

¹³ M. Nussbaum, Non-relative virtues: an aristotelian approach, in: P.A. French u.a. (Hg.), Midwest Studies in Philosophy 13: Ethical Theory: Character and Virtue, Notre Dame 1988, 32-53.

¹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 1107a1-27; vgl. Gigon, 141.

¹⁵ AaO. VI, 1144b10-1145a11; vgl. Gigon, 249: „Es ergibt sich also aus dem Gesagten, dass man nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein kann ohne die Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend.“

¹⁶ D.M. Nelson, The Priority of Prudence: Virtue and the Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics, University Park 1992.

¹⁷ Diese finden sich in meinem Beitrag: Proposing cardinal virtues, in: Theological Studies 56 (1995), 709-729. Vgl. J. Schuster, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Würzburg 1997.

¹⁸ P. Ricoeur, Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen 1990, 41.

¹⁹ Ebd.

²⁰ P. Ricoeur, aaO. 35-39.

²¹ C. Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1984, Neuausgabe 1988 (⁶1993); A. Pieper, Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik, Freiburg i.Br. 1993, hier 148-175; G. Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt a.M. 1991; vgl. auch M. Heimbach-Steins, Weibliche Moral? Geschlechterdifferenz und universalistische Ethik, in: A. Holderegger (Hg.), aaO. 405-430, dort auch ausführliche Literaturangaben zum Thema.

²² S. Pope, Expressive individualism and true self-love: a thomistic perspective, in: Journal of Religion 71.3 (1991) 384-399; Vacek, love, human and divine, aaO. 239-273.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Identität als Aneignung und Narzissmus

Eine Kritik am Identitätsparadigma

Luis Carlos Susin

*„Der Krieg ist die Wirklichkeit des Seins“
(Heraklit)*

Die Identität kann in der Geschichte des Abendlands nicht so sehr als ein erstes Prinzip und ein Paradigma, sondern vielmehr als ein Abenteuer und eine Besorgnis angesehen werden. Freilich als ein Abenteuer auf der Suche nach sich selbst und eine Besorgnis um das Ruhen in sich selbst, Abenteuer und Sorge auf der

Suche nach Selbstverwirklichung und Selbstbefriedigung als Identität des Wissens und des Seins. Es lässt sich in den präsookratischen Anfängen und sogar bei Aristoteles hinsichtlich der Identität eine überaus symptomatische Verwirrung feststellen: Handelt es sich um ein Prinzip logischer oder ontologischer Art? Oder beiderlei Art, der des Wissens und der des Seins selbst?¹ In der Tat geht es, nach den Kritikern dieses keineswegs unschuldigen Prinzips, um einen wirklichen Interpretationsschlüssel und um ein die Geschichte des Abendlandes in Gang setzendes Prinzip. Hinter den heroischen Fahrten auf der Suche nach dem „*Eldorado*“ oder dem Quell der Jugendlichkeit, hinter der Forschung und der Eroberung, dem ästhetischen und moralischen Vollkommenheitsstreben oder auch hinter den Grenzlinien der Territorien und Institutionen lässt sich diese Sehnsucht nach Identität erkennen. Ob die Identität die große Verheißung von Glück, letztem Ziel und Sinn der menschlichen Existenz, die Paradiesesheimat ist, nach der sich jeder Mensch sehnt?

Die Identität wurde zum Idealbild, zum zivilisatorischen Paradigma in der Kultur und im Denken gemacht. Aber vielleicht sollten wir vor jeder Bezugnahme auf ein abendländisches Paradigma feststellen, dass es sich möglicherweise um ein Drama der *Conditio humana* handelt, das das Abendland, angefangen bei den Griechen, auf so pathetische Weise entfaltet. Durch den aufklärenden *lógos* reflektieren die Griechen es, damit der Mensch sich klarer in dem für die Identität typischen Spiegel von Narziss erkennt. Dennoch ist seine Omnipräsenz innerhalb des gesamten riesigen indoeuropäischen Kulturbereichs und sogar in anderen Kulturregionen kaum zu übersehen. Andererseits ist die Behauptung nicht richtig, die Identität sei das einzige Paradigma, das im Abendland eine Rolle spiele, aber es ist sein vorherrschendes Paradigma, seine siegreiche Logik, die sich in der Geschichte entfaltet hat. Andere Logiken, die sich nicht am Paradigma der Identität ausrichten, die mit der triumphierenden Logik der Identität in Konflikt geraten, haben ihre eigene Art kritischen Beharrens und eines, wenn auch geduldigen und langmütigen, Widerstands im Schoß der Identität.

