunden zurückkehrt, muss er nicht etwa um seiner Lebenserhaltung willen etwas essen. Vielmehr isst er auch an dieser Stelle nur, weil er essen will, und er will essen, weil er mit den Menschen solidarisch sein will. Von daher besteht auch für diese Kirchenväter kein Zweifel an dem wirklichen Essen Jesu. Sie sind keine Docketisten. Und doch ist dieses Essen keine biologische Notwendigkeit, sondern freier Liebeserweis Gottes.

³⁴ Vgl. Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 273.

³⁵ Vgl. ebd. 274.

Aus moderner Sicht könnte man erwarten, dass eine solche Theorie auch auf Maria übertragen wird. Denn auch Maria ist dem katholischen Dogma zufolge frei von der Ursünde, sodass für sie dieselbe Logik gelten könnte wie für Jesus. Angesichts der vielfältigen Zeugnisse von Kirchenvätern für Maria als der neuen Eva wäre eine nicht essen müssende Maria eine durchaus naheliegende Vorstellung, selbst wenn man konzidiert, dass das Dogma von ihrer unbefleckten Empfängnis erst im Jahr 1854 eingeführt wurde.

Doch überraschenderweise gibt es bei den Kirchenvätern keine entsprechenden Behauptungen. Selbst die uns bekannten häretischen Gruppen aus der Spätantike behaupten nicht, dass Maria einen unverderblichen Leib hatte und deswegen nichts essen musste – wie es von Jesus aufgrund seiner Ursündenfreiheit immer wieder behauptet wurde. Von daher scheint die Übertragung des Nicht-Essen-Müssens von Jesus auf Maria eine absolute Randposition zu sein, die selbst bei häretischen Gruppen marginalisiert wird.³⁶ Und es fragt sich, wen der Koran bei seiner Formulierung aufs Korn nimmt, wenn man nicht annehmen will, dass er sich mit Sondermeinungen innerhalb häretischer Gruppierungen beschäftigt.

Näher könnte man einer Lösung kommen, wenn man sich mit der Theologie am Hof des Kaisers Herakleios (um 575–641) in der Entstehungszeit des Korans auseinandersetzt. Bei einer Belagerung durch die Awaren im Jahr 619 wurde ein in der Kirche von Blachernai vor den Stadttoren von Byzanz aufbewahrtes Kleidungsstück Marias zum Schutz gegen die Belagerer herausgeholt und blieb dabei wun-

³⁶ Auch nach intensivem Suchen haben wir nur zwei entsprechende Hinweise finden können. In einem Brief an Severus von Antiochien (um 456–538), dem großen Gegenspieler des Julian von Halikarnassus († um 527), werden Häretiker kritisiert, die Maria genauso wie Jesus für unverweslich halten, vgl. S. P. Brock, *A Letter From The Orthodox Monasteries of The Orient Sent to Alexandria, Addressed to Severos*, in: J. D'Alton, Y. Youssef (Hg.), *Severus of Antioch. His Life And Times (Texts and Studies in Eastern Christianity 7)*, Leiden – Boston 2016, 32–46, hier: 39. Sebastian P. Brock meint in seinem Kommentar, dass eine solche Position sonst nirgends bezeugt ist (vgl. ebd. 43). Ein anderer Beleg ist, dass Leontios (um 490–542) seinen julianistischen Gegner fragt, ob er angesichts seiner Argumentation nicht auch Marias Leib als unverweslich ansehen müsste. Dieser Gegner weist das zwar zurück, gibt aber zugleich zu, dass andere Anhänger seiner Position eine solche Meinung vertreten (vgl. Leontius von Byzantium, *Complete Works*, hg. übersetzt und mit einer Einleitung versehen von B. E. Daley [OECT], Oxford 2017, 350–352).

