

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

60. JAHRGANG HEFT 2
APRIL-JUNI 2019

Wort und Antwort



Mia san mia
*Identität durch
Abgrenzung*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 60. JAHRGANG HEFT 2 APRIL-JUNI 2019

Mia san mia. Identität durch Abgrenzung

Editorial 49

Stichwort: Identität (Thomas Eggensperger) 50

Kristin Weingart

„Jakob hatte zwölf Söhne“ (Gen 35,22). Die Konstruktion kollektiver Identität im alten Israel 53

Felix Geyer

Plädoyer für eine pragmatisch-ethische Identität 59

Manuela Kalsky

Flexible Gläubige und ihre rhizomatischen Identitäten 65

Günter Eßer

Die Alt-Katholische Kirche. Katholisch und ökumenisch 71

Gudrun Hentges/Hans-Wolfgang Platzer

Europäische Identität und Identitätspolitik von rechts 77

Dominikanische Gestalt: Hanna-Renate Laurien OPL (1928-2010)
(Bernhard Vogel) 85

Wiedergelesen: Identität und die Europäischen Verträge (Michael Kuhn) 88

Bücher (Ulrich Engel, Thomas Eggensperger, Johannes Frenz, Theresa Hüther) 91

Titelbild: Die Aalener Mofarocker. Foto: Schwäbische Post © Oliver Giers

Vorschau: Heft 3 (Juli – September) 2019: Bild ↔ Wort. Spannende Verhältnisse

Editorial

Vor der Frage nach dem Selbst gibt es kein Entrinnen. Die eigene Identität bleibt eine unfreiwillige, lebenslange und multidimensionale Aufgabe, der sich jede und jeder kontextgebunden und innovatorisch stellen muss. Das geht nicht allein im sterilen Raum der Selbstreflexion, sondern wird durch Fremdzuschreibungen und soziale Zusammenhänge beeinflusst. In dieser Ambivalenz von Narrativen können Feindbilder durch Ängste geschürt werden; es drohen gesellschaftliche Spaltung und Entmenschlichung, wie anhand gegenwärtiger politischer Entwicklungen in Europa und den USA zu beobachten ist. Die vorliegende Ausgabe von *Wort und Antwort* problematisiert die Frage nach Identität(en) und will alternative Denkhorizonte aufzeigen.

Im „Stichwort“ befasst sich *Thomas Eggensperger* OP (Berlin/Münster) mit dem Identitätsfaktor Europa. *Kristin Weingart* (Tübingen) exemplifiziert die Komplexität der Frage nach einer kollektiven Gemeinschaft am Beispiel der biblischen Selbstreflexion Israels, das sich in nachexilischer Zeit vor die Aufgabe gestellt sah, eine neue narrative Konstruktion der kollektiven Identität zu finden. Ein pragmatischer Denkansatz wird von *Felix Ceyer* ISch (München) vorgestellt, der eine Verbindung zwischen Ethik und Identität schafft und einen möglichen prozesshaften Lösungsweg eröffnet. Immer pluraler werdende Gesellschaften haben auch einen Einfluss auf die religiöse Identität des Einzelnen, wie *Manuela Kalsky* (Amsterdam) aufzeigt. Religiöse Diversität in Familien und im eigenen Selbst erfordert ein neues Konzept von Zugehörigkeit. *Günther Eßer* (Bonn) stellt die innere Pluralität der Identität der Alt-Katholiken dar, die die widersprüchlich scheinenden Merkmale katholisch und ökumenisch zusammen denken. Die Gefahren rechter Identitätspolitik für die europäische Politik und Gesellschaft werden von *Gudrun Hentges* (Köln) und *Hans-Wolfgang Platzer* (Fulda) luzide dargelegt. Dieser Perspektivenreichtum wird ergänzt durch das Lebenszeugnis der streitbaren und durchsetzungsstarken Hanna-Renate Laurien OPL (1928–2010), das *Bernhard Vogel* (Speyer) schildert. Abschließend befasst sich *Michael Kuhn* (Brüssel) mit einer Relektüre des Europäischen Vertragswerks auf dem Hintergrund des Spannungsverhältnisses zwischen nationaler und europäischer Identität.

Johannes Frenz/Dennis Halft OP

Identität

„Wir und die Anderen“, so beginnt die Suche nach Identität bzw. Identitäten. Das Thema der „Identität“ wird u. a. in den politischen Wissenschaften intensiv erörtert. Identitätsfragen gelten dort als „soft“, d. h. als „weiche“ Fragen, weil sie eher vor- oder wenigstens subpolitischer Natur seien. Und dennoch ist deutlich, dass politisch-institutionelle Selbstverständnisse durchaus eine Rolle spielen, wenn es um sozialintegrative Aufgaben des gesellschaftlichen Zusammenlebens geht. Identität ist zunächst die Erfahrung von Einzelnen oder von Gleichgesinnten und drückt deren Selbstverständnis aus. Dabei ist sie keine statische Größe, sondern vielmehr situativ erfassbar. Man spricht von „doing identity“ und deutet damit das Prozesshafte an der Identitätsbildung an. Es ist also etwas in Bewegung.

Vielfältige Deutungen

Man unterscheidet im Wesentlichen personale, soziale und kollektive Identität. Denn nicht nur der Einzelne, sondern auch Gemeinschaften bilden jeweils eine bestimmte Identität aus. Religiöse Identität spielt auch in den politischen und sozialwissenschaftlichen Debatten immer wieder eine Rolle – sei es im Konfliktfall (potenzielle Aufnahme der nichtchristlich geprägten Türkei in die EU, [bio-]ethische Debatten), sei es zur Bestätigung von Grundwerten (Menschenrechte und Menschenwürde, Asyl- und Sozialpolitik). Die Rede von einer religiösen Identität bedarf jedoch – wie auch bei anderen Varianten von Identität – einer ernsthaften Prüfung: Ist es ein Argument mit einem strategischen Ziel oder eine objektive Aussage?

Identität ist ein „Differenzbegriff“⁴¹, der allein schon bei den grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses von Individuum zu sich, den Anderen und zur Gesellschaft eine Rolle spielt. So gibt es den prinzipiellen Anspruch des Menschen, ein Individuum zu sein, Individualität ausbilden zu können und in seiner Identität anerkannt zu werden. Dennoch bleibt Identität ein Konstrukt, denn „Identität ist behauptete und geglaubte Identität“⁴². George H. Mead sieht Identität in der Kom-

munikation, in der sie gewonnen wird, Erik H. Erikson hält Identität für gelungen, wenn sie zur Ich-Identität wird und sich die Erwartungen von Anderen mit den eigenen verbindet, Talcott Parson hingegen definiert Identität als die Möglichkeit, dem sozialen Rollenpluralismus eine adäquate individuelle Integration entgegenzusetzen. Erving Goffman bringt es auf die Formel: „Wir alle spielen Theater“, da seiner Meinung nach Identität im Alltag eher eine Frage der Präsentation ist.

Beispiel: Identitätsfaktor Europa

Es ist evident, dass politisch-institutionelle Selbstverständnisse durchaus eine Rolle spielen, wenn es um sozialintegrative Aufgaben des gesellschaftlichen Zusammenlebens geht.³ Politische Ordnungen brauchen ein „Gedächtnis“⁴. Identität ist so Leitbegriff und Schlagwort der Zweiten Moderne.⁵ Dies meint bevorzugt die Erfahrung von Einzelnen einerseits und das Selbstverständnis der jeweiligen Akteure andererseits. Zudem erweist sich Identität ethnografisch als kulturelle Praxis, die nicht statisch, sondern nur situativ erfassbar ist.⁶ Bewusst thematisiert wird Identität gewöhnlich in gesellschaftlichen resp. politischen Krisen oder Schlüsselerfahrungen, so auch in der bezeichneten Zweiten Moderne (die sich bewusst absetzt von der Ersten Moderne mit ihren grundlegenden Akzenten auf Nationalstaat, Individualisierung oder Rationalisierung) mit ihren Eigenheiten wie Globalisierung und Entgrenzung, die jeweils die Identität zu einem mit einem zusätzlichen Pluralisierungsschub versehenen vielschichtigen und prozessualen Phänomen macht. Identität bleibt ein unverzichtbarer Leitbegriff, ein „Integral aus Selbst- und Gruppenbildern [...], die im stetigen Prozess der Auseinandersetzung mit Rollen, Fremdbildern und anderen kulturellen Zuschreibungen (zum Beispiel Stereotypen) sowie persönlichen und kollektiven Erfahrungen, Erinnerungen und Zukunftserwartungen situativ aktiviert werden.“⁷

So ist die Europäische Union nicht nur ein Geflecht funktionsfähiger Institutionen, sondern ein gemeinsames supranationales Kollektiv, d. h. ein Zusammenschluss liberaler Demokratien.⁸ Bei aller Schwierigkeit, einen Terminus wie den der Identität zu definieren, sind kollektive Identitäten nicht einfach nur affektiv begründete Phänomene, sondern komplexe Konstrukte, die zusätzlich kognitive, evaluative und konative Elemente einschließen. Hinsichtlich der Volkssouveränität ist dabei nicht die Nation, sondern der „Demos“ Bezugsebene des europäischen Volkes. Um theoretische Konzepte wie das der kollektiven Identität sachlich zu begreifen, bedarf es bestimmter Orientierungsaspekte (Solidarität, Loyalität, Interesse, Vertrauen⁹).

Es ist evident, dass die Identität Europas nicht einfach unter der optimistischen Anmutung eines ökonomisch ausgerichteten Spillover-Effekts abhandelbar ist, sondern dass es des Blickwinkels auf eine politische und kulturelle Identität bedarf, und dies unter Berücksichtigung und Einbeziehung der anderen, um dem Sachverhalt gerecht zu werden. Die drei Gravitationszentren Werte, Verfassung

und – last, but not least – Religion stellen dabei eine besondere Herausforderung dar.

Identität

In der Krise rückt Identität prinzipiell wieder in den Vordergrund. Dies gilt u. a. für den Europagedanken, werden Identitäten doch vor allem durch verbindende Erzählungen über Gemeinsames, durch „Narrative der Zugehörigkeit“¹⁰ begründet. So lässt sich eine vorläufige Definition formulieren: „Identität ist das Bewusstsein, ein unverwechselbares Individuum mit einer eigenen Lebensgeschichte zu sein, in seinem Handeln eine gewisse Konsequenz zu zeigen und in der Auseinandersetzung mit Anderen eine Balance zwischen individuellen Ansprüchen und sozialen Erwartungen gefunden zu haben.“¹¹

Dr. theol. Thomas Eggensperger OP, M.A. (eggensperger@institut-chenu.info), geb. 1963 in Wien (Österreich), Prof. für Sozialethik an der Phil.-Theol. Hochschule Münster, Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Str. 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Arbeit, Muße, Langeweile. Ein scheinbar unwirkliches Wechselverhältnis, in: ders./Th. Dienberg/U. Engel, Zeit ohne Ewigkeit. Lebensgefühl und Last des geheizten Menschen, Ostfildern 2018, 58–81.

01 H. Abels, Identität, Wiesbaden 2017, 2.

02 Ebd., 4.

03 H. König, Statt einer Einleitung: Europas Gedächtnis. Sondierungen in einem unübersichtlichen Gelände, in: ders./J. Schmidt/M. Sicking (Hrsg.), Europas Gedächtnis. Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität, Bielefeld 2008, 9–37, hier 12.

04 Ebd., 17.

05 Vgl. I. Götz, Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989 (Alltag & Kultur Bd. 14), Köln 2011, 68–88.

06 Vgl. Th. Eggensperger, Zwischen Pathos und Ernüchterung. Heimat oder das Ringen um eine Europa-Identität, in: K. Karl/Chr. Uhrig (Hrsg.), Zwischen Heimat und Fremde. Auf der Suche nach dem eigenen Leben, Münster 2019, 49–66.

07 I. Götz, Deutsche Identitäten, a. a. O., 77.

08 V. Kaina, Wir in Europa. Kollektive Identität und Demokratie in der Europäischen Union, Wiesbaden 2009, 10.

09 Ebd., 185.

10 Th. Sternberg, Europa – eine christliche Vision?, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2016, 9–25, hier 10.

11 H. Abels, Identität, a. a. O., 200.

Kristin Weingart

„Jakob hatte zwölf Söhne“ (Gen 35,22). Die Konstruktion kollektiver Identität im alten Israel

Von „Israel“ ist im Alten Testament viel die Rede. Angesichts der zentralen Rolle, die das Volk Israel, sein Verhältnis zu und seine Geschichte mit seinem Gott im ersten Teil des Kanons einnehmen, kann dies kaum überraschen. So weiß das Alte Testament ausführlich von Jakob/Israel, dem eponymen Erzvater zu berichten, es erklärt, was der Name „Israel“ bedeutet und thematisiert die besondere Rolle Israels im Kreis der Völker. Dafür aber, was Israel ist, was einen Israeliten zum Israeliten macht, welche Kriterien über Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu Israel entscheiden, wie also die kollektive Identität Israels genau bestimmt ist, dafür findet sich nirgendwo eine explizite Definition.

Ist eine solche aber überhaupt nötig? Betrachtet man nur einmal die Eckpfeiler des alttestamentlichen Kanons, so scheint die Frage geradezu müßig. Das erste Buch des Kanons, die Genesis, beschreibt Israels Entwicklung von einer einzelnen Familie hin zu einer Sippe und dann zu einem Volk, dessen innere Strukturen sich aus der Jakob-Familie ableiten. Danach gliedert sich Israel in zwölf Stämme, die aus den Söhnen Jakobs hervorgegangen sind. Das letzte Buch des Kanons, die Chronik, setzt mit einer Bestandsaufnahme aller israelitischen Stämme, Sippen und Familien ein, die der Chronist in den ihm vorliegenden Texten finden konnte oder aus seiner Gegenwart kannte (1 Chr 2–9). Israelit*in ist auch hier, wer zu einem der zwölf Stämme gehört und somit über den jeweiligen Stammesvater vom Erzvater Jakob/Israel abstammt. Auch ohne explizite Definition ist im Alten Testament klar, was Israel ist: eine Abstammungsgemeinschaft, den Nachweis der Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit liefert die Genealogie.

Dr. theol. Kristin Weingart (kristin.weingart@uni-tuebingen.de), geb. 1974 in Wernigerode, Leiterin des DFG-Forschungsprojekts „Gezählte Geschichte“ an der Universität Tübingen. Anschrift: Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen. Veröffentlichung u. a.: 2 Ki 15–18: A Chronological Conundrum?, in: S. Hasegawa/Chr. Levin/K. Radner (Hrsg.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. 511), Berlin 2018, 267–288.

Genealogie, Genetik und gesellschaftliche Konstruktion

Hinter das, was in Genesis wie Chronik so selbstverständlich scheint, setzte die historisch-kritische Erforschung bereits in ihrer Anfangszeit ein großes Fragezeichen. Rasch setzte sich die Erkenntnis durch, dass die Ursprünge Israels, so wie sie das Alte Testament darstellt, kaum historisch sind. Das gilt für die dargestellte Geschichte ebenso wie für das Verständnis Israels als von einem Stammvater abstammendes Zwölf-Stämme-Volk. Letzteres zeigt sich nicht zuletzt daran, dass als Stämme Israels ganz unterschiedliche Größen beieinander stehen: Protagonisten der Erzelternerzählungen, zu denen es umfängliche narrative Überlieferungen gibt (z. B. Ruben, Simeon, Joseph) und Figuren, über die man kaum etwas erfährt; Namen, die auch geografische Regionen bezeichnen (Ephraim, Dan, Juda) oder eben nicht; historisch greifbare Größen (Juda, Levi, Benjamin) und solche, die nur in den Erzählungen existieren.¹ Schon Bernhard Luther bezeichnete daher die „genealogische Anschauungsweise“, d. h. die Rückführung aller Israeliten auf einen Stammvater und ihren Ausdruck im Stämmesystem, als eine unhistorische „Fiktion“ und meinte damit, dass es hierbei nicht um ein biologisches, also etwa mittels genetischer Untersuchungen nachweisbares Faktum gehen kann.²

In der Folge verstand man das Stämmesystem in der Regel als eine Chiffre, hinter dem ein anders definiertes Gemeinbewusstsein stand – basierend auf der gemeinsamen JHWH-Verehrung und einem gemeinsamen Kult oder entstanden als Reflex politischer Gegebenheiten. M. Noths wirkmächtige (wenn auch heute kaum noch vertretene) Rückführung Israels auf eine JHWH-Amphiktyonie oder das nach wie vor sehr gängige Verständnis des nachexilischen Israel als eine Kultgemeinde (H. Donner, R. Albertz) gehören in die erste, die Identifikation des vorexilischen Israel mit dem Staatsvolk des Nordreiches (R.-G. Kratz, Chr. Levin) in die zweite Kategorie. Derartig abstrahiert konnte die Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung dann sogar als komplette Fiktion gedeutet werden, über die sich das nachexilische Israel als Gemeinschaft neu erfand (Ph. Davies).³

Mit diesem Extrem, aber auch schon mit dem Verständnis des Stämmesystems als bloßes Symbol oder Chiffre, bürstet man die alttestamentlichen Texte allerdings kräftig gegen den Strich. Diese sind schließlich keine fiktionale Literatur im modernen Sinne, die ihre eigene (Erzähl-)Welt erschaffen kann, sondern Ausdruck des Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses ihrer Erzählgemeinschaft. Sie sind in der geschichtlichen Welt der Erzählgemeinschaft verankert und wollen in ihr und für sie Orientierung geben (man denke nur an die vielen ätiologischen Erklärungen von Ortsnamen, Bräuchen etc.). Insofern liegt es näher, auch im Stämmesystem und dem Verständnis Israels als Abstammungsgemeinschaft nicht nur den symbolischen Ausdruck für ein andersartig definiertes Gemeinbewusstsein, sondern gerade in der gegebenen Form ein Element des Selbstverständnisses Israels zu sehen.

Den Ausweg aus der Alternative biologisches Faktum oder literarische Fiktion weist zum einen die Erkenntnis, dass Codierungen kollektiver Identität zu den elementaren gesellschaftlichen Konstruktionen der Wirklichkeit gehören. Diese Co-

dierungen strukturieren die soziale Welt einer Gemeinschaft und sind unverzichtbar für die einzelnen Individuen wie auch die Gemeinschaft als Ganze. Sie informieren und orientieren soziale Interaktionen auf grundlegende, aber zu meist unbewusste Weise.⁴

Die Codierung als Abstammungsgemeinschaft (Ethnizität) ist dabei ein spezifischer Fall der Konstruktion kollektiver Identität.⁵ Wie andere primordiale Codierungen bezieht sie sich auf Merkmale, die innerhalb der betreffenden Gemeinschaft als natürlich, essenziell bzw. als jenseits der Möglichkeiten individueller Entscheidung wahrgenommen werden. In eine Abstammungsgemeinschaft wird man geboren, kann u. U. einheiraten, aber nicht einfach bei- oder austreten. Aus einer kritischen Außenperspektive mag es sich anders darstellen, aber aus der Innenperspektive der Gemeinschaft ist die häufig in linearen und segmentären Genealogien ausgedrückte gemeinsame Abstammung eine Tatsache.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch die in den alttestamentlichen Texten greifbare Konstruktion der kollektiven Identität Israels als eine primordiale Codierung. Letzteres gilt nicht nur für Israel selbst, sondern für die gesamte Völkerwelt, deren Genese in der Urgeschichte (Gen 1–11) und auch weiter in der Erzelterngeschichte (Gen 12–50) als eine Familiengeschichte erzählt wird. Die genealogische Weltsicht kommt in den zahlreichen Stammbäumen und in den Ursprungserzählungen zum Ausdruck. Beide orientieren die Erzählgemeinschaft über grundlegende Gegebenheiten ihrer sozialen Welt: Geografische Nähe oder Ferne, nachbarschaftliche Koexistenz, Loyalität oder aber Feindschaft haben ihre Entsprechung in Gestalt näherer oder entfernterer Verwandtschaftsverhältnisse, Heiratsbeziehungen u. ä.⁶

Die in ethnologischen Studien immer wieder notierte Wandelbarkeit von Genealogien hat auch im Alten Testament Spuren hinterlassen. In Ri 5 finden sich noch Hinweise auf eine ältere Stämmestruktur, innerhalb der Stämme bleibt die Zuweisung einzelner Sippen über lange Zeit variabel.⁷ Damit wird die Konstruktion jedoch nicht obsolet, ganz im Gegenteil: In der Möglichkeit, sich in wandelnde soziale Verhältnisse zu integrieren und dennoch innerhalb der Gemeinschaft als unverändert und „schon immer so gewesen“ wahrgenommen zu werden, liegt ein Grund für die erstaunliche Orientierungskraft und Persistenz primordialer Codierungen.