1. Die Identität als logisches Prinzip und Theorie

Die Identität ist entscheidend für den Aufbau des abendländischen Wissens: Sie wird kanonisch zum Grundprinzip. Dieser Charakter eines logischen und theoretischen „Prinzips“ bei der Konstruktion der Wahrheit verleiht der Identität einen Nimbus und eine Faszination, die es schwer machen, sie in Frage zu stellen. Lévinas, einer der bedeutendsten Kritiker der Identität, versuchte, den umfassenden existentiellen Sinn und die Suche nach Totalität zu erhellen, von dem die Bewegung der Identität von Anfang an durchdrungen ist, wobei er sich des aufklärenden Logos der Identität selbst bedient und diesen erschöpfend beschreibt. Es geht nicht bloß um die ganz einfache, tautologische Aussage „*A* ist gleich *A*“, sondern um einen sich vollziehenden Prozess: „*A*, strebend nach *A* oder *A*, *A* genießend, immer *A* in Spannung zu *A*“². Die Identität ist in Wirklichkeit ein *Prozess der Identifikation*. So wie Sokrates Sokrates ist, weil „Sokrates

sokratisiert“, weil jedes Seiende Prozess ist, jedes Substantiv Verb ist, so identifiziert im Anfang die Identität, bemüht sich die Angleichung, anzugleichen. Es handelt sich um einen Akt oder einen Prozess oder auch - wenn wir auf eine musikalische Metapher zurückgreifen wollen, die vielleicht die vorherrschende Tonalität der abendländischen Musik ausmacht - einen Marsch, einen großen Siegesmarsch, wie er für Heere, die in die Schlacht ziehen oder im Triumphzug vorbeimarschieren, geeignet ist. In der Sprache der Logik: Der Prozess der Identität besteht aus einem Ausgang aus sich, einem Durchgang durch den Unterschied und einer Rückkehr zu sich *selbst*, wobei er jeden Unterschied in sich einschließt und durch den Einschluss der Differenz in seine eschatologische Synthese in der emphatischen, vollkommenen Identität zu seiner Krönung gelangt.

Die nach der Fülle ihrer selbst sich sehrende und strebende Identität betrachtet, erkennt, erobert, führt ein, eignet sich an, unterwirft, verdaut, integriert und synthetisiert in sich im Prozess der Identifikation jegliche *Differenz* oder, weitergehender noch, jede *Alterität*. „Nach ‚Timaios‘ umfasst oder begreift der Zirkel des *Selben* den Zirkel des *Anderen*.“³ Allein so erfreut er sich seiner selbst als volle Identität, indem er sich am Triumph dieses Identifikationsprozesses erfreut, der die Differenzen zusammenfasst. Oder, falls es unmöglich ist, zu unterwerfen und in sich zu integrieren, schreitet er

zum *Anathema*, zum Ausschluss und zur Dämonisierung der Differenz. Symptomatisch ist die allergische Reaktion der Griechen auf das *ápeiron*, das Unbestimmte, das sich nicht definieren lässt, das Anzeichen von Unbegrenztem und daher Nicht-zu-Ende-Gebrachtem, Nicht-Vollkommenem aufweist. Für das Projekt der Identität ist dies unerträglich. Die Unterscheidung ist tatsächlich eine der Techniken der Identifikation und Aneignung, eine im Erkenntnisprozess wohletablierte Technik. In diesem Sinn wäre das *Anathema* ein Mittel der Unterscheidung, um besser klären, erkennen und integrieren zu können, das heißt eine *Differenzierung im Sinne der Identifikation* und der Totalisierung der Identität. Dasjenige aber, das sich bei der Unterscheidung nicht zur Identifikation zwingen lässt, kann als barbarisch oder unverbesserlich häretisch betrachtet werden, und dessen Vernichtung wird angestrebt; derselbe Prozess, der identifiziert, der unterscheidet, um zu identifizieren, erklärt auch den gerechten Krieg.⁴

Der Autor

Luiz Carlos Susin ist 1949 in Caxias do Sul, Brasilien, geboren. Er ist seit 1968 Kapuziner. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie an der Gregoriana in Rom (1983). Zur Zeit ist er Professor für Systematische Theologie an der Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul und an der Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana in Porto Alegre. Gastprofessor am Instituto de Teología y Pastoral de la Confederación Episcopal Latinoamericana in Bogotá und des Instituts für Spiritualität der Päpstlichen Hochschule Antonianum in Rom. Derzeit ist er Vorsitzender der Brasilianischen Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften. Veröffentlichungen: *O homem messiânico. Uma introdução do pensamento de E. Lévinas*, Porto Alegre 1983; *Moral emergente, Aparecida* 1989; *Assim na terra como no céu, Petrópolis* 1995; *Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria, São Paulo* 1997, sowie Aufsätze auf dem Gebiet von Glaube und Kultur und religiöser Anthropologie. Anschrift: Fac. de Teologia PUCRS, Av. Iparanga 6681, 90619-900 Porto Alegre RS, Brasilien.