derbarerweise völlig intakt. Den Menschen erschien es so, als sei dieses Kleidungsstück unzerstörbar. In der imperialen Theologie und in der Volksfrömmigkeit von Byzanz entstand so die Idee einer Unverderblichkeit der Leibes Mariens, der sich auf ihre Kleidung übertragen hat und so nun die Stadt gegen militärische Angriffe schützen konnte.³⁷ Der sonst nicht nachweisbare Gedanke einer Übertragung der Unverderblichkeit des Leibes Jesu auf den Leib Mariens findet sich also nicht bei irgendwelchen häretischen Randgruppen auf der arabischen Halbinsel, sondern mitten im Herzen des Reiches am Kaiserhof. Auch 623 war es gerade der Mantel von Blachernai, dem man entscheidenden Anteil am Sieg über die Awaren gab, die auch damals die Stadt belagerten.³⁸ Zum allgemeinen Durchbruch kam dieser Glaube in Byzanz dann durch die epochale Belagerung der Stadt 626.

Der Kaiser ist mit dem Großteil seiner Armee im Kampf mit den Persern im Osten beschäftigt, und die Stadt ist der Bedrohung durch die Awaren nahezu schutzlos ausgesetzt.³⁹ In dieser verzweifelten Lage weiß man sich in Byzanz nicht anders zu helfen als durch Marias unzerstörbare Kleidung. Und tatsächlich hilft Marias Schutz und führt aus byzantinischer Sicht zur Zerstörung der gegnerischen Flotte genau vor dem Marienheiligtum vom Blachernai – wohl durch einen Seesturm.

Der byzantinische Hofschriftsteller Theodor Synkellos ist sich sicher, dass Maria die Schlacht ganz allein für Konstantinopel entschieden hat – und zwar durch ihre „Stärke und Macht“⁴⁰. Seiner Diagnose zufolge habe der Khagan der Awaren lernen müssen, dass es keine Macht gebe, die sich der Jungfrau entgegenstellen könne.⁴¹ Maria wehrt in der Darstellung der Hoftheologen den Angriff der

³⁷ Vgl. A. Wenger, *Les interventions de Marie dans l'église orthodoxe et l'histoire de Byzance*, in: Ponteficia Academia Mariana Internationalis (Hg.), *De primordis cultus Mariani*, Rom 1970, 423–431, hier: 424.

³⁸ Vgl. ebd. 429; M. Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626*. History And Legend (New Approaches to Byzantine History And Culture), Cham 2019, 324.

³⁹ Vgl. ebd. 247.

⁴⁰ Ebd. 218 [eigene Übersetzung]; vgl. auch A. Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople. A City Finds Its Symbol*, in: JThS 24 (1978) 79–108, hier: 79f.

⁴¹ Vgl. Theodore Synkellos, 313.9f., zit. nach: Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626* (s. Anm. 38), 248f.

Awaren persönlich ab,⁴² und Konstantinopel erscheint nun als das neue Jerusalem. Theodor spricht von Maria als Beschützerin und Feldherrin.⁴³ Nach der Schlacht organisiert der Patriarch eine große Dankprozession zum Schrein,⁴⁴ die den Auftakt für jährliche liturgische Feiern bildet, die jeweils an die unbesiegbare Maria erinnern.⁴⁵ Marias Rolle als Beschützerin des byzantinischen Imperiums – Cameron spricht sogar von ihr als einer Art Kriegsgöttin – war damit ein großes Thema der 620er-Jahre.⁴⁶ Und der Mantel und Schleier Mariens avancierten zu den äußerlich sichtbaren Insignien des Schutzes der imperialen Macht durch die Jungfrau.⁴⁷

Behält man diesen politischen Zusammenhang im Blick erklärt sich, warum der Verkünder des Korans so sehr darauf beharrt, dass Jesus und Maria zu essen pflegten. Sie sind damit wie alle Menschen nach dem Sündenfall verletzlich und zerstörbar und dürfen nicht als Garanten imperialer Macht in Anspruch genommen werden. Auch ihren Kleidern kann keine magische Schutzwirkung zugesprochen werden und sie besitzen keine übernatürliche militärische Macht. Diese antiimperiale Stoßrichtung erklärt dann auch einige andere Verse derselben Sure. So heißt es in Q 5:17:

„Ungläubig sind, die sagen: ‚Siehe, Gott ist Christus, Marias Sohn.‘ Sprich: ‚Wer besitzt denn irgendeine Macht gegenüber Gott, wenn er vernichten wollte Christus, Marias Sohn, und seine Mutter und wer sonst auf der Erde ist – allesamt?‘ Gottes ist die Herrschaft über die Himmel und die Erde und dessen, was dazwischen ist. Er erschafft, was er will. Gott ist aller Dinge mächtig.“

⁴² Vgl. R. George-Tvrtković, *Christians, Muslims, and Mary. A history*, New York – Mahwah 2018, 25.

⁴³ Vgl. Theodore Synkellos, 313.19, zit. nach: Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626* (s. Anm. 38), 248: „Constantinople was a God-protected city, but Mary was its protector and, the leading warrior.“

⁴⁴ Vgl. Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626* (s. Anm. 38), 269f.

⁴⁵ Vgl. ebd. 285.

⁴⁶ „By the time of the victories of Heraclius the efficacy of the Theotokos as a warrior-goddess was clear to everyone.“ (Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople* [s. Anm. 40], 97, mit Verweis auf Georg von Pisidien, *Belium Avaricum*, 1–9).

⁴⁷ Vgl. Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople* (s. Anm. 40), 104.

Dieser Vers erweist sich durch die soeben angestellten Analysen als präzise Zurückweisung der imperialen Inanspruchnahme Jesu und Mariens durch die imperiale Propaganda des Herakleios. Wenn Herakleios seine Hofschriststeller sagen lässt, dass Maria und Jesus unbesiegbare und unverwundbar sind und dies auch noch durch ein entsprechendes Sendschreiben im ganzen Reich bekannt macht,⁴⁸ macht der Koran unmissverständlich klar, dass es keine Macht der Welt gibt, die gegen Gott Bestand haben kann. Deswegen gibt es auf menschlicher Seite weder Unverwundbarkeit noch Unbesiegbare und so werden auch Maria und Jesus in ihrer Verletzlichkeit gezeigt.⁴⁹ Das bedeutet nicht, dass der Verkünder des Korans tatsächlich eine Zerstörung von Jesus und Maria befürworten würde. Im Gegenteil scheint es ja so zu sein, dass Muhammad ein Bild der beiden als einziges vor dem Bildersturm nach der Einnahme der Kaaba bewahrt hat.⁵⁰ Wahrscheinlich handelte es sich um ein Wandbild mit der thronenden Maria, die das Jesuskind auf dem Schoß hat.⁵¹ So wie der Koran Jesus und Maria als Zeichen Gottes respektiert und ins Relief setzt (vgl. Q 21:91; 23:50), so stellt er sich nicht grundsätzlich gegen ihre bildliche Präsenz. Wenn diese aber wie bei Herakleios militärisch und politisch ausgenutzt werden soll, greift der Verkünder des Korans ein und weist die entsprechenden Ansprüche zurück. Aus koranischer Sicht ist es Gott allein, der bestraft und vergibt (vgl. Q 5:118) und der aller Dinge mächtig ist (vgl. Q 5:120), sodass Jesus und Maria nur von ihm her und auf ihn hin ihre Zeichenfunktion zu erfüllen vermögen. Auch Jesus als Wort Gottes und Erlöser darf nicht als eigene Macht neben Gott verstanden werden, sodass Gottes Unverfügbarkeit jeder politischen Inanspruchnahme entzogen bleibt.

Dagegen wird jede Theologie kritisiert, die imperiale Interessen und theologische Anliegen miteinander vermischt und die Christo-

⁴⁸ Vgl. Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* (s. Anm. 25), 179–185.