Konstruktionen israelitischer Identität – Zwei Schlaglichter

Die konkreten Züge in der Codierung kollektiver Identität werden v. a. dann sichtbar, wenn ihre Orientierungsfunktion herausgefordert ist.⁸ Das kann dann geschehen, wenn die Konstruktion insgesamt fraglich wird. Der häufigere Fall ist aber, dass sie in den Dienst bestimmter Gruppeninteressen gestellt und dabei aus dem Schatten der stillschweigend geteilten Voraussetzungen des Zusammenlebens in das Licht des offenen Diskurses gerückt wird. Letzteres soll im Folgenden mit zwei alttestamentlichen Schlaglichtern illustriert werden.

Josephs Primat unter den Jakobsöhnen (Gen 29–30)

Die Erzählung von der Geburt der elf Jakobsöhne in Gen 29,31–30,24 (der zwölfte Sohn Benjamin folgt in Gen 35,16–18) bietet eine narrative Entfaltung des Stäm-mesystems. Über engere oder weitere Verwandtschaftsbeziehungen gewinnen dabei verschiedene Gruppen Kontur. So sind die Söhne einer der Mütter Lea, Rahel, Silpa und Bilha jeweils enger miteinander verbunden als mit den anderen Brüdern. Zusätzlich werden die beiden Mägde jeweils mit einer der Hauptfrauen verknüpft, Silpa mit Lea und Bilha mit Rahel.

Im Blick auf eine mögliche Hierarchie der Söhne zeigen sich in der Erzählung unterschiedliche Anordnungsprinzipien, die aber alle nicht konsequent durchgeführt wurden. Einige Plätze sind fix: Ruben nimmt als Erstgeborener eine prominente Position ein, Joseph ist vor Benjamin der Vorletzte. Die Abfolge der Söhne jeder einzelnen Mutter steht fest, nicht aber die komplette Geburtenfolge, d. h. das chronologische Verhältnis der Geburten der verschiedenen Mütter zueinander. Ähnlich unterbestimmt bleibt der Status der Mütter im Vergleich. Lea und Rahel haben als Hauptfrauen einen Vorrang, Rahel als Lieblingsfrau eine besondere Rolle. Aber wie steht es mit dem Verhältnis der Mägde zueinander? Hat ihre Zuordnung zu je einer Hauptfrau eine Funktion? Schlägt sich der Status der Hauptfrauen auch auf ihre Rolle durch?

Der Erzählung geht es also ganz offensichtlich nicht um eine komplette Hierarchisierung aller Jakobsöhne. Im Fokus steht nur einer, nämlich Joseph. In seiner Sonderrolle laufen die Erzählzüge von Gen 29f. zusammen: seine Mutter ist die Lieblingsfrau Jakobs, ihre Kinderlosigkeit ist die auslösende Problematik der gesamten Erzählung, für seinen Namen gibt es eine doppelte Ätiologie, die mit dem Rückverweis auf das Grundproblem nicht nur diese Erzählung abrundet, sondern zugleich auf Benjamin verweist.

Die in Gen 29f. gebotene Darstellung der Jakob-Familie entwirft also eine segmentäre Genealogie, in der es weniger um die Abgrenzung nach außen als vielmehr um die innere Strukturierung Israels geht. Die Erzählung offenbart ein deutlich erkennbares legitimatorisches Anliegen: die Absicherung des Vorrangs Josephs unter den Stämmen Israels (Hier liegt einer der Gründe dafür, warum für die Jakob-berzählung eine Herkunft aus dem Nordreich plausibel ist.⁹⁾). Argumentiert wird dabei auf der Grundlage einer vorliegenden und in der Erzählgemeinschaft akzeptierten Codierung israelitischer kollektiver Identität, die für ein bestimmtes Anliegen genutzt wird.

„Israel“ im Streit in der Perserzeit

Das zweite Schlaglicht betrifft den Diskurs über den Status der Bevölkerung im ehemaligen Nordreich im Juda der Perserzeit (6.–4. Jh. v. Chr.). Hier finden sich innerhalb der alttestamentlichen Texte zwei diametral entgegengesetzte Positionen:

Nach der einen leben in der persischen Provinz Samerina überhaupt keine Israeliten. Nach dem Geschichtsbild, das z. B. 2 Kön 17,24–41 vermittelt, wurden alle Israeliten von den Assyrern deportiert und im Gebiet des ehemaligen Nordreiches

fremde Völker angesiedelt. Für Esra 4,2 gibt es zwar in Samaria JHWH-Verehrer, aber sie stammen von fremden Völkern ab. Ein vergleichbares Geschichtsbild teilen Texte, die davon ausgehen, dass ganz Israel – in Nord wie Süd – deportiert wurde (Ez 47f., Sach 10, Esra 2 u. a. m.). Nach der anderen Position leben in Samaria Israeliten. In der Chronik impliziert das politische Ende des Nordreichs keineswegs ein Verschwinden der Nord-Israeliten. Letztere verblieben im Land und konnten von den judäischen Königen Hiskia oder Josia zum gemeinsamen Passahfest nach Jerusalem eingeladen werden (2 Chr 30; 35). Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung von Juda und Samaria machen sich z. B. auch Jes 11,11–16, Hos 2,1–3 oder Sach 9,1–10.

Historisch ist die Vorstellung eines leeren Landes kaum plausibel. Die assyrischen wie auch babylonischen Deportationen konzentrierten sich auf die Eliten und Experten, ein Großteil der Bevölkerung blieb im Land. Wie kommt es zu diesem Widerspruch und v. a. zur Bestreitung der Zugehörigkeit der Samarier zu Israel? Im Hintergrund steht der Konflikt zweier Tempel. Neben dem am Ende des 6. Jh. v. Chr. wieder aufgebauten JHWH-Tempel in Jerusalem existierte spätestens im 5. Jh. ein JHWH-Tempel auf dem Berg Garizim.¹⁰ Dieser war für die Jerusalemer Priesterschaft ein großes Ärgernis, stellte seine bloße Existenz doch die in Jerusalem vertretene Tempeltheologie in Frage, nach der Jerusalem der Ort ist, den JHWH für sein Heiligtum erwählt hat, und somit auch der einzig legitime Kultort für Israel.

Diese Abgrenzung gegenüber Samaria greift auf die bestehende Codierung israelitischer Identität zurück: Israelit ist, wer von Jakob abstammt, umgekehrt kennzeichnet Nicht-Israeliten, dass sie nicht zu den zwölf Stämmen Israels gehören. Bezüglich der Bevölkerung im ehemaligen Nordreich war diese Grenzziehung aber alles andere als evident. So wurden weitere Codierungen notwendig, die die Differenz verstärkten:¹¹

- Die Grenzkonstruktion erhält eine kultische Dimension. Fremdstämmige gelten nun als kultisch unrein, Israel selbst als „heiliger Same“ (Esra 9,2), der nicht z. B. durch eine Verbindung zu fremden Frauen vermischt werden darf. Bei den in Neh 13 thematisierten konkreten Fällen unreiner Fremder handelt es sich bezeichnenderweise um Angehörige der samarischen Elite.
- Die genealogische Konstruktion wird um einen geschichtlichen Aspekt angereichert. Dem Geschichtsbild, wonach alle Israeliten deportiert wurden und nichts als ein leeres Land zurückblieb, entspricht ein Verständnis ganz Israels als ein exilisches Israel bzw. als ein Israel der Rückkehrer¹²: Wenn alle Israeliten im Exil waren, können nur noch jene Bewohner des Landes Israeliten sein, die aus dem Exil zurückgekehrt sind. Da dies für die nachexilischen Eliten in Juda zutraf, nicht aber für jene in Samaria, war ein weiteres Differenzkriterium gewonnen.

Die starke Abgrenzung blieb auf lange Sicht eine Episode. Schon die Chronik zeigt, dass sie sich letztlich nicht durchsetzen konnte. In neutestamentlicher Zeit galten das hier nun als Galiläa bezeichnete ehemals nord-israelitische Gebiet und seine Bevölkerung als selbstverständlich jüdisch und kultisch auf Jerusalem hin orien-

tiert – abgesehen von den nunmehr als eigene Gemeinschaft wahrgenommenen Samaritanern. Auch wenn die Ausgrenzung der Samarier aus Israel keinen Bestand hatte, so blieben doch wichtige Aspekte der Neucodierung für die spätere jüdische/jüdische Identität prägend (nicht zuletzt deshalb, weil die in den betreffenden Trägerkreisen entstandenen Texte Eingang in den alttestamentlichen Kanon fanden), allen voran die Generalisierung des Exils als eine Grunderfahrung jüdischer Existenz.

Konklusion

Beide Schlaglichter zeigen, dass die kollektive Identität Israels (zumindest nach dem Zeugnis des Alten Testaments) auf einem primordialen Code ruht, der elementaren sozialen Konstruktion einer Abstammungsgemeinschaft. Über diese Codierung verstand sich Israel als Teil der Völkerfamilie, aber auch als eigene, distinkte Entität in ihr. Der genealogische Code erlaubte Strukturierungen im Inneren wie auch Grenzziehungen nach außen. Änderten sich letztere, blieb dies freilich nicht ohne Folgen für das Selbstverständnis Israels.

01 Vgl. hierzu die neueren Studien von Chr. Levin, *Das System der zwölf Stämme Israels*, in: J. A. Emerton (Hrsg.), *Congress Volume*, Paris 1992 (*Vetus Testamentum Supplements* Bd. 61), Leiden 1995, 163–178, oder D. E. Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*, Cambridge 2012, 77–81.

02 B. Luther, *Die israelitischen Stämme*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 21 (1901), 1–76, hier 10–11.

03 Für einen Überblick über die einschlägige Forschungsschicht und die aktuelle Diskussion vgl. K. Weingart, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament* (Forschungen zum AT 2. Reihe Bd. 68), Tübingen 2014, 8–37.

04 Grundlegend P. L. Berger/Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 2004 (Original:

The Social Construction of Reality, 1966).

05 Zu elementaren Codes kollektiver Identität: B. Giesen, *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*, Frankfurt/M. 1999.

06 Vgl. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament Bd. 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 481–491.

07 Gilead z. B. erscheint als eigener Stamm (Ri 10,3–5; 11f.) oder als Sippe in Manasse (Num 26,29; Dtn 3,12 u. ö.), wird an anderer Stelle aber auch Ruben oder Gad zugeordnet (Dtn 3,13; 4,43; 20,8).

08 Grenzkonstruktionen sind daher stets ein guter Ausgangspunkt für die Frage nach der konkreten Codierung von Gruppenidentitäten, vgl. F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove 1998, 9–38.

09 Vgl. E. Blum, *The Jacob Tradition*, in: C. A. Evans/J. N. Lohr/D. L. Petersen (Hrsg.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (*Vetus*

Testamentum Supplements Bd. 152), Leiden 2012, 181–211, bzw. K. Weingart, *Stämmevolk*, a.a.O., 258–261.

10 Für einen Überblick zu Befundlage und Diskussion vgl. J. Zangenberg, *The Sanctuary on Mount Gerizim: Observations on the Results of 20 Years of Excavation*, in: J. Kamlah (Hrsg.), *Temple Building and Temple Cult*, Wiesbaden 2012, 399–420. Die Identifikation der Tempelanlage als JHWH-Heiligtum ist über zahlreiche Weihinschriften gesichert.

11 Hierzu K. Weingart, *Stämmevolk*, a.a.O., 296–314.

12 Entsprechende Texte sind zusammengestellt bei E. Ben Zvi, *Inclusion in and Exclusion from Israel as Conceived by the Use of the Term "Israel" in Postmonarchic Biblical Texts*, in: S. W. Holloway/L. K. Handy (Hrsg.), *The Pitcher is broken: Memorial Essays for G. W. Ahlström* (*Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* Bd. 190), Sheffield 1995, 95–149.

Felix Geyer

Plädoyer für eine pragmatisch-ethische Identität

Vom lateinischen Wort *idem* stammend meint Identität so viel wie der/die/das Gleiche oder Dasselbe. Was es denn sein soll, das da gleich bleibt, und wer dieses Gleiche als gleich bezeichnet und deutet, das ist natürlich damit noch nicht bestimmt. So kann eine räumlich-zeitliche Kategorie angesprochen sein, die durch die Fragen ‚Woher komme ich?‘ und ‚Wie bin ich geworden?‘ gekennzeichnet ist. Es könnte aber auch eine auf die charakterlichen Eigenschaften abzielende Bedeutung des Gleichbleibens bezogen werden. In dieser Perspektive stünden die Fragen ‚Was macht mich aus?‘ oder ‚Wie denke, fühle etc. ich?‘ im Vordergrund. Schließlich könnte so etwas wie eine konstruktive Perspektive auf dieses Gleiche in einer Biografie eingenommen werden, das man als Deute- oder Erinnerungsidentität bezeichnen könnte und das auf die Fragen antwortet ‚Wie deute und definiere ich mich angesichts meiner Erfahrungen?‘ und ‚Als was sehe ich mich?‘.¹

Dieses psychologisch gefasste Konzept von Identität kann zu unterschiedlichen Problemen führen. Sei es, dass Identität damit zu so etwas wie einer eher exklusiven Selbstbeschreibung führt, die nicht für Entwicklungen und Veränderungen offen ist und vielleicht in einem (post-)modernen Ruf nach Authentizität und der Slogans ‚Be yourself‘ oder ‚Do it your way‘ postuliert wird: nämlich der Vorstellung, dass es so etwas wie ein einheitliches Selbst gäbe. Thomas Bauer schreibt in seinem pointierten Plädoyer für Ambiguitätstoleranz über die Aporie, die diesem von ihm so genannten ‚Authentizitätswahn‘ zugrunde liegt: „Der Authentizitätsdiskurs sieht davon ab, dass Menschen in der Gesellschaft immer in verschiedenen Rollen agieren, die situationsbedingt wechseln, in denen die Menschen keineswegs immer auf dieselben Fragen dieselben Antworten geben und auf ähnliche Stimuli mit denselben Emotionen reagieren. Das Authentizitätsmodell legt demgegenüber nahe, dass es jenseits dieser Rollen ein wahres Selbst gibt und dass es erstrebenswert ist, dieses wahre Selbst mög-

Felix Geyer ISch, Dipl.-Theol. (f.geyer@lmu.de), geb. 1986 in Coburg, Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik der Ludwig-Maximilians-Universität München. Anschrift: Herterichstr. 140, D-81477 München. Veröffentlichung u. a.: Europas Werte – Eine Standortbestimmung, in: ders./J. Hagedorn/A. M. Riedl/W. Veith (Hrsg.), Europa – verkauft und verführt? Sozialethische Reflexionen zu Herausforderungen der europäischen Integration (Forum Sozialethik Bd. 19), Münster 2018, 22–48.

lichst ungefiltert auszuleben.⁴² Diese innere Logik der Authentizität schafft sich in gewisser Weise selbst ab. Denn diese erfordert einen ‚ungefilterten Naturalismus‘, der in gewisser Weise nach Verwirklichung aller natürlichen Anlagen ruft. ‚Das war halt authentisch‘ kann in diesem Sinn als Letztbegründung fungieren und verkennt damit – hoffentlich unwissentlich – einerseits die Grenzen und Unterschiede zwischen Kultur und Natur sowie andererseits die Rolle und die Funktion von Entscheidungen und sozialer Interaktion, setzt also in seiner überspitzten Form, in welcher Bauer es darstellt, Natur und Kultur gleich.

Allzu unreflektierte wie auch allzu eng gefasste Konzepte einer Identität scheinen also nicht wirklich hilfreich. Ist vom schillernden Begriff daher lieber gleich abzu- sehen, wie es in der Rede von Identität als Wegwerf- oder Plastikbegriff³ oder als „Problemwolke mit Nebelbildung“⁴ zum Ausdruck kommt? Begriffsbestimmung allein reicht offenbar nicht aus. Identität ist etwas, was jede und jeder Einzelne immer schon in irgendeiner Weise lebt, was mit der eigenen Persönlichkeit zu tun hat und immer wieder eine neue Arbeit an bzw. einer Auseinandersetzung mit dieser eigenen Identität erfordert. Es ist mehr als eine Frage in der Phase des Erwachsenwerdens, welche die Beschäftigung nach Art und Entstehung von Identität(en) und Selbst aufwirft. Ein Plädoyer für diese Art lebenslanger Identitätsarbeit, für einen Realismus mit dem Gewordenen und Gewachsenen der Biografie wie auch für die kulturellen und ethischen Ressourcen soll hier im Vordergrund stehen. Dafür braucht es einen philosophischen und Erkenntnisbereitenden Boden, der es vermag, sowohl diese existenzielle Dimension wie auch akademisch systematisierbare Zugangsweisen zu vereinen, um Perspektiven zu eröffnen. In der Philosophie des amerikanischen Pragmatismus ist ein solcher Boden bereitet.

Pragmatisch über Identität denken

Wenn man im deutschsprachigen Raum vom (*amerikanischen*) *Pragmatismus* spricht oder schreibt, sind Assoziationen nicht auszuschließen, die Sätzen (oder Gedanken) wie ‚Reines Nutzendenken!‘, ‚Was bringt das?‘, ‚Der Stärkere setzt sich durch!‘ oder ‚Der Zweck heiligt die Mittel!‘ nicht allzu fern liegen. Wenn im Folgenden von Pragmatismus die Rede ist, dann soll damit aber ein philosophisches Konzept vom Beginn des letzten Jahrhunderts gemeint sein, welches sich seit einigen Jahren auch auf dem ‚alten Kontinent‘ zunehmender Revitalisierung erfreut. Als Gründervater gelten Charles S. Peirce (1839–1914) und sein Schüler William James (1842–1910), wobei noch zwei Denker aus der diesen beiden unmittelbar folgenden Generation zu den *klassischen* Pragmatisten gehören, da sie substanzielle Erweiterungen bzw. Ausweitungen der pragmatistischen (im Unterschied zum Alltagsgebrauch von ‚pragmatisch‘) Grundgedanken auf weitere Felder und Kultursachbereiche vollzogen: John Dewey (1859–1952) und George H. Mead (1863–1931).⁵ Im Unterschied zu den oben erwähnten praktikalistischen Vorurteilen über Pragmatismus setzten sich diese vier, aber auch ihre neopragmatistischen Nachfolger (Richard Rorty, Hilary Putnam, Richard Bernstein und im deutschsprachigen Raum v. a. Jürgen

Habermas und Hans Joas)⁶ dezidiert mit den geistesgeschichtlichen Strömungen des kontinentalen Europas auseinander, fanden jedoch andere bzw. ergänzende Antworten auf die Grundfragen des Philosophierens als es die kontinentaleuropäischen Denker zur selben Zeit taten.