⁴⁹ Vgl. nur die Schwangerschaft Mariens in Q 19, aber auch der breite Raum, den das Kind Jesus erhält, wenn es seine Mutter verteidigt und das Vogelwunder vollbringt.

⁵⁰ Vgl. S. Seppälä, *Reminiscences of Icons In The Qur'an?*, in: *ICMR* 22 (2011) 3–21, hier: 14.

⁵¹ Vgl. G. R. D. King, *The Paintings of The Pre-Islamic Ka'ba*, in: *Muqarnas* 21 (2004) 219–229, hier: 221 [Themenheft „Essays In Honor of J. M. Rogers“].

logie damit imperial auflädt. Ein weiteres gutes Beispiel hierfür aus Sure *al-Mā'ida* ist folgender Vers, der unmittelbar vor der Passage steht, in der vom Essen Mariens und Jesu die Rede ist.

„Ungläubig sind, die sagen: ‚Siehe, Gott ist der Dritte von dreien.‘ Kein Gott ist außer einem Gott! Und wenn sie nicht mit dem aufhören, was sie sagen, so wird die Leugner unter ihnen schmerzhafte Strafe treffen.“ (Q 5:73)⁵²

Die arabische Formulierung *talītu talāṭatin*, die in der hier verwendeten Übersetzung mit *Gott ist der Dritte von dreien* wiedergegeben wird, ist nach Sidney Griffith eine Lehnprägung aus dem Syrischen, die den von Kaiser Justinian (um 482–565) aus machtsstrategischen Gründen eingeführten Christustitel des „einen aus der Trinität“ aufgreift.⁵³ Hinter diesem vom Koran abgelehnten Ehrentitel steht eine theopaschitische Tendenz, die gut zur damals vertretenen neuchalcedonischen Theologie passt und die im Erbe Kyrill von Alexandriens (um 380–444) steht, gewissermaßen im rechtskyrillianischen Flügel seiner Schule, die in Konstantinopel weit verbreitet war, aber auch bei einigen Syrern Anklang fand. Für den wichtigen miaphysitischen Theologen Philoxenos von Mabbug (um 450–523) beispielsweise war klar, dass Gott es selbst war, der am Kreuz starb. Aus dieser zugespitzten Theologie, die auch heute noch viele Christen ablehnen würden – ihrer prominenten Rezeption bei Jürgen Moltmann zum Trotz⁵⁴ –, wurde ein Erkennungszeichen für westsyrische Christen, vor allem in polemischer Abgrenzung gegen die Ostsyrer und Chalkedonier. Die imperiale Theologie versuchte nun durch die Einführung des neuen Christustitels dieses Erkennungszeichen aufzugreifen, um dadurch die Westsyrier wieder für Byzanz zu gewinnen.

⁵² Der folgende Abschnitt wiederholt eine Einsicht aus: Tatari, von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter (s. Anm. 5), 267f.

⁵³ Vgl. S. H. Griffith, *Al-Naṣārā In The Qur'ān: A Hermeneutical Reflection*, in: G. S. Reynolds (Hg.), *New Perspectives On Ohe Qur'ān. The Qur'ān In Its Historical Context 2*, London – New York 2011, 301–322, hier: 317; vgl. ausführlicher bereits S. H. Griffith, *Syriacisms In The ‚Arabic Qur'ān‘: Who Were Those Who Said ‚Allāh Is the Third of Three‘ According to al-Mā'ida 73?*, in: M. M. Bar-Asher u. a. (Hg.), *A Word Fitly Spoken. Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān*, Jerusalem 2007, 83–110, hier: 100–108.

⁵⁴ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

Auffällig ist zudem, dass die merkwürdige Satzstellung, der zufolge Gott einer aus der Trinität ist, auf die imperiale Theologie des Justinian zurückverweist. So wie einen Vers vorher auch schon Gott als Christus bezeichnet wird – statt wie sonst üblich umgekehrt – wird eine zugespitzte theologische Integrationsbemühung aufs Korn genommen, bei der Justinian durch eine theologische Kompromissformel auf die Miaphysiten zugehen wollte.⁵⁵ Damit ist die in Q 5:72 und Q 5:73 abgelehnte zugespitzte christliche Theologie also eine imperiale Theologie, die der Verkünder des Korans vermutlich nicht nur aus theologischen Erwägungen heraus ablehnt. Theologisch gesehen ist diese imperiale Theologie nach modernen Kriterien, aber auch nach der gängigen philosophischen Theologie der Spätantike nur schwer nachvollziehbar. Letztlich wird hier die Christologie zum Mittel imperialer Machtpolitik und ist eben deshalb für die koranische Theologie diskreditiert.

Der damit nachgezeichnete dritte Problemkreis koranischer Kritik der Christologie ist zwar in historischer Perspektive hochinteressant, könnte aus einer modernen Sicht aber besonders schnell als obsolet erscheinen. Denn wer wollte heute noch durch den christlichen Glauben imperiale Ansprüche begründen? Doch bei der Zurückweisung dieser scheinbar absurden Idee sollte man nicht zu schnell sein. Zum einen gibt es in der US-amerikanischen Politik immer wieder die Narration, bei der Verfolgung der eigenen imperialen Politik für den christlichen Glauben einzutreten. Zum anderen ist bei politischen Begründungen imperialer Politik zwar häufig nicht direkt vom Christentum, sondern eher von westlichen Werten die Rede. Aber in der postkolonialen Kritik islamischer Intellektueller wird immer wieder darauf hingewiesen, wie leicht sich säkulare, westliche und christliche Anliegen miteinander verbinden lassen.⁵⁶ Von daher ist die vom Verkünder des Korans angeprangerte Verknüpfung des Christentums mit imperialer Macht auch heute noch virulent.

Interessant ist, dass es gerade die medinensischen Suren des Korans sind, die diese Verknüpfung besonders wirkmächtig kritisieren und damit politisch auf für den Westen unangenehme Weise intervenieren. Vor diesem Hintergrund sollte es zu denken geben, dass

⁵⁵ Vgl. Khorchide, von Stosch, *Der andere Prophet* (s. Anm. 5), 166.

⁵⁶ Vgl. J. Ralston, *Law And The Rule of God. A Christian Engagement With Shari'a* (Current Issues In Theology 15), Cambridge 2020, 115–133.

gerade diese politischen Passagen koranischer Theologie in der westlichen Rezeption gerne übersehen oder des politischen Radikalismus verdächtigt werden. Offenbar fällt es uns schwer, die politisch-theologische Botschaft des Korans ernst zu nehmen. Auch hier könnte Kirche, indem sie sich sensibel für Fremdprophetie erweist, eine wichtige Vermittlungsfunktion für unsere Gesellschaft übernehmen.

4 Von Muhammad als Prophet lernen

Alle drei durch die koranische Verkündigung benannten Problemkreise betreffen Fragestellungen, die die Kirche lernbereit hören kann, ohne ihre Identität zu verlieren. Schon generell hat uns die Auseinandersetzung mit George H. Mead (1863–1931) und Erik H. Erikson (1902–1994) im ersten Teil des Buches gezeigt, dass sich Identität erst im Dialog mit signifikant Anderen bilden lässt. Nun wird deutlich, wie sehr die koranische Kritik helfen kann, die christliche Position zu klären und auf den Punkt zu bringen. Dieses lernbereite Hören setzt nicht voraus, dass Muhammad in allem ein Prophet auch für Christen ist. Auch setzt es nicht voraus, dass der Koran insgesamt als Wort Gottes auch für Christen zu gelten hat.⁵⁷ Unsere leitende Idee war nur die, dass das prophetische Potenzial Muhammads erst dann sichtbar werden kann, wenn wir uns den Facetten seiner Botschaft zuwenden, die für das Christentum herausfordernd sind. Die korrektivische Funktion des prophetischen Zeugnisses ist von vornherein stillgelegt, wenn nur das als prophetisch anerkannt wird, was man sowieso schon glaubt. Von daher ging es in unseren Bemühungen darum, einen zentralen Dissensbereich zwischen Christentum und Islam näher zu betrachten, um eben hier bei der Betrachtung bleibender Differenz nach Inklusions- und Lernmöglichkeiten zu suchen. Nur bei einem solchen Zugehen auf die herausfordernde Kritik des Korans kann man ernsthaft von einer Auseinandersetzung mit Fremdprophetie sprechen.