Lösung von Problemen und radikale Intersubjektivität

Kennzeichnend für den Pragmatismus ist – was wohl wenig Verwunderung hervorruft – die Praxis. Im Unterschied zu anderen philosophischen Strömungen ist diese Rückbindung jedoch zum Eckstein für das Philosophieren geworden, nämlich derart, „dass sich alles Denken, auch das abstrakteste, ultimativ an der Praxis, an seinen Früchten zu bewähren hat.“⁷ Der Fokus auf die Praxis hat konkrete Ursachen, die nicht einer akademisch-intellektuellen Faulheit, sondern sehr konkreten Bedingungen entspringen. Für Peirce, James und vor allem Dewey sind es die Fragen, wie Vorstellungswelten auf das Leben von Menschen einwirken. Diese Frage beschäftigte von Nietzsche über Feuerbach wohl alle Religionskritiker, wenn sie religiösen Anschauungen vorwerfen, eine Scheinwelt zu produzieren, in denen Menschen dann nach Ideen und Vorstellungen zu leben hätten. Mit weniger antireligiösem Pathos, dafür umso mehr methodischer Rückbindungen, ist es das Anliegen der genannten Denker gewesen, das Verhältnis von der Vorstellung zeitloser Wahrheit und gelebter Praxis neu zu bestimmen: „Allzu offensichtlich entspringe die Annahme einer Sphäre zeitloser Wahrheit dem tiefen Bedürfnis nach Gewissheit, das dem Menschen seit jeher eingeschrieben sei. Statt aus dieser Sehnsucht ontologische Schlüsse zu ziehen, gelte es jedoch, Ambivalenzen auszuhalten und den Realitätsmomenten von Vagheit, Vielfalt und Veränderung offen zu begegnen.“⁸ Auch dieses Grundpostulat des Pragmatismus böte schon genug Potenzial, die Frage nach Identität auf einen solchen mehrdeutigen und damit zukunfts-offenen Boden zu stellen. Dennoch sollen kurz (und vermutlich verkürzt) zwei der zentralen Elemente pragmatistischen Philosophierens genannt werden:

Eher Gewissheit als Wahrheit

Die Frage, ob es eine überzeitliche Wahrheit gibt, ist das vielleicht zentralste Betätigungsfeld der Pragmatisten und gleichzeitig Merkmal pragmatistischen Denkens.⁹ Zentral sind dabei die Fragen der Erkenntnis von dem *Was ist* und *Wie etwas ist*. Dass jede Wahrheit, Idee oder Überzeugung fallibel, also fehl- bzw. veränderbar ist, wird dabei zur Pointe. Dass dennoch nicht alles beliebig in der Welt ist (vor allem die Existenz naturwissenschaftlicher Tatsachen), wird durch die *Gemeinschaft aller Suchenden*¹⁰ ausgedrückt. Erkenntnistheoretisch können Zweifel an Tatsachen nie vollständig ausgeräumt werden, d. h. dass Wahrheit nicht zur Frage wird, über die abgestimmt wird, sondern durch größtmögliche Plausibilität immer mehr zur Gewissheit wird. Die Suche nach Wahrheit und Gewissheit steht damit im Fokus und stellt ein sich selbst korrigierendes Unternehmen mit einer Tendenz der stetigen Verbesserung dar. Dass in kulturell-geisteswissenschaftlicher

Hinsicht hier weniger als in den naturwissenschaftlichen Fragestellungen feste und bleibende Ergebnisse zu erwarten sind, liegt auf der Hand. Wahrheit bleibt also eine ethische und immer wieder neu zu leistende Herausforderung und Aufgabe, die in erster Linie eine Aufgabe des Deutens und der Entscheidung zwischen Optionen ist. Statt überzeitlicher Wahrheit steht an dieser Stelle also ein Plädoyer für die Suche nach Gewissheit.¹¹ Wesentlich scheint, dass damit eine Veränderung in Hinblick auf die Bedeutung von Wahrheit und Wahrheitstheorien überhaupt einhergeht. Wenn diese mehr zu einer Suche, zu einer Aufgabe und einer Methode wird, dann sind sowohl die Erkenntnisse über das *Was ist* (und damit auch auf die Frage der Identität) wie auch die Frage auf das *Wasseinsoll* (als Grundfrage der Ethik) nicht vorbestimmt, sondern auf Freiheit und Herausarbeitung durch Menschen angewiesen.

Radikale Intersubjektivität

Die Bedeutung von Intersubjektivität und anderen Menschen, die besonders für die Frage nach Identität keine unerhebliche ist, markiert ein zweites zentrales Moment pragmatistischer Theoriebildung. George H. Mead brachte diese Perspektive in seinen Untersuchungen zu Selbst bzw. Identität durch das von ihm entwickelte und dann in Psychologie und Soziologie standardisierte Phänomen der Rollenübernahme zum Ausdruck, welches er am Beispiel des Lernens verdeutlichte. Menschen lernen und bilden ihre Maßstäbe durch das Replizieren und das Verhalten in der Interaktion mit anderen. Sie sind in der Lage, sich in die Rolle des Anderen hineinzusetzen und bilden ihr Selbst erst dadurch, dass sie sich mit den Augen Anderer wahrnehmen. Dies ist ein zeichen- und symbolvermittelter Vorgang. Das Selbstbild entsteht erst in kommunikativer Interaktion, wobei die Bedeutung von Sprache und Artikulation hier als spezifisch menschliche Eigenschaft einen zentralen Platz findet. „Bewusste Konversation im Unterschied zur unbewussten entsteht durch den Wechsel der Rollen, und dies geht einher mit der Fähigkeit, Erfahrungen mit neuen Bedeutungen belegen zu können, weil sie als Zeichen verstanden werden können.“¹² Damit wird die Vorstellung eines Individuums, das nur aus sich heraus die Welt denkt und deutet (Solipsismus), verworfen. Der Vorgang der Entstehung dieses Selbst ist immer ein durch Sprache, Gesten und Zeichen vermittelter oder wie Burkhard Liebsch in seiner kürzlich erschienenen umfassenden Studie zur Sozialität des Menschen feststellt: „Die Erfahrung des Anderen (im doppelten Sinne des Genitivs) unterwandert uns als befremdliche von Anfang an und so, dass wir sie uns nicht transparent machen können.“¹³ Nicht nur die Wirkungen des Anderen auf das Eigene, sondern auch das, was der andere dabei erfährt, spielt also eine Rolle. Wie schon bei der Frage nach Wahrheit bekommt die intersubjektive Dimension hier eine ethische Zuspitzung, die zu einer Auseinandersetzung und Wahrnehmung anderer Menschen, deren Perspektiven und Rollen beiträgt.

Wertentstehung und Identität

Diese ersten beiden Momente – Wahrheit und Intersubjektivität – sind, wenn es um die Frage nach Identität geht, noch durch einen Blick auf ein weiteres zentrales Moment pragmatistischer Theoriebildung zu ergänzen: Dem Fokus auf die Entstehung von Werten. Laut Hans Joas, dem bereits erwähnten (Neo-)Pragmatisten, entstehen Werte in „Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz“¹⁴, besitzen also sowohl identitätsstiftende wie auch identitätserweiternde Momente. Als auf Dauer gesetzte Konzeptionen des Wünschenswerten sind sie handlungsleitend und -orientierend.¹⁵ Die Unterscheidung von Wünschen als spontane und auch instinktive Äußerungen und den auf Dauer gesetzten Orientierungen, die hier als das Wünschenswerte bezeichnet werden, als das, was es wert ist, gewünscht zu werden, stammt von John Dewey¹⁶ und fand später Eingang in die Sozialpsychologie. Die Vorstellung von Werten als solchen Verhaltensdispositionen, die eben nicht in überzeitlicher Wahrheit und auch nur im sozialen Geschehen durch Artikulation und Kommunikation entstehen, ergänzt die ethische Perspektive vom Verständnis einer pragmatistischen Identität. So lassen sich in Werten aktive wie passive Momente erkennen, denn „Werte werden [...] ebenso *gefunden* wie *gemacht*. *Gefunden*, weil die Artikulationsakte, in denen Werte zum Ausdruck kommen, responsiv sind, auf interaktionell erschlossene Eigenschaften der Realität reagieren. *Gemacht*, weil der direkte Realitätskontakt eine qualitative, unbestimmte Situation erschließt, deren Bedeutung durch Wertungen zweiter Stufe erst artikuliert werden muss.“¹⁷ Als Erfahrungen sind diese an konkrete Situationen gebunden, als artikuliert Formen im sozialen Raum (Zeichen) jedoch auch auf Dauer gesetzt.

Dies fordert zur Artikulation des Wünschenswerten sowie zur Reartikulation bekannter Orientierungsmuster heraus. Selbstartikulation und Selbstbildung werden zum zentralen Moment dieser pragmatistischen und intersubjektiven Zugänge zur Identität.

Identitätsarbeit als pragmatisch-ethische Aufgabe

So soll hier deswegen nicht auf ein *eindeutiges*, dafür aber pragmatistisch orientierendes Konzept von Identität verwiesen werden, welches das Selbst weder einseitig, als in überzeitlicher Wahrheit oder platonischer Idee verhaftete Entität, noch als beliebig und ad hoc konstruierbar versteht. Es ist ein prozesshaftes und eher fluides Selbst „als stetig sich verändernde Identität im Übergang“¹⁸. Identität bleibt in dieser Hinsicht auf Aktualisierung, Situierung sowie immer wieder neue Artikulation angewiesen. Sie wird zur ethisch-pragmatischen Aufgabe. Die Fähigkeit zur Mehrdeutigkeit wie auch zum Geltenlassen anderer Identitätsdeutungen mit der Bereitschaft, die Grenzen und Differenzen sowohl der eigenen wie auch des Anderen zu artikulieren, liegt diesem Denken zugrunde. Diese Identitätsarbeit ist eine „erlernte psychosoziale Fähigkeit und Fertigkeit, die die be-

kenntnisartige Bereitschaft zum Zuhören und die oberflächliche Proklamation von Toleranz weit übersteigt. Totalität schließt diese Fähigkeit und Fertigkeit aus. Diese Struktur eines abgeschlossenen Selbst unterbindet jenes Lernen, welches heute und morgen so sehr Not tut.“¹⁹

01 Vgl. dazu J. Zirfas/B. Jörissen, Phänomenologien der Identität. Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen, Wiesbaden 2007, 7–11.

02 Th. Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018, 67.

03 L. Niethammer, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000.

04 O. Marquard/K. Stierle (Hrsg.), Poetik und Hermeneutik. VIII. Identität, München 1979.

05 Vgl. P. Basile, Der amerikanische Pragmatismus, in: ders./W. Röd (Hrsg.), Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. 1. Pragmatismus und analytische Philosophie, München 2014, 58–181.

06 Zum Neopragmatismus siehe u. a. M.G. Festl, Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Handbuch Pragmatismus, Stuttgart 2018, IX–XI.

07 Ebd., VII.

08 A. Langner-Pitschamm, J. Dewey, in: M.G. Festl (Hrsg.), Handbuch Pragmatismus, a.a.O., 20.

09 Vgl. J. Serrano Zamora, Wahrheit, in: M.G. Festl (Hrsg.), Handbuch Pragmatismus, a.a.O., 59–64, hier 59.

10 Vgl. H. J. Schubert, Charles S. Peirce. Philosophie der Kreativität, in: ders., Pragmatismus zur Einführung, Hamburg 2010, 32 u. 42–43.

11 So die von John Dewey 1928 gehaltenen Gifford Lectures.

12 M. Anacker, Psychologie, in: M.G. Festl (Hrsg.), Handbuch Pragmatismus, a.a.O., 211–212.

13 B. Liebsch, Einander ausgesetzt. Umrisse einer historisierten Sozi-

alphilosophie im Zeichen des Anderen, Bd. 1, München 2018, 531.

14 H. Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1997, 10.

15 Vgl. C. Kluckhohn, Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification, in: T. Parsons (Hrsg.), Toward a General Theory of Action, Cambridge/MA 1962, 388–433, hier 395.

16 J. Dewey, Theory of Valuation, in: ders., The Later Works, 1925–1953, Carbondale/IL 1991, 189–251, hier 219.

17 M. Jung, Gewöhnliche Erfahrung, Tübingen 2014, 138–139.

18 J. Straub, Multiple Identitäten in modernen Gesellschaften, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 28,2 (2018), 205–216, hier 211.

19 Ebd., 213.

Manuela Kalsky

Flexible Gläubige und ihre rhizomatischen Identitäten¹

In den säkularisierten Ländern Europas gibt es viele „spirituelle Pilger“, wie der kanadische Philosoph Charles Taylor in seinem Magnum Opus *Ein säkulares Zeitalter* zu Recht bemerkt und beschreibt.² Sie haben den traditionellen christlichen Institutionen den Rücken gekehrt und sich auf die Suche nach einer Spiritualität ohne hierarchische Gemeinschaftsformen und religiös-dogmatische Wahrheitsansprüche gemacht. Religion ist im Zuge der Modernisierung nicht verschwunden, wie die Vertreter der Säkularisierungstheorie prophezeiten, sondern sie erscheint in neuen Ausdrucksformen. So schöpft eine nicht geringe Anzahl dieser spirituellen Pilger aus unterschiedlichen religiösen Traditionen als Quelle spiritueller Inspiration und transreligiöser Lebensweisen. Auf diese ‚flexiblen Gläubigen‘ gehe ich am Beispiel der Niederlande nun im Folgenden näher ein.

Superdiversität

Im Jahr 2011 bekam Amsterdam offiziell das Prädikat ‚majority-minority city‘. Wie New York, Toronto und viele andere große Städte dieser Welt ist Amsterdam *superdivers*. Superdivers bedeutet, dass es in der Stadt keine ethnische Gruppe mehr gibt, die die Mehrheit bildet. 49 Prozent der Einwohner Amsterdams sind alteingesessene Niederländer*innen und 51 Prozent haben einen Migrationshintergrund. Nur noch ein Drittel der jugendlichen Amsterdamer unter 15 Jahren ist von alteingesessener niederländischer Herkunft.³ Unweigerlich stellt sich die Frage, was hier die Forderung nach ‚Integration‘ bedeutet. Wo hinein soll man integrieren? Kulturelle und religiöse Vielfalt ist in der Hauptstadt der Niederlande, in der Menschen aus 180 verschiedenen Nationen zusammenleben, Alltagsrealität. Eine der brennenden Fragen ist, wie inmitten dieser Vielfalt sozialer Zusammenhalt entstehen kann, um Konflikte zu vermeiden. Aber

Dr. Manuela Kalsky

(m.kalsky@vu.nl), geb. 1961 in Salzgitter-Bad, Prof. für Theologie und Gesellschaft auf dem Edward Schillebeeckx-Lehrstuhl an der Vrije Universiteit Amsterdam, Direktorin des Dominikanischen Forschungszentrums für Theologie und Gesellschaft (DSTS). Anschrift: Nieuwe Herengracht 18, NL-1018 DP Amsterdam. Veröffentlichung u. a.: *The Challenge of Pluralisation for Fullness of Life and Justice for All*, in: E. Van Stichel/ Th. Eggenesperger/ M. Kalsky/U. Engel (Hrsg.), *Fullness of Life and Justice for All: Dominican Perspectives*, Adelaide (im Erscheinen, 2019).

nicht nur Streitigkeiten zwischen ethnischen und religiösen oder nichtreligiösen Überzeugungen gehören zum Alltag der Superdiversität. Auch Liebesbeziehungen und Mischehen kommen daraus hervor. Die Kinder aus bikulturellen und/oder mehrreligiösen Familien wachsen oftmals mit beiden Kulturen und Glaubensstraditionen ihrer Eltern auf und entwickeln so hybride Identitäten.⁴

Laut Statistik hat ein Drittel der Bevölkerung aller größeren Städte in Europa einen Migrationshintergrund. So tritt Europa mit zunehmender Globalisierung und Migration in eine neue Ära der Vielfalt ein, die einen Paradigmenwechsel vom Denken in Einheit und Reinheit hin zu einem Denken in Vielfalt und Vermengung fordert. Nicht nur das interkulturelle und interreligiöse Gespräch wird unumgänglich, will man das friedvolle Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und Weltanschauungen gewährleisten, auch ein auf Abgrenzung und Ausschluss basierendes Identitätskonzept benötigt dringend eine Revision.

Religiöse Flexibilität

Am theologischen Forschungszentrum der niederländischen Dominikaner, das den Auftrag hat, aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen theologisch zu reflektieren, fand von 2013 bis 2017 ein Forschungsprogramm zu *Multiple Religious Belonging* statt.⁵ Gemeinsam mit der Theologischen Fakultät an der Vrije Universiteit Amsterdam und dem dortigen Edward Schillebeeckx-Lehrstuhl für Theologie und Gesellschaft wurde eine landesweite Studie erstellt, um das Phänomen der mehrfachen religiösen Bindung in den Niederlanden zu untersuchen.⁶

Eine Frucht dieser Forschung ist in dem Buch *Flexibel geloven* (Flexibel glauben) zu finden.⁷ Darin kommen Menschen zu Wort, die für ihre religiöse Sinnggebung aus mehreren religiösen Traditionen schöpfen. Sie sind *dual believers*⁸, wie beispielsweise Diana Vernooij, die als christliche Theologin sowohl das Christentum als auch den Buddhismus ‚umarmt‘. Auch Rohan Rattan Hoeba hängt zwei Religionen gleichzeitig an. Er wuchs bireligiös auf, als Christ und Hindu. Kaouthar Darmoni kombiniert Sufismus mit Elementen aus Christentum, Judentum und Buddhismus. Sie erfährt die unterschiedlichen Elemente aus den Religionen als eine Bereicherung in ihrem Leben ebenso wie Timo Bravo Rebolledo, der von Haus aus Agnostiker ist, aber regelmäßig Taizé besucht und dem Druidentum nahesteht. Daniël van Egmond findet Inspiration im mystischen Kern aller Religionen und die türkisch-niederländische Kabarettistin Nilgün Yerli, aufgewachsen in einer liberalen muslimischen Familie, ist bewusst multireligiös. Die fünf anderen Beiträge im Buch sind von sogenannten Konvertiten. Im Laufe ihres Lebens veränderten sie ihre Religion oder Weltansicht. Sie traten über vom Christentum zum Hinduismus, zum Buddhismus, zum Judentum oder zum Islam und vom Atheismus zum Christentum. Die jüngste unter ihnen ist Anne Dijk. Als Tochter eines evangelischen Pastors wuchs sie mit dem christlichen Glauben auf. Während des Studiums bekehrte sie sich zum Islam, für sie „der perfekte Mittelweg zwischen

Christentum und Judentum“⁹. Naud van der Ven trat zum Judentum über. Für ihn war es eine Erleichterung, den christlichen Glauben hinter sich zu lassen. Der Fokus auf Jesus in seiner Kindheit war ihm ein Greul. Dimitri Woei konvertierte vom Christentum zum Hinduismus, und Anja Meulenbelt, die auch in Deutschland bekannte niederländische Feministin und Publizistin, verabschiedete sich von ihrem Leben als Atheistin und ließ sich taufen. Jotika Hermsen tauschte ihr Leben als christliche Nonne für das einer buddhistischen Meditationslehrerin ein.

Alle Befragten in *Flexibel geloven* sind im Sinne Taylors spirituelle Pilger. Jede und jeder auf eine jeweils eigene Art und Weise. Sie kombinieren mehrere Religionen oder Weltanschauungen miteinander oder zumindest bestimmte Elemente daraus oder wählen eine neue Religion im Laufe ihres Lebens, ohne jedoch auf bestimmte Elemente aus ihrer früheren Religion zu verzichten. Naud van der Ven ist der Einzige, der mit seiner Bekehrung zum Judentum einen radikalen Bruch mit dem christlichen Glauben vollzog.

Bei allen anderen ‚flexiblen Gläubigen‘, die zwei oder mehr Religionen in ihr Leben integrierten, formt die Religion, in der sie aufwuchsen, den Boden ihrer Multireligiosität. Auf die Frage, inwiefern sie ihre Art zu glauben als Synkretismus bezeichnen würde, antwortet Diana Vernooij mit einem Zitat des vietnamesischen buddhistischen Mönchs Thich Nhat Hanh: „Ich liebe Obstsalat, verschiedene Geschmacksrichtungen kommen darin zusammen. [...] Es macht mir Spaß, etwas Neues zu schaffen, basierend auf Einsicht in und Respekt für die alten Traditionen. Es fängt an mit ‚shoppen‘. Dafür gibt es keine Alternative, wenn man etwas Neues finden möchte. Bei mir fing es an mit Zen und Vipassana. Nur wenn du das Gefühl hast: ‚dies passt wirklich gut zu mir‘, lässt du dich mehr und mehr darauf ein.“¹⁰ Für Vernooij sind Christentum und Buddhismus weder getrennte Entitäten noch verschmelzen sie miteinander. Sie ‚umarmt‘ deren Unterschiedlichkeit und durchbricht die Logik, dass nur eine der beiden Religionen die wahre sein kann. Wie schwierig es ab und zu auch sein mag, die Unterschiede zwischen einer theistischen und einer non-theistischen Religion auszuhalten, sie versucht sie miteinander zu verbinden und fruchtbar zu machen. Die Beschreibung ihres Umgangs mit den beiden unterschiedlichen religiösen Traditionen erinnert an das Bild einer DNA: zwei innig miteinander verflochtene Traditionsstränge, die jedoch auch verschieden und eigensinnig bleiben.

Zugehörigkeit - *belonging*

Die Bindung an eine religiöse Gruppe spielt für die meisten ‚flexiblen Gläubigen‘ im Buch eine untergeordnete Rolle. Ihre religiösen und spirituellen Erfahrungen sind vor allem individuell geprägt. Glaubensgemeinschaften im traditionell kirchlichen Sinne kommen kaum zur Sprache. Bedeutet das, dass sie ‚Gläubige ohne Zugehörigkeit‘ sind?¹¹ Wenn ‚Zugehörigkeit‘ die Bindung an eine oder mehrere religiöse Institutionen bedeutet, eine Kirche, ein Tempel oder eine Moschee, dann müsste man die Frage mit ‚ja‘ beantworten. Von der Wiege bis zum Grab an

eine Glaubensgemeinschaft gebunden zu sein, das ist für diese ‚flexiblen Gläubigen‘ kein Ideal. Sie scheuen sich durchaus nicht, eine Kirche, Synagoge, Moschee oder einen Tempel zu besuchen, aber ihre religiöse Loyalität und Identität sind nicht länger *eindeutig*.

Diana Vernooij versteht sich als Teil der ökumenischen Basisgemeinde *De Duif* (die Taube) in Amsterdam. Dort fühlt sie sich mit ihrer mehrfachen religiösen Identität akzeptiert und zu Hause. Als buddhistisch-christliche Gläubige leitet sie mit anderen Kolleg*innen im Team die sonntäglichen Zusammenkünfte. Außerdem meditiert sie täglich gemeinsam mit Buddhisten aus anderen Ländern im Internet. Timo Bravo Rebolledo nennt sich Agnostiker, ist regelmäßig in Taizé zu finden und praktiziert Naturrituale mit Druiden. Er hat sich ihrer Gemeinschaft angeschlossen, weil sie Respekt vor seinen religiösen Teilidentitäten haben und er sie alle ausüben kann. Wie lange er dort bleiben wird, weiß er noch nicht. Auch für die anderen Befragten gilt, dass sie kleine ‚Wir‘ bilden, oftmals zeitlich begrenzt und ohne feste Verpflichtungen – flexibel eben.

Ob man im Fall einer mehrfachen religiösen Identität überhaupt von religiöser Zugehörigkeit sprechen sollte, ist umstritten.¹² Vor allem christliche Theolog*innen haben ihre Bedenken. Sie meinen, dass nur im monoreligiösen Rahmen die legitime Verwendung des Begriffs der Zugehörigkeit (*belonging*) möglich sei, und dabei die Verbundenheit mit der desbetreffenden religiösen Gemeinschaft, beispielsweise im Christentum, unlöslich zum Christsein dazugehört.

Was aber geschieht, wenn eine Person gar nicht bewusst mehrere Religionen wählt, sondern in sie hineingeboren wird und bireligiös aufwächst, wie das bei Rattan Hoeba als Kind aus einer gemischten Ehe der Fall ist? Liegen seine religiösen Wurzeln dann nicht in beiden religiösen Traditionen zugleich? Und wie ist die Zugehörigkeitsfrage bei Diana Vernooij zu beantworten? Sie wird von den Mitgliedern der christlichen Basisgemeinschaft *De Duif* als Leiterin ihrer liturgischen Feiern ebenso akzeptiert wie von den Mitgliedern ihrer buddhistischen Gruppe im virtuellen Netz. Steht es diesen ‚flexiblen Gläubigen‘ dann zu, sich Christen, Buddhisten, Druiden oder Hindus zu nennen, oder nicht? Wenn sie sich nicht voll und ganz einer religiösen Tradition und Identität verschreiben, sollte man dann nicht besser von Partizipation als von Zugehörigkeit sprechen, wie manche Theolog*innen meinen?¹³

Die katholische, belgisch-amerikanische Theologin Catherine Cornille, deren Buch *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* die Diskussion um multiple religiöse Identitäten ins Rollen brachte, schreibt in ihrer Einleitung zum Buch: „Religiöse Zugehörigkeit impliziert mehr als ein subjektives Gefühl der Sympathie oder die Befürwortung einer bestimmten Anzahl von Glaubensüberzeugungen und Praktiken. Es beinhaltet die Anerkennung der eigenen religiösen Identität durch die Tradition selbst und die Bereitschaft, sich den von dieser Tradition festgelegten Bedingungen für die Mitgliedschaft unterzuordnen.“¹⁴

Hiermit steht die Frage nach der Definitionsmacht im Raum. Wer hat das Recht, im Namen der ‚Tradition selbst‘ zu sprechen? Die Repräsentanten der Kirche(n), die theologisch Geschulten, die Gläubigen selbst? Kann mit dem Wissen um die Hete-

rogenität in den religiösen Traditionen überhaupt noch von *einer* Tradition gesprochen werden? Christliche Tradition und christliche Identität waren immer schon *mehrdeutig* und *hybride*. Bereits ihr Entstehen verdankt sie der synkretistischen Kombination von jüdischen, ägyptischen, griechischen Einflüssen und heidnischen Fruchtbarkeitskulten.

Christliche Identität ist keine fixierte, unveränderliche Größe in der Geschichte des Christentums. Sie war und ist ständig in Bewegung, immer im Prozess des Werdens.¹⁵ ‚Woran Du dein Herz hängst, das ist dein Gott‘, meinte Martin Luther, womit er die existenziell-individuelle Verortung christlicher Identität und Zugehörigkeit unterstreicht. Damit öffnete er nicht nur die Türen und Fenster der Kirche, um den Geist Gottes hereinzulassen, sondern auch die Herzen und Gedanken der individuellen Gläubigen für die Suche nach spirituellen Antworten auf das, was der lutherische Theologe Paul Tillich später als ‚das, was uns unbedingt angeht‘ bezeichnete. Dieser existenziell-emotionale Aspekt des ‚Sich-zu-Hause-Fühlens‘ darf in der Diskussion um die Frage der Zugehörigkeit zu einer oder mehreren Religionen nicht zugunsten ‚festgelegter Bedingungen der Mitgliedschaft‘ in den Hintergrund treten, wie Cornille es zu vertreten scheint. *Belonging* ist ein vielschichtiger Begriff, dessen Bedeutung ambig und flexibel ist und den komplexen Charakter der von Menschen empfundenen Verbundenheit zu einem sie übersteigenden Ganzen zum Ausdruck bringt, mono- und multireligiös.¹⁶

Rhizomatische Identitäten

Die in diesem Artikel beschriebenen ‚flexiblen Gläubigen‘ in den Niederlanden gestalten ihre religiöse Identität nicht länger durch Abgrenzung von anderen (nicht) religiösen Traditionen, sondern in Verbindung zu ihnen. Sie lassen das der gängigen dualistischen Identitätskonstruktion zugrunde liegende ‚Entweder-oder‘-Schema zugunsten einer ‚Sowohl-als-auch‘-Haltung hinter sich, die ihnen die Möglichkeit bietet, auch andere religiöse Traditionen und Weltanschauungen (oder Elemente daraus) zu ‚umarmen‘. Ist das Ziel eine neue Patchworkreligion? Ich glaube kaum, dass ihnen etwas an der Errichtung einer neuen religiösen Institution liegt, die die ‚Logik des Einen‘¹⁷ reproduziert. Eher streben sie danach, weltanschaulicher Vielfalt Raum zu geben. Spielerisch bewegt sich ihre religiöse Identität in einem Netz von Linien, die sich kreuzen, auseinanderstreben und wieder zusammenlaufen. Dynamik und Komplexität kennzeichnen diese Entwicklung religiöser Identität mit ihren konvergierenden Knotenpunkten, Überlappungen und Verzweigungen – gemeinsam in Vielheit, individuell in Verbindung, semipermeabel und hybride.

In unserer Forschung verwenden wir das Bild des Rhizoms, eines Wurzelgeflechts, um den Identifizierungsprozess der ‚flexiblen Gläubigen‘ zu beschreiben. Der französische Philosoph Gilles Deleuze und der Psychoanalytiker Félix Guattari entwarfen ein rhizomatisches Netzwerkmodell für ihre Weltansicht und für ein nichthierarchisch strukturiertes Wissen: ein System mit mehreren Wurzeln, das

keinen Anfang und kein Ende kennt und sich nicht aus Dichotomien heraus bestimmt, sondern aus Verbindung.¹⁸

Was bedeutet die Entwicklung hybrider religiöser Identitäten für die Theologie und Kirche in Europa? Wie weit können und dürfen christliche Theolog*innen sich auf einen rhizomatisch orientierten religiösen Identitätsdiskurs einlassen, der sich auf das Verbinden unterschiedlicher religiöser Traditionen richtet? Müssen Kirche und Theologie in den säkularisierten und gleichzeitig multireligiöser werdenden Ländern Europas nicht nur für den interreligiösen Dialog offenstehen, sondern auch für das Gespräch mit Vertreter*innen hybrider und transreligiöser Formen des Glaubens, um dem biblischen Anspruch vom Reich Gottes, vom guten Leben mit allen und allem, gerecht zu werden?

Oder anders gefragt: Kann es eine christliche Pilgertheologie des guten Lebens mit allen und allem geben, in der der prophetische Ruf von Deleuze und Guattari zu hören ist: „Mach Rhizome und keine Wurzeln! Sei nicht einer oder viele, sei Vielheit!“¹⁹

01 Eine ausführlichere Fassung dieses Beitrags erschien unter dem Titel „Flexible Believers in the Netherlands: A Paradigm Shift toward Transreligious Multiplicity“, in: *Open Theology* 3,1 (2017), 345–359.

02 C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009.

03 M. Crul, *Superdiversiteit. Een nieuwe visie op integratie*, Amsterdam 2013.

04 Vgl. S. Katz Miller, *Being Both: Embracing Two Religions in One Interfaith*, Boston 2013.

05 Vgl. R. Bernhard/P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

06 J. Berghuijs, *Multiple Religious Belonging in the Netherlands: An Empirical Approach to Hybrid Religiosity*, in: *Open Theology* 3,1 (2017), 19–37.

07 M. Kalsky/F. Pruijm, *Flexibel geloven. Zingeving voorbij de grenzen van religies*, Vught 2014. Siehe auch: Kalsky, *Flexible Believers in the Netherlands*, a.a.O.

08 Vgl. R. Drew, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, London 2011.

09 Kalsky/Prujm, *Flexibel geloven*, a.a.O., 113.

10 Ebd., 49.

11 Vgl. G. Davie, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, in: *Social Compass* 37,4 (1990), 455–469.

12 Vgl. G. D’Costa/R. Thompson (Hrsg.), *Buddhist-Christian Dual Belonging: Affirmations, Objections, Explorations*, Abingdon 2016.

13 Vgl. J. J. Thatamanil, *Eucharist Upstairs, Yoga Downstairs: On Multiple Religious Participation*, in: P. J. R. Rajakuma/J. P. Dayam (Hrsg.), *Many Yet One? Multiple*

Religious Belonging, Geneva 2016, 5–26.

14 C. Cornille, *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll/NY 2010, 3.

15 C. Keller, *On the Mystery: Discerning Divinity in Process*, Minneapolis/MN 2008, 27–43.

16 T. Lähdesmäki/T. Saresma/K. Hiltunen u. a., *Fluidity and Flexibility of “Belonging”: Uses of the Concept in Contemporary Research*, in: *Acta Sociologica* 59,3 (2016), 233–247.

17 Vgl. L. C. Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, Abingdon 2008.

18 G. Deleuze/F. Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992.

19 Dies., *Rhizom*, Berlin 1977.

Günter Eßer

Die Alt-Katholische Kirche. Katholisch und ökumenisch

Die Alt-Katholische Kirche¹ gehört zu den kleinen und wenig bekannten Konfessionen. Sie entstand aus dem Protest gegen die vom Ersten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dogmen des Universalprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes.² Unter der Führung des Theologen Ignaz von Döllinger (1799–1890) bildete sich ein Kreis von Katholiken, die diese Dogmen als neue Lehren ablehnten. Sie wollte am alten katholischen Glauben und an der Struktur der alten Kirche festhalten. Damit war der Name dieser Protestbewegung geboren: Alt-Katholiken.

In nur wenigen Jahren (1871–1874) schufen sie eine eigene Seelsorgestruktur, denn wegen der Ablehnung der neuen Dogmen wurden sie exkommuniziert. Am 4. Juni 1873 wurde der Breslauer Theologieprofessor Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) zum ersten alt-katholischen Bischof gewählt, im Herbst desselben Jahres mit der *Synodal- und Gemeindeordnung* (SGO) eine eigene Kirchenverfassung verabschiedet,³ die allen Kirchenmitgliedern eine „verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten“⁴ ermöglichte. 1889 entstand mit der *Utrechter Union* eine internationale alt-katholische Kirchengemeinschaft, die u. a. für die ökumenischen Beziehungen zu anderen Kirchen verantwortlich ist.⁵

Wir sind katholisch ...

Nach ihrer konfessionellen Identität gefragt, antworten Alt-Katholiken oft: „Wir sind katholisch und ökumenisch.“ Alt-Katholiken sind weder Anglikaner noch Protestanten, sondern Katholiken. Im *Münchener Kongressprogramm* von 1871 wurde dieses Selbstverständnis betont und nie in Frage gestellt: „Im Bewusstsein unserer religiösen Pflichten halten wir fest an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Kultus.“⁶ Zu diesem Verständnis von Katholizität gehört auch das Festhalten am Bischofsamt in apostolischer Tradition, wobei jeder Versuch verworfen wird, „die Bischöfe aus der unmittelbaren und

Dr. theol. Günter Eßer
 (g.esser@uni-bonn.de),
 geb. 1949 in Köln, Prof.
 em. für Alt-Katholi-
 sche Theologie und
 Geschichte an der
 Universität Bonn.
 Anschrift: Hochkreuz-
 allee 87, D-53175 Bonn.
 Veröffentlichung u. a.:
 Die Alt-Katholischen
 Kirchen (Die Kirchen
 der Gegenwart Bd. 5),
 Göttingen 2016.

selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen.“⁷ Die Dogmen von 1870, die dem Papst universale Rechte über die ganze Kirche einräumen, werden als Bruch mit der alten Verfassung der Kirche verstanden und deshalb abgelehnt.

Die Bischöfe haben nach alt-katholischer Auffassung *in erster Linie* die Aufgabe, „der Bewahrung der Katholizität der Kirche in der Einheit der Glaubensüberlieferung zu dienen, bei sich aufdrängenden neuen Fragen Stellung zu nehmen und im Hinblick auf die Beziehungen mit anderen Kirchen Beschlüsse zu fassen.“⁸ Diese Aufgabe nehmen sie aber stets eingebunden in die synodale Struktur ihrer Kirchen (Bistümer) wahr, d. h. sie teilen die Verantwortung „mit den übrigen Teilhabern am apostolischen Amt (Presbyterkollegium, Diakonat)“ und mit den Kirchenmitgliedern⁹, die durch die Synode repräsentiert werden. Alt-Katholiken sprechen von einer *Bischöflich-Synodalen Kirchenstruktur*. Nach diesem Verständnis ist kein Platz für einen ‚Oberbischof‘, der durch den Universalprimat dogmatisch legitimiert ist.

Das bedeutet freilich nicht, dass der Primat des Papstes grundsätzlich abgelehnt wird. Er wird anerkannt, „wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Konzilien in der alten und ungeteilten christlichen Kirche“¹⁰ bezeugt ist.¹¹ Wie dies konkret verwirklicht werden könnte, zeigt ein Denkmodell, das im Laufe des Dialogs der Jahre 2005 bis 2009 entwickelt wurde und seither intensiv, aber auch kontrovers diskutiert wird.¹² Alt-Katholiken sagen: „Unser Standpunkt bleibt der katholische Standpunkt.“¹³ Deshalb ist es nur folgerichtig, dass *Kirche und Kirchengemeinschaft* die seit 1870 bestehende Trennung als *innerkatholisches Problem* bezeichnet.¹⁴

Aber wie verstehen Alt-Katholiken ihre Katholizität? Sie sagen, eine Kirche ist katholisch, wenn sie das universale Heilshandeln Gottes in Jesus Christus sichtbar macht und die „Christusfülle ‚an allen Orten‘“¹⁵ lebt. Kirche ist deshalb immer Werkzeug des Evangeliums, so wie es im Johannes-Evangelium formuliert ist: „Ich will, dass sie [d. h. die Menschen] das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Dabei ist nicht die Größe einer Konfession oder Gemeinde entscheidend, sondern die Ernsthaftigkeit, mit der ihre Mitglieder versuchen, ihre Berufung der Christusnachfolge zu leben. Das gilt auch für Alt-Katholiken.

... und ökumenisch

Zur alt-katholischen Identität gehört wesentlich auch das ökumenische Engagement. Zu einer Zeit, als die ökumenische Bewegung noch ganz am Anfang stand, wurden die Alt-Katholiken aufgefordert, sich für die Einheit der Kirche einzusetzen. Dafür war ein Dreischritt vorgesehen: zunächst Gespräche mit der Orthodoxie, danach mit den Anglikanern und Vertretern der Episkopalkirche in den USA und schließlich auch mit Protestanten.¹⁶ Dabei sollte jede Polemik gegenüber den anderen Konfessionen vermieden, im Gegenteil, das Verständnis für die Christ*innen anderer Konfessionen geweckt werden.¹⁷

Erste Frucht dieser Bemühungen waren die beiden *Bonner Unionskonferenzen* 1874 und 1875, die unter der Leitung Döllingers stattfanden. Er wollte durch unmittelbare, persönliche Gespräche zwischen Theologen den Dialog voranbringen. Ihm ging es

um eine kirchliche Gemeinschaft aufgrund der „*unitas in necessariis*, mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen Bekenntnisses gehöri- gen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Kirchen.“¹⁸ Es gelang auch, Einigung in den meisten strittigen Fragen zu erreichen. Allerdings wurden die Ergebnisse¹⁹ von den Kirchenleitungen nicht rezipiert. So verzichtete Döllinger auf die Fortsetzung der Konferenzen. Dies hinderte die alt-katholischen Theologen nicht daran, den Dialog mit Anglikanern und Orthodoxen aufzunehmen, der ab 1889 von der *Utrechter Union* fortgeführt wurde.

Mit dem *Bonn Agreement*²⁰ konnte 1931 volle Kirchengemeinschaft mit der Kirche von England festgestellt werden, inzwischen übertragen auf die ganze *Anglican Communion*. Wohl entscheidend für den Erfolg dieser Übereinkunft war ihr nur drei Punkte umfassender Text, der u. a. festhielt, dass von den beiden Kirchen nicht „die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der anderen eigentümlich ist“, verlangt werde, sondern „dass jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.“²¹ Über das, was das „Wesentliche des christlichen Glaubens“ ist, lässt sich sicher trefflich streiten. Andererseits ermöglicht eine solche offen gefasste Formulierung auch eine Weiterentwicklung beider Partner. Jedenfalls ist die Gemeinschaft von Alt-Katholiken und Anglikanern lebendig und wird intensiv gepflegt.

Das Gespräch mit den Orthodoxen gestaltete sich dagegen schwieriger. Besonders die enger werdenden Kontakte zu den Anglikanern sahen viele orthodoxe Dialogpartner kritisch. Sie befürchteten eine Aufweichung des katholischen Glaubensfundaments bei den Alt-Katholiken. Dennoch konnte eine bilaterale Dialogkommission in den Jahren 1973 bis 1987 Texte erarbeiten, die in den wesentlichen theologischen Fragen Übereinstimmung in der Lehre konstatierten.²² Leider wurden diese Texte von orthodoxer Seite nie rezipiert und andere Probleme, wie die Einführung der Frauenordination, erschwerten den weiteren Dialog. Aber der Gesprächsfaden ist nie abgerissen. Auf Initiative des Patriarchen von Konstantinopel und des Erzbischofs von Utrecht wurde 2004 eine Arbeitsgruppe zur theologischen Reflexion und zum Austausch ins Leben gerufen.