Hoffentlich hat sich gezeigt, dass ein solcher Versuch, die Stimme des Korans als prophetische Stimme für christliche Ohren verstehbar zu machen, anregendes Potenzial für die Kirche und die hohe Chris-

⁵⁷ Zu beiden Fragen vgl. K. von Stosch, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn ⁶2019, 11–60.

tologie besitzt. Es sollte deutlich geworden sein, dass sich das Christentum auch heute noch davor hüten muss, sich paganen Interpretationen der Besonderheit Jesu Christi zu öffnen (1. Problemkreis). Zugleich wird es eine Sprache und ein Denken finden müssen, die seine Einzigkeit und Göttlichkeit ohne Abwertung von Judentum und Islam zu artikulieren lernt (2. Problemkreis). Und schließlich wird sie sensibel und wach für imperiale und politisch-hegemoniale Aneignungen des eigenen Erbes bleiben (3. Problemkreis). Muhammad hat zu allen drei Problemkreisen eigene Visionen vorgelegt, die selbst wieder durch seine eigenen Anhänger supersessionistisch und imperial ausgelegt wurden. Das sollte die Kirche aber nicht dazu verleiten, sich einfach nur an diesen Interpretationen abzuarbeiten, sondern sie muss Mittel und Wege finden, den Glutkern des prophetischen Wirkens Muhammads an sich herankommen zu lassen. Wenn ihr das gelingt, kann das zum Modell für das lernbereite Hören auch auf andere prophetische Stimmen werden, das wiederum Grundlage der Katholizität der Kirche sein sollte.

Autorinnen und Autoren

Christoph Jacobs, Dr. theol., Lic. phil. (Klin. Psych.), ist Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

David Koch war Stipendiat im Graduiertenkolleg „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ an der Theologischen Fakultät Paderborn und ist jetzt wissenschaftliche Hilfskraft am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn.

Anna Bonta Moreland, Dr. theol., ist Associate Professor am Department of Humanities der Villanova University in Pennsylvania.

Carsten Schulte, Dr. rer. nat., ist Professor für Informatik an der Universität Paderborn und Leiter der Forschungsgruppe „Didaktik der Informatik“.

Klaus von Stosch, Dr. theol., ist Schlegel-Professor für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Jürgen Straub, Dr. phil., Dipl.-Psych., ist Professor für Sozialtheorie und Sozialpsychologie an der Ruhr-Universität Bochum und Direktor des Hans Kilian und Lotte Köhler-Centrums für sozial- und kulturwissenschaftliche Psychologie und historische Anthropologie.

Stefan Walser OFMCap, Dr. theol., war Stipendiat im Graduiertenkolleg „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ an der Theologischen Fakultät Paderborn und ist Habilitand in Systematischer Theologie.

Anne Weber, Dr. phil., ist Stipendiatin im Graduiertenkolleg „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ an der Theologischen Fakultät Paderborn und Promovendin im Bereich Sozialethik.

Günter Wilhelms, Dr. theol., ist Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Felix Winkelkemper, Dr. rer. nat., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Informatik der Universität Paderborn.