Seit der Trennung der Alt-Katholiken von der römisch-katholischen Kirche gab es zunächst keine ökumenischen Kontakte. Dies änderte sich erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, an dem auch alt-katholische Beobachter teilnahmen.²³ Eine im Jubiläumsjahr 2000 anvisierte und schließlich vom Päpstlichen Einheitsrat und der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) eingesetzte Kommission kam in den Jahren 2004 bis 2009 zu Gesprächen zusammen. Sie legte mit ihrem Bericht *Kirche und Kirchengemeinschaft* ein wichtiges Dokument zum Verhältnis beider Kirchen vor. Sowohl Gemeinsames als auch Trennendes konnte deutlich herausgearbeitet werden. Formulierte „noch offene Fragen“ machten freilich deutlich, dass der Dialog längst nicht abgeschlossen war. So vereinbarten beide Seiten eine Fortsetzung der Gespräche, die in den Jahren 2012 bis 2016 stattfanden. Auch hier legte die Kommission einen Bericht vor, der die Diskussionen zusammenfasste.²⁴ Es gilt abzuwarten, ob das Gespräch weitergeführt wird, denn trotz Annäherung bleiben weiterhin scheinbar unüberbrückbare Hindernisse,

wie z. B. die Einführung der Frauenordination in den meisten alt-katholischen Kirchen.

Zu einem Dialog mit Vertretern protestantischer Kirchen ist es seitens der Utrechter Union über viele Jahrzehnte nie gekommen. Es gab nur einzelne nationale Dialoge wie in Deutschland, wo 1985 eine *Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie* zwischen der EKD und dem alt-katholischen Bistum abgeschlossen werden konnte. Inzwischen wird weiter intensiv darüber nachgedacht, inwieweit eine Kirchengemeinschaft trotz Unterschiede in der Ekklesiologie und im Amtsverständnis möglich sein kann.

Der Dialog der Utrechter Union mit der Kirche von Schweden mag hier vielleicht wichtige Impulse geben. Dieser Dialog war nötig geworden, nachdem mit dem *Porvoo Common Statement* von 1992 volle Kirchengemeinschaft zwischen den anglikanischen Kirchen von Großbritannien und Irland und den lutherischen Kirchen Skandinaviens und des Baltikums festgestellt worden war.²⁵ Für die Alt-Katholiken, die durch das *Bonn Agreement* ebenfalls in voller Kirchengemeinschaft mit den Anglikanern stehen, stellte sich die Frage nach ökumenischen Konsequenzen. So kam es zu ersten Gesprächen mit der Kirche von Schweden. Eine 2005 eingesetzte bilaterale Dialogkommission legte 2013 ihren Bericht *Uppsala und Utrecht auf dem Weg zu kirchlicher Gemeinschaft* vor und empfahl darin beiden Kirchen die Aufnahme voller Kirchengemeinschaft.²⁶ Diese wurde am 23. November 2016 im Dom von Uppsala feierlich besiegelt.²⁷

Ökumenisch heißt auch: Bereitschaft zu Reformen

Bei der Diskussion über die Einsetzung einer Ökumene-Diskussion durch den Kölner Kongress 1872 wurde als unverzichtbar betont, dass sich jede Konfession selbst als reformbedürftig und vervollkommnungsfähig erkennen müsse.²⁸ D. h. ein echter Dialog ist nur möglich, wenn beide Gesprächspartner sich als Teil der *ecclesia semper reformanda* verstehen und bereit sind, sich Reformen zu öffnen. Im ökumenischen Dialog sollte es also stets um ein Gespräch auf Augenhöhe gehen, bei dem auch die eigene kirchliche Entwicklung kritisch überprüft und notfalls korrigiert werden muss. Das setzt die Bereitschaft zu Reformen voraus.

Die alt-katholische Kirche hat den Auftrag zu Reformen von Anfang an sehr ernst genommen.²⁹ Die Aufhebung des Pflichtzölibats (1878), die Einladung von Christ*innen zum Empfang der Eucharistie, die nicht zur eigenen Kirche gehören (1985), die Öffnung des dreigliedrigen ordinierten Amtes für Frauen (ab 1996) sind nur drei Beispiele. Manche dieser Entscheidungen wurden von einigen Dialogpartnern kritisch hinterfragt und dabei sogar die Fortsetzung des Dialogs infrage gestellt. Aber wenn eine Kirche nach intensivem Ringen erkannt hat, dass die Zeit auch für umstrittene Reformen reif ist, dann darf sie nicht davor zurückschrecken.

Ausblick

Ein alt-katholischer Theologe wurde einmal gefragt, wie lange wohl seine kleine Kirche noch bestehen würde? Die verblüffende Antwort: Solange wir im ökumenischen Kontext noch gebraucht werden. Gebraucht als eine Kirche, die Katholizität von ihrer Berufung her versteht und sich müht, die Fülle des Christusgeschehens in ihrem Leben zu verwirklichen, und die versucht, dies mit Blick auf die Tradition der alten Kirche zu tun. Der Blick auf die Tradition der alten Kirche ist dabei aber alles andere als starrer Traditionalismus. Tradition ist etwas Lebendiges. Denn es geht stets darum, das Evangelium so zu leben und zu verkünden, dass die Menschen die Frohe Botschaft auch verstehen können. Wenn dies bedeutet, sich dem *Zeitgeist* zu öffnen, dann ist das kein Fehler. Denn der Geist Gottes spricht zu jeder Zeit. Es geht schlicht um das Leben, das die Kirche den Menschen zu bringen hat. Dazu muss sie manchmal Abschied nehmen von lieb gewonnenen alten Formen und Gebräuchen. Denn der Geist Gottes zieht die Kirche in die Zukunft. Ihr sich nicht zu öffnen, wäre eine Sünde.

01 Im Unterschied zu historischen Dokumenten und Texten der Utrechter Union wird in Deutschland die offizielle Konfessionsbezeichnung mit Bindestrich geschrieben: Alt-Katholisch.

02 Text der beiden Papstdogmen, vgl. DH 3050-3075.

03 Text der 1873 verabschiedeten SGO, vgl. F. von Schulte, *Der Alt-katholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*, 2. Neuaufl. der Ausg. Gießen 1882, Aalen 2002, 46-55.

04 Münchner Kongressprogramm III, vgl. C. Eßer, *Die Alt-Katholischen Kirchen* (Die Kirchen der Gegenwart Bd. 5), Göttingen 2016, 118.

05 Zur Utrechter Union vgl. ebd., 78-91.

06 Münchner Kongressprogramm I, vgl. ebd., 117.

07 Ebd., 117f.

08 Statut der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz (IBK), Punkt 4 (Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift Bd. 91), Bern 2001, 14. – Die IBK ist das einzige Entscheidungsorgan der 1889 entstandenen Utrechter Union.

09 Erster Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Alt-katholischen Dialogkommission, Paderborn 2009, 21, erweiterte u. korrigierte Neuausg., Kirche und Kirchengemeinschaft, Paderborn 2017 [=KuKg].

10 Münchner Kongressprogramm IIb, vgl. Eßer, *Die Alt-Katholischen Kirchen*, a.a.O., 118.

11 Hier wird Bezug genommen auf die große Kirchenspaltung zwischen Ost- und Westkirche seit 1054.

12 KuKg, Erster Bericht, 6.4: „Alt-katholische Vorstellungen zur Gestalt einer möglichen Kirchengemeinschaft“ (83-89), a.a.O., 47-49.

13 Verhandlungen des zweiten (Alt-)Katholiken-Congresses zu Köln, Köln 1872, 8.

14 Vgl. KuKg, Präambel (2), a.a.O., 17.

15 U. Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen* (Die Kirchen der Welt Bd. 3), Frankfurt/M 1978, 263.

16 Münchner Kongressprogramm III, vgl. Eßer, *Die Alt-Katholischen Kirchen*, a.a.O., 118f.

17 Verhandlungen des zweiten (Alt-)Katholiken-Congresses zu Köln, Beschluss II, a.a.O., XI-XII.

18 Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, hrsg. v. H. Reusch, Neudruck der Ausg. in zwei Bde. von 1874 und 1875, Bonn 2002, 8.

19 Angenommene Thesen der Unionskonferenz 1874, vgl. Eßer, *Die Alt-Katholischen Kirchen*, a.a.O., 120-123.

20 Text des Bonn Agreements, vgl. ebd., 125.

21 Alle Zitate in diesem Satz Bonn Agreement, Punkt 3.

22 Vgl. Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung, hrsg v. U. von Arx, Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 79,4 (1989).

23 Vgl. A. Hensmann-Eßer, „Abenteurer in Rom“. Texte aus dem Nachlass Werner Küppers im Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus A Bd. 3), Bonn 2017.

24 Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Alt-katholischen Dialogkommission 2009 und 2016, Paderborn 2017.

25 Das Porvoo-Dokument als Anregung zu altkatholischer Selbstreflexion, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 90 (2000), 1-49.

26 Dieses Dokumentes ist abrufbar unter www.utrechter-union.org/fman/256.pdf [Aufruf: 11.3.2019].

27 Einen ökumenischen Dialog führt die Utrechter Union auch mit

der Kirche der Mariaviten in Polen und der Mar-Thoma-Kirche in Indien.

28 Verhandlungen des zweiten (Alt-)Katholiken-Congresses zu Köln, a.a.O., 78f.

29 Im Münchner Kongressprogramm war schon festgehalten worden, dass ohne die Bereitschaft

zu Reformen eine Einheit der Kirche nicht zu erreichen sei. Vgl. Eßer, Die Alt-Katholischen Kirchen, a.a.O., 118.

Gudrun Hentges/ Hans-Wolfgang Platzer

Europäische Identität und Identitätspolitik von rechts

Mit dem Voranschreiten der europäischen Integration in den vergangenen Dekaden und den damit verbundenen ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Europäisierungsprozessen wurde die Frage nach einer europäischen Identität zu einem Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung, weil kollektive Identitätsbildungen durch die hinzutretende Bezugsgröße ‚Europa‘ weiter pluralisiert werden und „auch der transnationale öffentliche Raum [...] mittlerweile gleichsam als eine Art Großlaboratorium für kollektive Bewusstseinsbildung [fungiert], deren Richtung und Ausprägungen derzeit noch nicht absehbar sind.“¹ Viele Fragen nach den Voraussetzungen, Entstehungsbedingungen, Notwendigkeiten, Ausprägungen und Wirkungsrichtungen einer europäischen Identität bzw. einer Identität der Europäischen Union sind wissenschaftlich noch nicht hinreichend geklärt. Dennoch lassen sich auf der Basis vorliegender quantitativ-empirischer wie auch diskursanalytischer Untersuchungen einige für unseren Debattenbeitrag relevante Eckpunkte skizzieren.²

Europäische Identitätsbildung

In der sozialen Konstruktion einer europäischen Identität spielen nationale Kontexte und national gefilterte Erfahrungen eine zentrale Rolle. Ein generelles, EU-weites Muster der Beziehungen zwischen nationalen und EU-bezogenen Identifikationen und Einstellungen gibt es nicht. Nationale Identifikationsgrade mit der EU variieren entlang der Zeitachse, wie auch nach Ländern. Während die Mehrheit der EU-Bürger*innen an der diskursiven Konstruktion europäischer Identitätsmuster nur schwach beteiligt ist, spie-

Dr. phil. Gudrun Hentges (ghentges@uni-koeln.de), geb. 1964 in Wittlich, Prof. für Politikwissenschaft an der Universität Köln. Anschrift: Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln. Veröffentlichung u. a.: (mit Ch. Butterwegge/G. Wiegel) Rechtspopulisten im Parlament. Polemik, Agitation und Propaganda der AfD, Frankfurt/M. 2018.

Dr. rer. pol. Hans-Wolfgang Platzer (hans.w.platzer@sk.hs-fulda.de), geb. 1953 in Böblingen, Prof. em. für Politikwissenschaft an der Hochschule Fulda. Anschrift: Stauffenbergstr. 38, D-72074 Tübingen. Veröffentlichung u. a.: (mit G. Hentges/K. Nottbohm [Hrsg.]), Europäische Identität in der Krise? Europäische Identitätsforschung und Rechtspopulismusforschung im Dialog, Wiesbaden 2017.

len nationale Eliten eine entscheidende Rolle. Die Langzeiterhebungen des Eurobarometers der EU-Kommission fördern bei der Frage „ich fühle mich meiner Region, meinem Land, der EU in folgender Weise verbunden“ eine multiple oder Mehr-Ebenen-Identität zutage. Demzufolge fühlt sich ein vergleichsweise hoher und zugleich relativ stabil bleibender Anteil der Bevölkerung nicht nur als Angehöriger seiner Region oder seines Landes, sondern zugleich auch als Europäer*in bzw. EU-Bürger*in.

Quer zu den nationalen Einflüssen steht die soziale Stratifikation: „Gebildete und Wohlhabende identifizieren sich EU-weit und unabhängig von der nationalen Zugehörigkeit stärker mit der EU als weniger Gebildete und ärmere Personen.“³ Dieses sozi-demografische Grundmuster kollektiver europäischer Identitätsbildung findet beispielsweise in den Ergebnissen des britischen EU-Referendums einen signifikanten Niederschlag. Fragt man nach den Ausprägungen und Zusammenhängen von „civic“ und „cultural European identity“⁴, so spielen – über längere Zeiträume hinweg betrachtet – bei den für die EU relevanten Identitätskonstruktionen vor allem politisch-rationale Bezüge eine gewichtige Rolle, die neben demokratischen Werten eng an ein utilitaristisches Integrationsverständnis (die EU als erfolgreicher und ‚nützlicher‘ Problemlösungsverband) gekoppelt sind. Emotionale oder kulturelle Fundierungen – etwa durch gemeinsam geteilte historische Narrative – sind hingegen schwächer ausgeprägt.

Macrons Pro-Europa-Kurs

Wendet man sich aktuellen Auseinandersetzungen um eine europäische Identität zu, so verdient die vom französischen Staatspräsidenten Emmanuel Macron in einer Serie von „Europa-Reden“⁵ vorangetriebene Sicht auf die Identität der EU aus einer Reihe von Gründen besondere Beachtung. Im Zuge des Krisengeschehens der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart (Finanzmarktkrise, Migrationsproblematik, Brexit etc.) gewinnt die Frage, wie sich im EU-Integrationsverbund kollektive Identitäten entwickeln, an Brisanz, weil im politischen Ringen um die Reform und Weiterentwicklung der EU rechtspopulistische und rechtsextreme Kräfte und europafeindliche Strömungen an Gewicht gewinnen.⁶

Vor dem Hintergrund dieser integrationspolitischen Auseinandersetzungen, die auch identitätspolitische Auseinandersetzungen sind, markiert Macron gleichsam den einen Pol einer europäischen Identitätskonstruktion: Die Europäische Union baut für Macron auf gemeinsamen kulturellen und zivilisatorischen Grundlagen auf, die in einem Tonfall beschrieben werden („das Europa der Zirkel, der Zeitschriften, der Reisenden, der Bibliotheken und der Ideen“), der an essentialistische Vorstellungen kollektiver Identität erinnert. Des Weiteren bilden die in der EU zusammengeschlossenen Staaten und Völker für Macron eine „historische Schicksalsgemeinschaft“ und zugleich eine politische Einheit, die auf gemeinsamen Werten basiert, wobei er die Werte „Freiheit, Demokratie und sozialer Ausgleich“ besonders hervorhebt. Das bedeutet, dass die europäische Identität „nicht

ausschließlich über ein gemeinsames ‚Anderes‘ oder ein gemeinsames Feindbild konstruiert wird, sondern [...] über den Versuch der Definition dessen, was die EuropäerInnen eigentlich im Kern gemeinsam haben, sowohl politisch als auch kulturell.“⁷

Indem Macron die staatliche Souveränität nicht nur auf der nationalen, sondern auch auf der europäischen Ebene verortet und der EU-Ebene eine eigene Legitimität zuschreibt, vollzieht er zugleich gegenüber seinen Vorgängern und bisherigen Traditionslinien des französischen Europadiskurses einen Paradigmenwechsel. Diese europäische Identitätskonstruktion ist nicht zuletzt anschlussfähig an proeuropäische Diskurstraditionen und Identitätsvorstellungen in Deutschland. Gleichzeitig wendet sie sich entschieden gegen eine national-populistische und zugleich ethnisch-kulturell, ja teils rassistisch akzentuierte Identitätspolitik, die europaweit um sich greift und die in Polen und Ungarn mittlerweile das Regierungshandeln prägt. Die an diesem Gegenpol der aktuellen identitätspolitischen Auseinandersetzungen vertretenen Konzeptionen kollektiver Identität durch rechtspopulistische Kräfte und die neue Rechte in Europa stellen sich wie folgt dar.

Neue Rechte und ‚Identitäre Bewegung‘

Ungeachtet des Vertrags über die Europäische Union (Art. 2) aus dem Jahre 1992 entwickelten sich innerhalb der EU-Mitgliedstaaten politische Strömungen und Organisationen, die der „Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit [...], Wahrung der Menschenrechte“ und Wahrung der Rechte von Minderheiten ebenso eine Absage erteilen wie dem Pluralismus, der Nichtdiskriminierung, der Toleranz, der Gerechtigkeit, der Solidarität oder etwa der Gleichheit von Frauen und Männern. Seit einigen Jahren kandidieren Rechtsaußenparteien erfolgreich bei den nationalen Wahlen und sind derzeit in fast allen nationalen Parlamenten vertreten, so in Polen (37,6%), Österreich (26,0%) Slowenien (24,9%), Dänemark (21,1%), Belgien (20,3%), Ungarn (Jobbik: 19,1% und Fidesz: 48,5%), Finnland (17,7%), Schweden (17,5%), Italien (17,4%), Lettland (16,6%), Frankreich (13,2%), Niederlande (13,1%), Deutschland (12,6%), Tschechien (10,6%), Bulgarien (9,1%), Griechenland (7%) und der Slowakei (8%).

Diese Formierungen, die sich im politischen Spektrum am rechten Rand verorten lassen, sind keineswegs homogen. Im Gegenteil: Sie zeichnen sich durch eine große Heterogenität aus – hinsichtlich der ideologischen Bezüge, der historischen Referenzen und der historischen Vordenker. Unter dem Dach der extremen Rechten finden sich wiederum verschiedene Spielarten: einerseits jene Strömungen, die dem Gedanken der europäischen Identität eine Absage erteilen und für Renationalisierung eintreten (zusammengeschlossen in den Fraktionen ‚Europa der Nationen und der Freiheit‘, ‚Europa der Freiheit und der direkten Demokratie‘, ‚Europäische Konservative und Reformier‘), andererseits jene Strömungen, die sich vehement auf das gemeinsame europäische Erbe beziehen, daraus eine europäi-

sche Orientierung ableiten, zugleich jedoch Regionalismus und Nationalismus stark machen wollen, prominent vertreten durch die ‚Identitäre Bewegung‘ (hier-nach: IB), die erst seit 2012/13 auch in Deutschland existiert und wahrgenommen wird.⁸ ‚Europäische Identität‘ im Sinne der IB steht nicht in Zusammenhang mit der Europäischen Menschenrechtskonvention, mit der Forderung nach Solidarität in Europa, mit der Vorstellung eines sozialen Europas oder mit der Freizügigkeit innerhalb Europas. Vielmehr beziehen sich jene Aktivist*innen, die sich im Umfeld der IB für ein Europa stark machen, auf das (vermeintlich) abendländische Erbe und historische Narrative.

Die beiden zentralen Narrative der IB sind erstens der Bezug auf den Kampf der Spartaner gegen die Perser (Schlacht bei den Thermopylen) und zweitens die Referenz auf den Beitrag Karl Martells, dem zugeschrieben wird, dass er im Jahre 732 bei der Schlacht um Tours und Poitiers die Mauren zurückgedrängt und damit das Abendland vor den Invasoren gerettet habe. In beiden Narrativen geht es also darum, dass die IB, ausgehend von historischen Ereignissen, eine Mythenbildung betreibt, um ein Europa und einen Europäer zu konstruieren, der sich im Kampf gegen die Perser oder Nordafrikaner – und damit gegen den Islam – behaupten musste, um seine Freiheit zu verteidigen. Somit entsteht ein WIR, das tapfer und freiheitsliebend und dazu bereit ist, das eigene Leben um der Freiheit willen zu opfern. Symbole wie das Lambda (der 11. Buchstabe des griechischen Alphabets), das angeblich auf den Schildern der Spartaner zu sehen war, oder die Jahreszahl 732 (Schlacht von Tours und Poitiers), die als wiederkehrender Zahlencode auf Transparenten oder auf der Kleidung der Aktivist*innen der IB zu finden ist, sind Teil einer Bildsprache, die durchzogen ist von popkulturellen Elementen.

Kampfansage an die heterogene Gesellschaft

Diesem solchermaßen konstruierten christlichen WIR der Europäer werden die ANDEREN Muslime entgegengestellt – seien es die kämpfenden Perser, die einfal-lenden Mauren oder die Flüchtlinge, denen unterstellt wird, dass sie Europa er-obern wollen. Diese drei Narrative des Kampfes ‚Orient gegen Okzident‘ erzählen alle die unendliche Geschichte der ständigen Bedrohung Europas durch die muslimischen ‚Barbaren‘, eine Bedrohung, der mit einer ‚Reconquista‘ begegnet werden müsse. Im Sinne der Konstruktion eines WIR heißt es auf der Webseite der IB unter „Zukunft Europa“: „Die Begriffe ‚Zukunft‘ und ‚Europa‘ sind Triebfedern unseres täglichen Handelns. Wir sind die Generation, die sich nicht nur mit ihrem Schick-sal arrangiert, sondern es gestaltet. Wir setzen Taten und eine patriotische Hoff-nung für die Jugend, die noch ein Bewusstsein für ihre eigene Identität, Kultur und Tradition hat. Wir stellen uns in die erste Reihe und bilden die Phalanx, um die jahrtausendealte Völkerfamilie Europas zu erhalten und geschichtlich fortzusetzen.“⁹

Auch wenn diese Erklärung auf den ersten Blick harmlos erscheinen mag – es geht ja zunächst „nur“ um Identität, Kultur und Tradition –, so bedarf es eines zweiten

Blicks, um die Weltbilder und Kampfansagen zu erkennen, die von der IB propagiert werden. Der IB geht es nicht nur um eine vermeintliche Verteidigung Europas – bezeichnenderweise firmierte eine IB-Kampagne im Sommer 2017, die gegen die zivile Seenotrettung von Flüchtlingen gerichtet war, unter dem Motto ‚Defend Europe‘ –, vielmehr geht es ihr um nichts Geringeres als um eine ‚Reconquista‘ des europäischen Kontinents.¹⁰ Im Sinne einer Täter-Opfer-Umkehr inszenieren sich die identitären Aktivist*innen als Opfer einer Politik der Entkolonialisierung, die dazu führte, dass die ehemals kolonial unterworfenen Völker nun in die alten Kolonialländer migrieren, um hier Rache zu üben. Die Rache der kolonial Unterworfenen besteht laut Renaud Camus darin, dass sie mittels ihrer Reproduktionsquote Europa bevölkern und nach und nach unterwandern werden. Solche Verschwörungsfantasien finden sich in dem Buch *Revolte gegen den Großen Austausch* (Renaud Camus), das als ‚Bibel‘ der Identitären gehandelt wird.

Kein Zweifel besteht darin, dass die identitären Aktivist*innen diesen Kampf um Europa gewaltsam austragen wollen. So veröffentlichten sie eine „Kriegserklärung“, in der es heißt: „Wir sind Génération Identitaire. Wir sind die Generation, die man tötet, weil sie die falsche Person ansieht, weil man eine Zigarette verweigert oder dafür eine Gesinnung zu haben, die jemandem nicht gefällt. Wir sind die Generation der ethnischen Spaltung, des totalen Scheiterns des Zusammenlebens und der erzwungenen Mischung der Rassen. Wir sind die doppelt bestrafte Generation: Dazu verdammt in ein Sozialsystem einzuzahlen, das so großzügig zu Fremden ist, dass es für die eigenen Leute nicht mehr reicht. Unsere Generation ist das Opfer der 68er, die sich selbst befreien wollten von Tradition, von Wissen und autoritärer Erziehung. Aber sie haben es nur geschafft sich von ihrer Verantwortung zu befreien. Wir lehnen unsere Geschichtsbücher ab, um unsere Erinnerung wiederzugewinnen. Wir glauben nicht mehr, dass ‚Khader‘ unser Bruder sein kann, wir haben aufgehört, an ein ‚globales Dorf‘ und die ‚Familie aller Menschen‘ zu glauben. Wir haben entdeckt, dass wir Wurzeln und Vorfahren und darum auch eine Zukunft haben. Unser Erbe ist unser Land, unser Blut, unsere Identität. Wir sind die Erben unserer eigenen Zukunft. Wir haben den Fernseher ausgeschaltet, um auf die Straße zu gehen. Wir haben unsere Botschaft auf die Wände geschrieben. Haben sie in unsere Lautsprecher gerufen: ‚Jugend an die Macht‘ und haben unsere Lambda-Flaggen gehisst. Das Lambda, gemalt auf die stolzen Schilder der Spartaner, ist unser Symbol. Versteht ihr das nicht? Wir werden nicht zurückweichen, wir werden nicht nachgeben! Wir haben die Schnauze voll von eurer Feigheit. Ihr seid aus den Jahren des Nachkriegswohlstands, üppiger Pensionen, von SOS Rassismus und ‚Multi-kulti‘, sexueller Befreiung und einem Sack Reis von Bernard Kouchner. Wir erleben 25% Arbeitslosigkeit, Sozialschuld, Kollaps von Multikulti und eine Explosion des gegen Weiße gerichteten Rassismus. Wir sind zerbrochene Familien und junge französische Soldaten, die in Afghanistan sterben. Ihr kriegt uns nicht mit einem Kondolenzbuch, einem vom Staat bezahlten Drecksjob und einem Schulterklopfen. Wir brauchen eure Jugendpolitik nicht. Jugend ist unsere Politik. Glaubt nicht, dies ist nur ein Manifest. Es ist eine Kriegserklärung. Ihr seid von gestern, wir sind von morgen. Wir sind Génération Identitaire.“¹¹

Sie wenden sich also gegen heterogene Gesellschaften, gegen bikulturelle Partnerschaften (in ihren Augen „Rassenmischung“), prangern an, dass das Sozialsystem zu großzügig gegenüber Fremden sei, so dass die autochthone Bevölkerung nicht mehr versorgt werden könne, sie wenden sich gegen die Errungenschaften der 68er Bewegung, gegen eine Vergangenheits- und Erinnerungspolitik, gegen universalistische Vorstellungen, plädieren für einen Rückbezug auf die Prinzipien der Abstammung und des Blutes und demnach für das ‚ius sanguinis‘ und verteufeln die Medien als ‚Lügenpresse‘. Angeprangert wird die extrem hohe Arbeitslosigkeit und im Sinne einer Täter-Opfer-Umkehr wird ein Rassismus gegen Weiße behauptet. In diesem Sinne ruft die ‚Kriegserklärung‘ die ‚Jugend Europas‘ dazu auf, auf die Straßen zu gehen und sich Europa zurückzuerobern. Da deutlich gemacht wird, dies sei kein Manifest, sondern eine Kriegserklärung, kann an der Gewaltbereitschaft kein Zweifel bestehen.

Identitäre Netzwerke in Deutschland

Nun könnte man sich auf den Standpunkt stellen, dass es sich bei der IB lediglich um ein virtuelles Phänomen handelt, das in erster Linie durch das virale Video ‚Kriegserklärung‘ bekannt wurde.¹² Jedoch hat sich vor dem Hintergrund der aktuellen Entwicklungen (Wirtschafts- und Finanzkrise, sozioökonomische Folgen, Repräsentationskrise, Suche nach kultureller Anerkennung) eine Metamorphose der Identitären vollzogen: Aus einem zunächst virtuellen Phänomen wurde eine Protestbewegung, die nicht nur in Frankreich, Österreich, Italien und Tschechien, sondern auch in Deutschland präsent ist.

Während die IB in Frankreich darum bemüht ist, sich von Marine Le Pen abzugrenzen, entwickelt sich in Deutschland derzeit ein identitäres Netzwerk, in das neben dem Institut für Staatspolitik (Götz Kubitschek) die Zeitschriften ‚Sezession‘ und ‚Blaue Narzisse‘, die rechte Bürgerbewegung Pegida und auch die AfD eingebunden ist.¹³ Auch wenn Letztere im Juni 2016 einen Unvereinbarkeitsbeschluss mit den Identitären beschlossen hat, hindert dies die jeweiligen politischen Akteure nicht an einer Kooperation.¹⁴ So unterhält z. B. der AfD-Landtagsabgeordnete in Sachsen-Anhalt, Hans-Thomas Tillschneider, seit September 2017 ein zweites Bundestagsbüro außerhalb seines Wahlkreises in dem identitären Hausprojekt ‚Kontrakultur Halle‘ in der Adam-Kuckhoff-Straße 16. Dort firmiert er als Untermieter des Projekts ‚Ein Prozent für unser Land‘, welches von dem rechtsextremen Verleger Philipp Stein geleitet wird, der zugleich Sprecher der Burschenschaft Germania Marburg ist. Über Crowdfunding-Kampagnen werden aus diesem Projekt auch die Identitären subventioniert.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass sich mit der IB, die dem Islam und den Muslimen den Kampf angesagt hat, eine Kraft außerhalb der Parlamente etablieren konnte, die nicht per se als antieuropäisch zu kategorisieren ist. Das von ihr vertretene Europa-Konzept ist vielmehr ein ethnopluralistisches Europa, das in der Tradition der nationalrevolutionären Kräfte steht.

Umkämpfte europäische Identität

In einem Europa multipler Krisen wird europäische Identität nicht zuletzt durch die Art und Weise beeinflusst, wie in den öffentlichen Räumen – je national und transnational – die historischen Errungenschaften und politischen Defizite der EU und die Ursachen und Folgen von Krisen kommuniziert werden. Da sich mit den Krisendiskursen die (Selbst)Beschreibungen des EU-Systems und – damit zusammenhängend – die Identifikationsmuster mit der EU und der Legitimitäts-glaube verändern, ist nur schwer absehbar, wie sich die weitere Entwicklung der identitätspolitischen Auseinandersetzungen zwischen den skizzierten Polen gestalten wird.

Gegenwärtig ergibt sich ein widersprüchliches Bild: Auf der einen Seite zeigen aktuelle Umfragen, dass die Zustimmungswerte zur EU trotz des jüngsten Krisengeschehens insgesamt betrachtet stabil geblieben sind. Selbst in Ungarn und Polen überwiegen in der Bevölkerung noch immer positive Zustimmungswerte zu einer EU-Mitgliedschaft – und dies trotz einer gegen Ziele und Werte der EU gerichteten Politik der Staatsführungen und nationalistischen politischen Eliten. Auf der anderen Seite ist die Wir-Identität der Europäer*innen bei weitem (noch) nicht in einer Stärke vorhanden, um grenzübergreifend – dies zeigen exemplarisch die Auseinandersetzungen um eine gemeinsame EU-Asyl- und Migrationspolitik – demokratische Mehrheitsentscheidungen oder solidarische Umverteilungen in größerem Ausmaß zu akzeptieren. Die begrenzte Belastbarkeit einer kollektiven europäischen Identität auf den am Beispiel Macrons beschriebenen Fundamenten macht einen möglichen Vormarsch der ‚Internationale der Nationalisten‘ und eine in zahlreichen Ländern der EU Raum greifende ethnisch-biologistische Identitätspolitik der Rechten, die als demokratie- und menschenrechtskonformer Ethnopluralismus getarnt letztlich auf Apartheid zielt, umso bedrohlicher.

01 M. Bach, Europa ohne Gesellschaft. Politische Soziologie der Europäischen Integration, Wiesbaden 2015, 12.

02 Vgl. C. Wiesner, Was ist europäische Identität? Theoretische Zugänge, empirische Befunde, Forschungsperspektiven und Arbeitsdefinition, in: G. Hentges/K. Nottbohm/H.-W. Platzer (Hrsg.), Europäische Identität in der Krise? Europäische Identitätsforschung und Rechtspopulismusforschung im Dialog, Wiesbaden 2017, 21–56.

03 Ebd., 47.

04 M. Bruter, Winning Hearts and Minds for Europe: The Impact of News and Symbols on Civic and Cultural European Identity, in:

Comparative Political Studies 36,10 (2003), 1148–1179.

05 A. Thomas, Ein Paradigmenwechsel im französischen Europadiskurs – Auswirkungen für das deutsch-französische Tandem in der EU?, in: integration 41,2 (2018), 128–140, hier 128 ff.

06 Vgl. G. Hentges/H.-W. Platzer, Einleitung, in: Hentges/Nottbohm/Platzer (Hrsg.), Europäische Identität in der Krise?, a. a. O., 1–19, hier 1 ff.

07 Thomas, Ein Paradigmenwechsel im französischen Europadiskurs, a. a. O., 134.

08 Vgl. J. Bruns/K. Glösel/N. Strobl, Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa, Münster 2014;

J.-Y. Camus, Die Identitäre Bewegung oder die Konstruktion eines Mythos europäischer Ursprünge, in: Hentges/Nottbohm/Platzer (Hrsg.), Europäische Identität in der Krise?, a. a. O., 233–247; G. Hentges, Die Identitären – eine Bewegung von rechts als Wegbereiterin einer anderen Republik?, in: Ch. Butterwegge/G. Hentges/B. Lösch (Hrsg.), Auf dem Weg in eine andere Republik? Neoliberalismus, Standortnationalismus und Rechtspopulismus, Weinheim 2018, 76–97; V. Weiß, Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes, Stuttgart 2017; V. Wölk, „Dies ist eine Kriegserklärung“. Der „Bloc Identitaire“ zwischen Kampfge-

meinschaft, Debattierclub und virtueller Blase, in: *der rechte rand*, Nr. 143, 24 (2013), 26.

09 www.identitaere-bewegung.de/kampagnen/identitaet/#more-74 [Aufruf: 11.3.2019].

10 Vgl. Hentges, *Die Identitären*, a.a.O.

11 www.youtube.com/watch?v=hBM3Hk7wGP4 [Aufruf: 3.5.2014; alle Fehler im Original].

12 Vgl. G. Hentges/G. Kökgiran/K. Nottbohm, *Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen?*, in: *Forschungsjournal soziale Be-*

wegungen, Supplement zu 27,3 (2014), 26 Seiten.

13 Vgl. A. Speit (Hrsg.), *Das Netzwerk der Identitären. Ideologie und Aktionen der Neuen Rechten*, Berlin 2018.

14 Vgl. F. Schreiber, *Inside AfD. Der Bericht einer Aussteigerin*, München 2018, 116 ff.; 128 ff.

Hanna-Renate Laurien OPL

(1928–2010)

Hanna-Renate Laurien war eine ganz und gar ungewöhnliche Persönlichkeit. Eine Frau, die ihr ganzes Leben in den Dienst unseres Gemeinwesens gestellt hat und die dadurch für viele von uns zum Vorbild geworden ist. Sie hat es verdient, nicht vergessen zu werden.

1928 in Danzig geboren, wuchs sie in einem protestantisch-gutbürgerlichen Elternhaus auf. Gegen Ende des Krieges meldete sie sich freiwillig zum Arbeitsdienst, um einer Zwangsverpflichtung zu entgehen. 1946 begann sie in Berlin ihr Studium der Germanistik, Anglistik und Philosophie an der im Ostteil der Stadt gelegenen Universität, wurde aber zwei Jahre später zu einer der Mitbegründer*innen der Freien Universität. Ihren Lebensunterhalt verdiente sie sich als Platzanweiserin, als Stenotypistin und Fürsorgerin.

Als ich sie zwanzig Jahre später, 1969, bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Wien kennen lernte, war sie Oberstudiendirektorin eines Kölner Mädchengymnasiums. Sie ging für ihr Kollegium und für ihre Schüler*innen durchs Feuer. Sie sorgte dafür, dass eine schwangere Schülerin, entgegen der damals geltenden Regelung, zum Abitur zugelassen wurde und dass eine unverheiratete, schwangere Lehrerin nicht disziplinarisch abgestraft oder versetzt wurde. Lange Jahre trug sie eine Kette, die ihr zu ihrem Abschied geschenkt worden war. Jede Perle war von einer Lehrerin oder einem Lehrer ihres Kollegiums gestiftet.

Eine politische Karriere

Auf meine nachdrückliche Bitte hin kam sie 1970 nach Mainz, um die Leitung der Schulabteilung in dem von mir geführten Kultusministerium zu übernehmen. Sehr bald wurde sie in den stürmischen bildungspolitischen Auseinandersetzungen der frühen 1970er Jahre zu einem Fels in der Brandung. Wesentliche Impulse, nicht nur für Rheinland-Pfalz, sondern für die ganze Bundesrepublik sollten von ihr ausgehen. Sie wurde meine Staatssekretärin und 1976, als Helmut Kohl als Oppositionsführer nach Bonn ging und ich zum Ministerpräsidenten gewählt wurde, meine Nachfolgerin als Kultusministerin. Die erste Frau in einem rheinland-pfälzischen Kabinett.

Als Richard von Weizsäcker 1981 fast über Nacht Regierender Bürgermeister von Berlin wurde, war sie bereit, das Opfer zu bringen und das Wagnis einzugehen und nach Berlin zurückzukehren, und zwar als Senatorin für Schule, Jugend und Sport. Bald wurde sie zu einer tragenden Säule der Berliner Politik. Dennoch unterlag sie beim Wettbewerb um Weizäckers Nachfolge. Aber sie rückte zur Bürgermeisterin auf und wurde schließlich 1991 als erste Frau Präsidentin des Berliner Abgeordnetenhauses. Auch dort führte sie ein von Freunden und Gegnern anerkanntes, strenges Regiment. „Sie war katholisch, konservativ und fröhlich. Sie war streng, unbeugsam und wusste, was sie wollte“, schrieb eine Journalistin in der Berliner Zeitung. Schon bevor sie nach Mainz kam, war sie 1966 der CDU beigetreten. Zur Bundestagswahl 1969 bewarb sie sich in der Nachfolge von Aenne Brauksiepe erfolglos um ein Kölner

Bundestagsmandat. Als ich sie Jahre später, im Auftrag von Helmut Kohl, mitten in der Nacht bat, am nächsten Morgen sich für seine Wahlkampfmannschaft nominieren zu lassen, machte sie zur Bedingung, zuvor zum Friseur zu gehen. Der Beginn des Parteitags wurde um zwei Stunden verschoben. Über viele Jahre war sie Mitglied im Bundesvorstand der CDU. Hanna-Renate Laurien zählte frühzeitig zu den Frauen, die in der Union etwas zu sagen hatten, obwohl sie von einer Quotenregelung nichts hielt. Sie wollte, dass Frauen wegen ihrer Kompetenz und nicht wegen ihres Geschlechtes Verantwortung übernehmen: „Wir sind Qualität, nicht Quote.“⁴¹ Tüchtige Frauen brauchen keine Quote!

Überzeugte Christin

Mit gleicher Intensität wie in der Partei engagierte sich Hanna-Renate Laurien in ihrer Kirche. Von 1967 bis 2004 gehörte sie dem Hauptausschuss des Zentralkomitees der deutschen Katholiken an. Auch hier voller neuer Ideen, voller neuer Impulse, voller Klugheit und Leidenschaft, voller Entscheidungsfreude, voller Hingabe an ihre Aufgabe. Die Würzburger Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) wählte sie zu ihrer Vizepräsidentin. An der Seite von Julius Kardinal Döpfner trug sie wesentlich zu ihrem Erfolg bei. Wenn vergessen wurde, die Lautsprecheranlage abzuschalten, wurde das ganze Plenum Zeuge ihrer kritischen Kommentare zu den Einlassungen der jeweiligen Redner. In Berlin wurde die Gemeinde Mater Dolorosa in Lankwitz zu ihrer kirchlichen Heimat. Der Platz vor dem Rathaus Lankwitz – ganz in der Nähe ihrer Wohnung, Dillgesstraße 4, – wurde 2016 nach ihr benannt. Ich habe mich oft gefragt, woher sie die Kraft für ihren so vielfältigen und außergewöhnlichen Einsatz nahm. Sie hat einmal geantwor-

tet, weil sie viel lese, verfüge sie über den notwendigen „seelisch-geistigen Sauerstoff“. Das stimmte. Ein Blick in ihre von Büchern überbordende Wohnung bewies es. Mit Josef Pieper hat es begonnen – Thomas von Aquin und Teresa von Ávila sollten folgen. Keine philosophische und keine theologische Neuerscheinung, die sie nicht kannte. Heute schmückt ihre Bibliothek die Theologische Fakultät der Universität Oppeln und hält dort die Erinnerung an sie wach. Viel Lesen! Das stimmte, aber es war nicht die ganze Wahrheit. Die eigentlichen Wurzeln ihrer Kraft waren ihr tiefer christlicher Glaube.

Mit 24 Jahren, 1952, trat sie zum katholischen Glauben über, „weil es in der katholischen Kirche die Beichte und den Neuanfang gibt.“ Ihr katholischer Glaube sollte für sie Lebenssinn und Lebensinhalt werden. Sie war in ihrer Kirche zu Hause, sie liebte sie und sie litt mit ihr und oft auch unter ihr. Sie protestierte dagegen, dass die Bischöfe ihre Mitwirkung an der Schwangerschaftsberatung aufgaben. Darum hat sie ‚Donum Vitae‘ aktiv unterstützt. Dass Frauen auch das Priesteramt offen stehen sollte, sah sie als selbstverständlich an. Der Orden des hl. Dominikus wurde zu ihrer religiösen Heimat. Dominikaner-Patres, denen sie mehr oder weniger zufällig begegnete, haben sie über Jahrzehnte begleitet. Vor allem mit P. Pirmin Lenz OP war sie eng und freundschaftlich verbunden. Er war für Jahrzehnte ihr seelsorglicher Beschützer. Durch ihn fand sie den Weg zur dominikanischen Familie. Nachdem sie zwei Verlobungen gelöst hatte, wurde sie im Oktober 1960 Mitglied der Dominikanischen Laiengemeinschaft und damit Teil der Familie der Dominikaner. Das bedeutete für sie ‚Brevierpflicht‘, also tägliches Gebet, „dass man den Glauben lebt und die Liebe verwirklicht.“ Schon zwei Jahre später legte sie das Gelübde der Ganzhingabe auf Lebenszeit ab. „Das bedeutet, dass man nicht heiratet, dass man sein Geld nicht nur für sich aus-

gibt und seine Zeit nicht nur für sich verbringt.“

Jahrzehntlang hat sie die befreiende Kraft der christlichen Botschaft öffentlich bezeugt und den Blick auf das Wesentliche und Grundsätzliche nie verloren. Sie sah die Politik zwar als ihre Lebensaufgabe, aber nie als höchsten Wert an. In ihren vielfältigen beruflichen und ehrenamtlichen Pflichten ging sie nicht unter.

In Freundschaft verbunden

Am 12. März 2010 ist sie nach langer Krankheit in Berlin in einem Pflegeheim gestorben. „Nach einem gesegneten Leben geben wir [sie] voller Dankbarkeit in Gottes Hände zurück [...]. Wir lebten von ihrer Liebe, ihrem Verste-

hen und ihrer Fürbitte. Unsere Trauer ist bestimmt von großer Dankbarkeit für die Gabe ihres Lebens“, so ihre Schwester und ihre Familie in der Todesanzeige. Frau Laurien hat ein Beispiel dafür gegeben, was man aus seinem Leben machen kann. Sie war eine großartige Frau: „Fair, fromm und immer fröhlich.“ Nie furchtsam und doch gefürchtet. Ich bewundere sie. Sie hat mich durch Jahrzehnte meines Lebens nicht nur begleitet, sondern entscheidend beeinflusst. Ich bin dankbar, dass ich ihr begegnet bin und dass sie mich zu ihren Freunden gezählt hat.

Dr. phil. Dr. h.c. mult. Bernhard Vogel (bernhard.vogel@kas.de), geb. 1931 in Göttingen, Ministerpräsident a.D., Professor. Anschrift: Landauer Warte 16, D-67346 Speyer. Veröffentlichung u. a.: Mehr Demokratie wagen?, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.1.2019, S. 6.

01 Alle Zitate stammen aus Texten von Hanna-Renate Laurien, z. T. auch aus U.-B. Giebel/V. Wodtke-

Werner (Hrsg.), Aus Respekt vor dem Menschen. Streitbar, poli-

tisch, engagiert – Hanna-Renate Laurien, Ostfildern 1998.

Identität und die Europäischen Verträge

In Kürze, vom 23. bis 26. Mai 2019, finden die Wahlen zum Europäischen Parlament statt. Neben den ‚großen Themen‘ – Asyl und Migration, Sicherheit, Klimawandel, wirtschaftliche Entwicklung, Zukunft der Arbeit – beherrscht eine Frage immer, meist im Hintergrund, den Wahlkampf: Was ist Europa, was sind wir als Europäer*innen, was ist unsere ‚europäische Identität‘? Gibt es sie überhaupt? Und wenn ja, was macht sie aus? Genug Fragen, um einige zentrale Texte der Europäischen Union, nämlich die Europäischen Verträge¹, erneut zu lesen. Wer sich auf die Suche nach dem Wort *Identität* im Europäischen Vertragswerk begibt, der wird an den folgenden Stellen fündig:

VEU Art. 4,2: „Die Union achtet die Gleichheit der Mitgliedstaaten vor den Verträgen und ihre jeweilige nationale Identität, die in ihren grundlegenden politischen und verfassungsmäßigen Strukturen einschließlich der regionalen und lokalen Selbstverwaltung zum Ausdruck kommt.“

VFEU Präambel 11: „ENTSCHLOSSEN, eine Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik zu verfolgen, wozu nach Maßgabe des Artikels 42 auch die schrittweise Festlegung einer gemeinsamen Verteidigungspolitik gehört, die zu einer gemeinsamen Verteidigung führen könnte, und so die Identität und Unabhängigkeit Europas zu stärken, um

Frieden, Sicherheit und Fortschritt in Europa und in der Welt zu fördern, [...]“
VFEU Art. 17,3: „Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.“
CGEU Präambel 3: „Die Union trägt zur Erhaltung und zur Entwicklung dieser gemeinsamen Werte unter Achtung der Vielfalt der Kulturen und Traditionen der Völker Europas sowie der nationalen Identität der Mitgliedstaaten und der Organisation ihrer staatlichen Gewalt auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene bei.“

Nationale Identität

Ein erster Blick macht deutlich: Identität wird hier vor allem als ‚nationale Identität‘ verstanden bzw. als Identität von partikularen Institutionen. Damit scheinen die Verträge jene zu bestätigen, die allein den Mitgliedsstaaten unter Berufung auf gewachsene Traditionen und Kulturen eine eigene Identität zusprechen wollen. Der EU bleibt dann nur eine unterstützende, die nationalen Eigenheiten achtende und schützende Funktion, ohne eigene Identität. Bekommen damit nicht jene recht, die in den unterschiedlichsten Politikbereichen, von einer europaweiten Anerkennung von Personenstandsdokumenten bis zu einer gemeinsamen Energie- und Klimapolitik immer wieder die nationalen Traditionen und Eigenheiten ins Spiel bringen, um weitere Integration abzuwenden? So versucht etwa die polnische Regierung die Verwendung von Kohle zu Energiegewinnung mit dem Hinweis auf die ‚Tradition der polnischen Bergarbeiter‘ zu propagieren und gemeinsame europäische Klimaziele zu unterlaufen. Nur einmal, im Zusammenhang mit der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik

bzw. der gemeinsamen Verteidigungspolitik wird von ‚europäischer Identität‘ gesprochen, die es zu stärken gilt, um Frieden, Sicherheit und Fortschritt in Europa und in der Welt zu fördern. Das dürfte wiederum jene, die in der EU ein Militärbündnis zur Wahrung wirtschaftlicher Eigeninteressen sehen, in ihrer Ablehnung der europäischen Integration bestärken.

Europäische Identität

Mit Blick auf das, was die Identität Europas ausmacht, erscheint das Bisherige eher mager. Zwei Textstellen der Verträge, in denen zwar das Wort *Identität* nicht vorkommt, die aber ‚Werte und Prinzipien Europas‘ formulieren, helfen hier weiter:

VEU Art. 2: „Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.“

CGEU Art. 22: „Die Union achtet die Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen.“

Genau darin, so meine ich, in diesen Werten und Prinzipien, drückt sich die Identität der Europäischen Union aus. Sie sind historisch gewachsen und vor allem

das Ergebnis der furchtbaren Ereignisse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: den beiden Weltkriegen, die von Europa als Kriege zwischen ‚Erbfeinden‘ ausgingen, und der Schoah, der industriellen Vernichtung von sechs Millionen Juden. Mit Blick darauf versteht sich die Europäische Union als eine ‚Wertegemeinschaft‘, die sich über ein ‚nie wieder‘ definiert und die gemeinsamen Prinzipien als Grundlage für jene Wirtschaftsgemeinschaft teilt, die von den Menschen, die in ihr leben, viel nachdrücklicher als ‚EU‘ erfahren und wahrgenommen (und oft auch belächelt, bespottet oder abgelehnt) wird als die Friedens- und Wertegemeinschaft. Allerdings wäre auch das nur ein einseitiges, reduziertes Verständnis von ‚europäischer Identität‘. Die in Artikel 2 genannten gemeinsamen europäischen Werte werden in Mitgliedsstaaten mit unterschiedlichen Kulturen und Traditionen gelebt, die auch die Religionen mit einschließen. Das bedeutet aber, dass diese gemeinsamen Werte immer aus (kulturell und religiös) unterschiedlichen Perspektiven, vor dem Hintergrund von unterschiedlichen und oft auch divergierenden historischen Erfahrungen und Entwicklungen, interpretiert werden. Das führt zu jenen Spannungen in Europa, mit denen wir heute konfrontiert sind: zwischen den alten und den neueren Mitgliedsstaaten, zwischen West und Ost, zwischen Nord und Süd, aber auch innerhalb der Mitgliedsstaaten zwischen den metropolitanen Zentren und den ländlichen Regionen, zwischen den Ländern an den Außengrenzen der Union und jenen, die nur von Mitgliedsstaaten umgeben sind. Diese Spannungen sind nicht einfach aufzulösen, schon gar nicht ‚auf Verordnung von oben‘,

sondern sie bedürfen beharrlicher politischer Arbeit.

Ohne Einheit in Vielfalt?

Ein identitätsstiftendes Merkmal Europas hat die Aufnahme in die Europäischen Verträge letzten Endes nicht geschafft, weil es für manche Mitgliedsstaaten ‚zu viel Europa‘ gewesen wäre: das Motto ‚Einheit in Vielfalt‘. Dieser europäische Wappenspruch gibt die europäische Identität – und die Schwierigkeiten, die Europa damit hat – zutreffend wieder. Ohne die Berücksichtigung der Vielfalt der Mitgliedsstaaten ist die Einheit Europas nicht zu haben. Gleichzeitig ist es aber die immer neu

zu verhandelnde und zu gewinnende Einheit, die die Mitgliedsstaaten davor schützt, die unheilvolle Geschichte des 20. Jahrhunderts zu wiederholen oder im globalen Kontext letztlich in Bedeutungslosigkeit zu versinken.

Drs. Michael Kuhn (michael.kuhn@comece.eu), geb. 1958 in Wien (Österreich), Senior Berater der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union (COMECE), Referent der Österreichischen Bischofskonferenz für die EU. Anschrift: Metalenstraat 6, B-1040 Bruxelles. Veröffentlichung u. a.: (mit F. Ladenburger) Kirche, Ethik und Europa – Einsichten aus der Arbeit der COMECE, in: A. Merkl/B. Koch (Hrsg.), Die EU als ethisches Projekt im Spiegel ihrer Außen- und Sicherheitspolitik (Studien zur Friedensethik Bd. 63), Baden-Baden 2018, 119–134.

01 Konkret sind damit die folgenden Verträge in der gültigen Form des Vertrags von Lissabon (2007/2010) gemeint: Vertrag über

die Europäische Union (VEU), Vertrag über die Funktionsweise der Europäischen Union (VFEU), Charta der Grundrechte der Euro-

päischen Union (CGEU). Alle zit. nach: Amtsblatt der Europäischen Union C 83/2010 vom 30.3.2010.

Bücher

Heinz 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, Verlag Springer VS Wiesbaden, 3. aktualisierte und erweiterte Aufl. 2017, 446 S., € 34,99.

Das vorliegende Lehrbuch zum Thema der Identität ist eine Aktualisierung und Erweiterung der ursprünglichen Auflagen (2006, 2010), was nicht zuletzt auch für den ungewöhnlich langen Untertitel gilt, den diese Ausgabe nun trägt. *H. Abels* (Fernuniversität Hagen) setzt sich aber nicht nur mit Identität auseinander, die erst in Teil II des Buches eine Rolle spielt, sondern auch mit dem Individuum und der Individualität, die in Teil I ausführlich diskutiert werden.

Abel beginnt mit den gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen, die dazu führten, dass der Mensch sich seiner Individualität überhaupt bewusst wurde. Für ihn ist die Entwicklung zur Moderne quasi eine Kulturgeschichte des Denkens des Individuums in der Gesellschaft (vgl. 22). Denken ist zum einen Form der Verfügung des Menschen über die sozialen Verhältnisse und zum anderen Bewusstsein von dieser Verfügung. Daran arbeitet Abels sich in seinem Buch nach und nach ab, sei es in systematischer Hinsicht (ökonomische Entwicklungen, normative Krisen, Zweckrationalität, Differenzierung und Individualität etc.), sei es unter einem historischen Blickwinkel (Entwicklung der Stadt, Humanismus, Reformation, Aufklärung etc.).

Aufbauend auf diesen ersten Teil thematisiert Abel die Identität. „Identität ist das Bewusstsein, ein unverwechselbares Individuum mit einer eigenen Lebensgeschichte zu sein, in seinem Handeln eine

gewisse Konsequenz zu zeigen und in der Auseinandersetzung mit Anderen eine Balance zwischen individuellen Ansprüchen und sozialen Erwartungen gefunden zu haben“ (200). Ziel von Identität ist für den Verf. auf dieser Grundlage die „Würde der eigenen Lebensform“ (201). Mit der gleichen Gründlichkeit wie im Falle der Individualität skizziert Abel die Rezeption dessen, was Identität bedeutet, sowohl systematisch als auch historisch. Am Ende zeigt er die seines Erachtens notwendigen Kompetenzen auf, derer es bedarf, um das zu erlangen, was wir von uns erwarten und von uns halten möchten: Rollendistanz, Ambiguitätstoleranz, Empathie, Diskurskompetenz, geistige Beweglichkeit und Mut – um einige der entsprechenden Schlüsselbegriffe aufzuführen.

Wer sich mit diesem Lehrbuch auf die Suche macht, wird am Ende tatsächlich mit erweiterter Kompetenz in Sachen Individuum und Identität belohnt.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

Christopher A. Nixon (Hrsg.), **Identität(en)** (Psychologik Bd. 13, Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur), Karl Alber Verlag Freiburg/Br. – München 2018, 230 S., € 40,-.

Der interdisziplinär und international ausgerichtete Aufsatzband ist das Ergebnis einer ERASMUS-Kooperation der Johannes Gutenberg-Universität Mainz mit dem irischen Waterford Institute of Technology (WIT). Unter der Herausgeberschaft von *Ch. A. Nixon* (Universität Mainz) versammelt das Jahrbuch elf Beiträge in deutscher und englischer Sprache, die sich mit dem Themenbereich von Identität und Identitäten auseinandersetzen. So setzt sich *Winfried Eckel* (Mainz) mit Erinnerung und Identität bei *M. Proust* auseinander und skizziert das Sich-Sammeln aus der Zerstreuung mittels Erinnerung (ganz im Geiste der augustianischen *Confessiones*). Mehrere Beiträge gehen auf Kinoproduktionen ein – *Carsten Albers* (Halle-Wittenberg) fragt nach Geschlechtsidentitäten in den Filmen „Boys don't cry“ und „The Danish Girl“, *Paul Clogher* (Waterford) zeigt das Wechselver-

hältnis von Film und christlicher Identität auf und schlägt am Ende eine „cinematic theology“ vor, eröffnet doch das Medium Film den Raum zur Wiederentdeckung dessen, was Identität ausmacht. *Annika Schlitte* (Mainz) diskutiert das Verhältnis von individuellem Gesetz und narrativer Identität am Beispiel Georg Simmels, der diese Beziehung von Individualität und Gesetzmäßigkeit als den eigentlichen Konflikt der Moderne ausgemacht hat.

Der Herausgeber charakterisiert seinen Sammelband wie folgt: „Schließlich ist auch die Identität dieses Bandes aus zum Teil ganz unterschiedlichen Identitäten zusammengesetzt. Seine Einheit ist fragil, dissonant, interpretationsbedürftig. Experiment und Spiel“ (14). Und er schließt die Einleitung zum Buch mit dem Resultat: „Identität gibt es bloß im Plural: Identität(en)“ (ebd.). Zur Reflexion dieser These ist der Aufsatzband, der Kultur und Psychotherapie verbinden möchte, gut geeignet.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Katharina Karl/Christian Uhrig (Hrsg.), **Zwischen Heimat und Fremde**. Auf der Suche nach dem eigenen Leben, Aschendorff Verlag Münster 2019, 182 S., € 32,-

Eigentlich müsste alles bereits gesagt worden sein ... Und trotzdem fand 2017 an der Phil.-Theol. Hochschule Münster eine Summer School statt, die sich den Begriffen Heimat und Fremde annahm und deren Beiträge von *K. Karl* und *Ch. Uhrig* (beide PTH Münster) jüngst herausgegeben wurden. In ihrer Komplementarität versuchen die Beiträge die Begriffe durch das Ensemble der theologischen Disziplinen mit der Gottesfrage in Relation zu setzen und neue Ansätze zu schürfen.

Hierbei wird deutlich, dass der Begriff der Heimat bei der Bestimmung einen tiefgründigen und ideologiefreien Zugang bietet (*Rudolf B. Hein O.Praem.*). In der Begegnung von Heimat und Fremde entsteht ein Zwischenraum, der als ernst zu nehmender theologischer Erkenntnisort begriffen werden kann (*Ulrich Engel OP*); die Spannung von Nationalität und Supernationalität ermöglicht dabei neue Dimensionen

hinsichtlich einer Beantwortung der Identitätsfrage (*Thomas Eggensperger OP*). Gerade das Fremdsein in Welt ist auch ein kritisches Faktum des christlichen Glaubens, das sich in der lukanischen Christologie sogar verdichtet (*Gerhard Hotze*). Im Fremdsein liegen aber auch Ansätze verborgen, die Perspektiven für aktuelle Probleme (*Michael Plattig O.Carm.*) und eine innere Neuausrichtung für das eigene Christsein bieten (*Ch. Uhrig*). Es kann sogar durch die Intimität der Gottesbeziehung Heimat für Andere bieten (*Ann Kathrin Kurz FMVD*). Gerade die positive Neubestimmung durch das Zweite Vatikanische Konzil und geschichtliche Erfahrungen, wie die NS-Zeit (*Klaus-Bernward Springer*), können zu einem neuen dialogischen Vollzug von Kirche führen, der Fremdheit nicht nivelliert, sondern ernst nimmt (*K. Karl*). Neue Fremdheit kann aber für die eigene Identität entstehen, wenn das Fremde nicht vor mir, sondern, wie bei der Xenotransplantation, in mir ist (*Jochen Ostheimer*). Die Kirche muss in ihren Vollzügen allen Menschen eine Heimat bieten, sei es in der Liturgie (*Nikolaus Nonn OSB*) oder in der Mission (Interview *Christophorus Goedereis OFM Cap.* mit *Sabumon Purayidathil OFM Cap.*). Die Beiträge des Sammelbands bieten keine einfache Definition, was das Buch aber gerade lohnens- und empfehlenswert macht. In der Vielfalt der Stimmen reifen Ideen, die beide Begriffe neu, positiv und ideologiefrei zum Weiterdenken und Handeln bereiten.

Johannes Frenz, Münster

Hartmut Koschyk, **Heimat – Identität – Glaube**. Vertriebene – Aussiedler – Minderheiten im Spannungsfeld von Zeitgeschichte und Politik, EOS Verlag St. Ottilien 2018, 463 S., € 19,95.

Der ehemalige Bundestagsabgeordnete *H. Koschyk*, ehemals Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten (2014–2017), stellt mit seinem voluminösen Buch den Schwerpunkt seiner politischen Arbeit zusammen. In fünf Abschnitten zeigt er die Problematik der Vertriebenen auf.

Vor Flucht und Vertreibung nach 1945 steht bereits eine Geschichte der ungelösten Fragen. In „Heimat – Nation – Staat im 18. und 19. Jahrhundert“ (I) zeigt der Verf., dass es bereits im Umfeld des Ersten Weltkrieges zu Vertreibungen und fehlenden Lösungen kam (u. a. der 2. Balkankrieg 1913 mit der Vertreibung von Griechen durch Bulgaren und Türken, aber auch mit der Vertreibung von Türken aus Mazedonien). „Die deutschen Heimatvertriebenen im Kontext deutscher und europäischer Teilung und Einheit“ werden in (II) hinsichtlich Nachkriegszeit, deutscher Teilung und Wiedervereinigung diskutiert. In einem weiteren Abschnitt thematisiert der Verf. die „Aufarbeitung von Flucht und Vertreibung und die Traumata von Vertriebenen und Flüchtlingen in Deutschland und Europa“ (III). Ein ausführliches Kapitel widmet Koschyk der „Minderheitenpolitik in Deutschland und Europa nach der Epochenwende 1989/1990“ (IV). Thematisiert werden die autochthonen Minderheiten in Deutschland (Sorben, Friesen, Dänen, Sinti und Roma) und die deutschen Minderheiten in Europa und den GUS-Staaten. Abschließend geht der Verf. auf die „religiöse Dimension der Vertriebenen- und Minderheitenfrage“ (V) ein. Hinsichtlich der Wahrnehmung der Thematik in der katholischen Kirche verweist er auf die Botschaft von Papst Johannes Paul II. zum Weltfriedenstag 1989 und die entsprechende Politik der Päpste Benedikt XVI. und Franziskus. Ebenso zeigt er, wie er die Thematik in der evangelischen Kirche wahrnimmt. Abschließend wagt Koschyk einen Ausblick und formuliert diverse politische Herausforderungen in dieser Frage. Dazu gehören u. a. die Sicherung des Geschichts- und Kulturerbes der Heimatvertriebenen, die Wahrung der Sprache und der Rücksichtnahme auf die Identität der nationalen Minderheiten. Es gelingt dem Verf. in diesem Buch, die Thematik breit und informativ darzustellen. Es ist in jedem Fall instruktiv, dieses Werk zu rezipieren.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Felix Geyer/Jonas Hagedorn/Anna Maria Riedl/Werner Veith (Hrsg.), **Europa – verkauft und verführt?** Sozialethische Reflexionen zu Herausforderungen der europäischen Integration (Forum Sozialethik Bd. 19), Aschendorff Verlag Münster 2018, 288 S., € 24,90.

Der Schwerpunkt dieses Sammelbandes liegt auf dem Thema Rechtspopulismus, dem sich nahezu alle Beiträge widmen. In einem ersten Teil („Standortbestimmungen“) wird in drei Artikeln über Werte, Solidarität und die Wirtschaftsordnung in Deutschland reflektiert. Dann stellt *Marius Menke* die dezisionistische Demokratietheorie von Chantal Mouffe vor. Ihre These besagt, dass es einen Wettbewerb der Parteien schwächt, wenn die Regierungschefs die besten Ideen aller Parteien verwirklichen, weil dann die einzelnen Parteien nicht mehr für ein klares Programm stehen. Dies stärke (rechts)populistische Strömungen, weil Menschen alternative Parteien suchen. Dieser erste Teil des Beitrags steht merkwürdig unverbunden neben einem zweiten Teil, der historisch fundiert eine Definition der Sozialethik bietet, aber die zuvor vorgestellte Theorie nicht kritisch einordnet. *Ivo Frankenreiter* stellt sich in seinem Beitrag die Frage, was Populismus überhaupt ist. Er versteht darunter die Vorstellung eines einheitlichen ‚Volkes‘, das gegen eine korrupte Elite kämpft. Dieser Rahmen kann dann mit Versatzstücken anderer Ideologien gefüllt werden. Da hier ein einheitlicher Volkswille postuliert wird, ist Populismus somit ein Gegenbegriff zum Pluralismus. Frankenreiter greift auf den Begriff der Resilienz zurück, um aufzuzeigen, wie eine in den gesellschaftlichen Folgen möglicherweise problematische Identitätsentwicklung durch Abschottung entsteht – und wie andererseits eine stabile, Resilienz ermöglichende Identität ausgebildet werden kann. Er plädiert dafür, dass politisch eine Identitätsentwicklung gestärkt werden soll, die Resilienz ermöglicht, indem Menschen eine „differenzierte Mehrebenenidentität“ (205) ausbilden. Sehr interessant sind die Beiträge, in denen diese grundsätzlichen Überlegungen konkret ausbuchstabiert werden. Mit der themenzentrierten Interaktion wird beispielhaft eine Methode vorgestellt, die eine

Reflexion sowohl der eigenen Einstellungen als auch der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ermöglicht. *Robert Kläsener* und *Andrea Keller* stellen die vierwöchige Summer School für mittel- und osteuropäische Priesteramtskandidaten zur Sozialethik vor, die jedes Jahr von der Kommende Dortmund durchgeführt wird. Sie ermöglicht den Teilnehmern Begegnungen, praktische Erfahrungen und Reflexionen über Gesellschaft und Identität in Europa. Da sich bereits der umfangreiche Band im Vorjahr mit dem Thema Migration beschäftigt hat, findet sich dazu diesmal nur ein Beitrag. *Andreas Fisch* unterzieht das Türkei-Abkommen der Europäischen Union einer differenzierten Betrachtung. Ein spannender, aktueller und wichtiger Sammelband!

Theresa Hüther OPL, Bonn

Martin Kirschner/Karlheinz Ruhstorfer (Hrsg.), **Die gegenwärtige Krise Europas**. Theologische Antwortversuche (Quaestiones disputatae Bd. 291), Verlag Herder Freiburg/Br. 2018, 295 S., € 35,-.

Der hier angezeigte Band, verantwortet von *M. Kirschner* (Professor für Theologie in Transformationsprozessen der Gegenwart an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt) und *K. Ruhstorfer* (Professor für Dogmatik an der Universität Freiburg/Br.), ist aus einer Tagung hervorgegangen, welche die deutsche Sektion der ‚Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie‘ 2016 in Stuttgart-Hohenheim veranstaltet hat. Das Buch versammelt Beiträge der beiden Herausgeber sowie von *Piotr Kubasiak* (Universität Wien), *Maureen Junker-Kenny* (Trinity College Dublin), *Patrick Becker* (TH Aachen), *Jürgen Manemann* (FIPh Hannover), *Markus Riedenaier* (Universität Wien), *Johannes Grössl* (Universität Siegen), *Christiane Nagel* (Universität Kiel), *Hüseyin Ağuiçenoğlu* (PH Weingarten), *Moritz Rudolph* (Universität Leipzig), *Hilary A. Mooney* (PH Weingarten) und *Veronika Hoffmann* (Universität Fribourg).

Nicht erst seit dem Brexit-Entscheid der Briten, nicht erst seit den transatlantischen Verwerfungen im

Gefolge der US-Präsidentschaft von Donald Trump, nicht erst seit der Entsolidarisierung der europäischen Nationalstaaten in ihrer Flüchtlingspolitik und nicht erst seit dem die Demokratie bedrohenden Rechtsruck einer Reihe mittel- und osteuropäischer Staaten befindet sich Europa in einer schwerwiegenden Krise. Inmitten dieser Situation finden sich Religionen auf beiden Seiten der Auseinandersetzung wieder: als (unfreiwillige) Katalysatoren wie auch als Akteure, die für ein starkes europäisches Miteinander einstehen. Diese Ambivalenz gilt nicht nur für den Islam, sondern ist gleichermaßen im Blick auf das Christentum zu konstatieren: Die gesellschaftlichen Spaltungen durchziehen auch die Kirchen, deren Mitglieder z. T. rechte und identitäre Positionen einnehmen, mehrheitlich jedoch und in Einklang mit ihren Leitungen für eine offene Gesellschaft eintreten. Tagung und Buch suchen die theologische Reflexion in die skizzierten Debatten einzubinden.

Kirschners einleitendem Hauptartikel zur „öffentliche[n] Aufgabe der Theologie in der Krise Europas“ (29–66) kommt eine hermeneutische Schlüsselfunktion zu. Deshalb sei auf ihn explizit Bezug genommen. Im Sinne der neuen Politischen Theologie bzw. der Theologie der Befreiung setzt der Verf. bei „der Situation der Ausgeschlossenen, der an den Rand gedrängten und der Opfer“ (47) an. Damit fordert er für die Theologie – wie dies Papst Franziskus für die katholische Kirche insgesamt tut – einen grundlegenden Perspektivenwechsel ein: weg vom Zentrum hin zur Peripherie, von der Doktrin hin zur Performanz. Allein von den Rändern her lassen sich – so Kirschner – die nötigen Sinnressourcen und Hoffnungsperspektiven gewinnen, um in den gegenwärtig so fragilen Ordnungen das Humanum, speziell in seiner Vulnerabilität, im Blick zu halten. Und genau darin „liegt die eigentliche Bewährung der Gottesfrage“ (63).

Ein 2019 höchst aktuelles Buch!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive/Yearbook Practical Philosophy in a Global Perspective, hrsg. von Michael Reder/Alexander Filipovic/Dominik Finkelde/Johannes Wallacher.

- **Bd. 1: Pragmatistische Impulse/Exploring Pragmatist Options**, Verlag Karl Alber Freiburg/Br. – München 2017, 336 S., € 29,-.

- **Bd. 2: ‚Natur‘ als Bezugspunkt der praktischen Philosophie/Nature‘ and References to the ‚Natural‘ in Practical Philosophy**, Verlag Karl Alber Freiburg/Br. – München 2018, 368 S., € 29,-.

Vier Dozenten der Hochschule für Philosophie in München – M. Reder, A. Filipovic, D. Finkelde SJ und J. Wallacher – haben ein „Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive“ initiiert. Das zweisprachig angelegte Projekt versammelt Texte aus den Bereichen der Politischen Philosophie, der Moral-, Sozial- und Rechtsphilosophie sowie aus den Nachbardisziplinen (Soziologie, Psychologie, Kultur-, Politik-, Umwelt-, Wirtschafts- und Rechtswissenschaften). Allen Beiträgen ist gemeinsam, dass sie sich mit globalen Fragen befassen. Das Jahrbuch besteht aus einem allgemeinen Beitragsteil, in dem grundsätzliche Arbeiten im Umfeld aktueller Globalisierungsdebatten veröffentlicht werden. Ein jährlich wechselnder Schwerpunkt, der an das Forschungs- und Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie gekoppelt ist, ergänzt das Jahrbuch.

Bd. 1 widmet sich dem philosophischen Pragmatismus. Untersucht wird vor allem der Mehrwert des Pragmatismus für Fragen der Praktischen Philosophie. Besonders hingewiesen sei auf den englischsprachigen Aufsatz von Reder (93–114), thematisiert dieser doch das Phänomen der Religion im politischen Feld. Reder versteht Religion als ein Gewebe von Erfahrungen und Praktiken. Dieses ist aber nicht einfach an (Glaubens-)Entscheidungen des einzelnen religiösen Individuums gebunden, sondern in eine sozial-kulturelle Rahmung eingebettet und auf diese Art und Weise „the expression of a certain attitude

towards the world“ (109). Ein solches religiös konnotiertes Weltverhältnis kann, so Reders These, für ein humanes Zusammenleben nicht bloß in ethischer Hinsicht (z. B. im Sinne einer „value-agency“; 112) hilfreich sein, sondern auch und gerade in dem sozialen und politischen Einfluss, den das selbsttranszendierende Moment religiöser Praktiken in einer pluralen Gesellschaft selbstlos ausüben kann. Bd. 2 fragt nach der ‚Natur‘ als Bezugspunkt der praktischen Philosophie. In seinem einführenden „Problemaufriss“ (15–26) weist Reder auf die wechselvolle Geschichte des Naturbegriffs in der praktischen Philosophie hin. In jüngster Zeit erfreut sich die Rede von der ‚Natur‘ jedoch (nicht zuletzt im Lichte gesellschaftlicher Entwicklungen, die Veränderungen der menschlichen *conditio* zu bedeuten scheinen) einer neuerlichen Aufmerksamkeit. Lesenswert ist ein Interview, das Andreas Trampota SJ (Hochschule für Philosophie München) und Carolin Rutzmoser (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt) mit Otfried Höffe geführt haben, macht doch Höffe in diesem Gespräch das Moment der Freiheit gegenüber der Natur stark, ohne bspw. neuronale Determinanten leugnen zu müssen. Er beharrt – v. a. aufgrund seines Menschenbildes, das den Menschen nicht bloß als Hirnfunktion begreift – auf dem Vorrang der verantworteten freien Entscheidung, sei doch auch „eine ‚Entscheidung‘ für den Vorrang der Natur“ (273) immer noch „ein Akt der Freiheit“ (ebd.). Die ersten beiden Bände des „Jahrbuchs Praktische Philosophie in globaler Perspektive“ greifen hochaktuelle Debatten auf und machen neugierig auf die Fortsetzung!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Annette Schavan (Hrsg.), **Relevante Theologie**. „Veritatis gaudium“ – die kulturelle Revolution von Papst Franziskus, Matthias Grünewald Verlag Ostfildern 2019, 272 S., € 22,-.

2018 veröffentlichte Papst Franziskus die Apostolische Konstitution „Veritatis gaudium“ (Die Freude der Wahrheit). Das Dokument dient dazu, das katho-

lische Hochschulwesen und die kirchliche Ausbildung weltweit nach einheitlichen Normen zu regeln. Mit dem sechs Abschnitte umfassenden Auftakt sucht Franziskus den Graben zwischen Glauben und Leben zu überwinden und skizziert auf diese Weise – so *Johanna Rahner* – den „Dienst der Theologie für die Kirche“ (176). „Der Theologe, der sich an seinem vollständigen und abgeschlossenen Denken ergötzt, ist mittelmäßig. Der gute Theologe und Philosoph hat ein offenes Denken ...“ Aufgabe der Theologie ist nach Meinung des Papstes nicht weniger, als eine „kulturelle Revolution“ ins Werk zu setzen. Der verdienstvolle, von der ehemaligen Bundesministerin für Bildung und Forschung *A. Schavan* verantwortete Band versammelt Kommentare und Analysen, Würdigungen und kritische Stimmen zu „Veritatis gaudium“ von 16 Theolog*innen aus dem deutschsprachigen Raum. *Andreas R. Batlogg SJ* (9–25) betont mit *Karl Rahner SJ* (1904–1984), dass Theologie nur dann relevant sein könne, wenn sie nicht bloß als intellektuelles Glasperlenspiel angelegt sei. *Rainer Bucher* (26–40) sieht in der Programmatik der Konstitution die lange und in den Konsequenzen oft schmerzliche Geschichte der Trennung von Theologie und Pastoral überwunden. *Gregor Maria Hoff* (77–90) befragt die von Franziskus eingeforderten revolutionären Transformationsprozesse im Blick auf die Organisation des Studiums und erkennt in dem in der Einleitung vorgelegten Programm eine gleichermaßen kontemplativ grundierte, dialogisch, interessierte, inter- bzw. transdisziplinär arbeitende und vielfältig vernetzte Form von Theologie. *A. Schavan* (206–217) hebt in ihrem Artikel den Beitrag der Theologie zur Erneuerung von Kirche und Gesellschaft hervor. *Aurelia Spindel OP* (233–245) schließlich widmet sich dem Wahrheitsbegriff; dabei zeigt sie, wie der Begriff bei Franziskus prozesshaft angelegt ist und sich schließlich zu einer Praxis entfaltet. Ein wichtiges Buch für alle, die der Theologie noch etwas zutrauen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Katja Brockmüller, **Momme Nissen (1870–1943)**: Maler, Kunstkritiker und Netzwerker der niederdeutschen Heimatmalerei (Schriften zur Kunstgeschichte Bd. 69), Verlag Dr. Kovač Hamburg 2018, 550 S., diverse s/w- und Farb-Abb., € 139,80.

Vielfach schon war die Beziehung zwischen dem Maler *Benedikt Momme Nissen OP* (1870–1943) und *Julius Langbehn* (1851–1907), dem selbsternannten Volkserzieher, Lebensreformer, Antisemiten und Wegbereiter des Nationalsozialismus, Gegenstand der Forschung. 1891 begegnete Nissen dem „Rembrandtdeutschen“ Langbehn, dessen Sekretär er wurde. Ein Jahr nach Langbehn konvertierte Nissen 1901 zum Katholizismus; 1916 trat er in den Predigerorden ein und wirkte u. a. bei den Dominikanerinnen in Berlin-Hermsdorf und Ilanz (Schweiz).

Die an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel eingereichte kunsthistorische Dissertation zeigt Nissen als Maler, Schriftsteller und Netzwerker der niederdeutschen Heimatmalerei. Mit seinen idealistischen und antimodernen Gemälden und Grafiken, die vor allem ländliche Idyllen evozieren, faszinierte er eine ganze Generation von kulturpessimistischen und großstadtverdrossenen Menschen, die sich in der industrialisierten Moderne des 19./20. Jahrhunderts entwurzelt fühlten.

Mit ihren Untersuchungen von bisher unveröffentlichtem Archivmaterial beweist die Kunsthistorikerin *K. Brockmüller*, dass Nissen den Nachlass Langbehns bearbeitete, um vor allem „die völkischen und antisemitischen Tendenzen“ (326) der Schrift „Rembrandt als Erzieher“ „zu kaschieren“ (326) und im Sinne der katholischen Kirche umzuarbeiten. Gleichwohl muss festgehalten werden, dass Nissen als Freund und Generalbevollmächtigter Langbehns auch selbst Verbindungen zu völkisch-nationalen Kreisen unterhielt und auf vielfältige Weise „den Mythos um Langbehn systematisch auf- und ausgebaut“ (324) hat.

Eine höchst informative Studie, die nicht nur Kunsthistoriker*innen zur Lektüre empfohlen sei.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggenesperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder*

Digital € 32,80, für Studierende* € 17,20;

Print *und* Digital € 38,80, für Studierende* € 23,30.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Person und Identität



Viera Pirker
Fluide und fragil
Identität als Grundoption
zeitsensibler Pastoralpsychologie

Reihe Zeitzeichen, Band 31

460 Seiten
Paperback, 17 x 24 cm
€ 39,- [D] / € 40,10 [A]
ISBN 978-3-7867-2975-4

Wie sehen sich Menschen in ihrer Beziehung zu anderen, wie konstruieren sie ihre Identität? Wie verstehen sie sich, worum kämpfen sie, wofür leben sie, woran leiden und wann scheitern sie? Die Frage nach Identität eröffnet einen Zugang zum Lebensgefühl der Menschen in der Gegenwart.

Viera Pirker systematisiert vielfältige psychologische Identitätskonzeptionen. Deren Fragmentierungen und Fixierungen werden in pastoralpsychologischen Grundoptionen weitergeführt zu einem Verständnis von Identität, das die Wandlungsprozesse und Gefährdungen in der Gegenwart produktiv zu integrieren versucht.