Von den Vorsokratikern bis zu den modernen Denkern tritt der Logos der Identität als Fundament, als Bewusstsein und als Sinn auf. Und er setzt sich durch als Wissen und theoretische Erkenntnis: Er erhebt sich zu den Sternen am Firmament und schaut von der Höhe der Gottheit herab, in einem das ganze Panorama erfassenden, totalisierenden Erkennen, das einem Gott eigen ist. Vor allem aber triumphiert er als kritische Erkenntnis, die von sich selbst her, aus ihrer glorreichen Position als Fundament und Bezugspunkt der ihr zu Füßen liegenden gesamten Realität heraus, auf ganz besondere Weise Gutes und Böses unterscheidet und identifiziert. Es handelt sich also um eine ungebundene und vermeintlich neutrale Souveränität, wie ein Prinzip, das die Gesetze begründet und über den Gesetzen steht. Diese souveräne Identität kann wirklich das Oberhaupt in der Gestalt des Souveräns sein, aber auch eine Stadt, eine Kultur. Im Abendland indessen ist das Privileg des *Cogito*, des denkenden und abwägenden, Begriffe bildenden und in den Regalen seiner Wissenschaft katalogisierenden Subjekts, eines der genialsten Geheimnisse der Unterscheidung im Bereich der Identifikation und der Identität. Seinen Höhepunkt bildet das Bewusstsein, das nicht nur im Verhältnis zu den Objekten seiner Welt kritisch ist, sondern auch selbstkritisch - sich selbst analysierend und sich selber identifizierend. Gleichsam als spaltete sich das Bewusstsein auf in sich selbst und in ein anderes als es selbst, in naiv und kritisch, in unrein und rein. Bei Hegel ist dies der Prozess des „Geistes“, die Entfaltung der Vernunft, die große Dialektik, in der die Identität des Identischen und des Nicht-Identischen jede Differenz zwingt, sich anzugleichen und sich im Reich der Identität zur Synthese zu bringen. Dies ist die notwendige und logische Selbigkeit des Geistes in jeder Differenz.⁵ Bei Descartes ist es das unter dem Schutz Gottes stehende menschliche *Cogito*, bei Husserl dagegen bloß das Ich-Bewusstsein, die Egoität auf der Suche nach ihrer Transparenz, ihrer Reinheit. Bei Freud wird es zur analytischen Methode im Dienst der Therapie des Ich durch die Erlangung des Selbst. Es kann aber auch eine Methode der Emphase und Exhibition des Ich sein, der narzisstischen Spiritualität der kulturellen Postmoderne des Abendlands.

Wir könnten eine Vielzahl von Bekennern der Identität aufführen, aber für die Kritik, die ich hier vorlege, ist Spinoza außerordentlich erhellend. Der *conatus essendi* - die Anstrengung zum Sein - entzieht der Ontologie, aber auch der Logik und der Theorie, der Erkenntnis und der Wissenschaft den Nimbus der Leichtigkeit und des Zaubers: Der Prozess der Identität verbindet sich mit einer Seinsverwirklichung und einer mühsamen Ontologie, einer heroischen, aber von ihrer Anfangsbewegung an durch die Tragödie, das Verhängnis und den Kampf gekennzeichneten Beharrlichkeit. Im Prozess der Identifikation und Bewahrung ihrer Siege hat die nichtgöttliche Identität einen hohen Preis: Es gibt Verschleiß, Ermüdung, Ausharren-Müssen, es gibt Bedrohung und den Zwang zur Wachsamkeit: Man darf nicht schlafen, man muss philosophieren! Bis zum Wahnsinn durch einen Exzess an Bewusstsein und übersättigendem Licht, durch ein am Licht „klebendes“ Bewusstsein, ohne Halbschatten, in dem man sich von sich selbst ausruhen könnte. Die schlaflose Identifikation des *conatus essendi* - dieser

Seinsbemühung, die dem Sein selbst als Kampf zur Selbsterhaltung eingeschrieben ist - vermischt mit der Einsamkeit des Tages - dem Exzess an Licht des Subjekts, das jeden anderen seinem Wissen unterwirft - auch die Einsamkeit der Nacht, in der sich der andere wieder aus dem Schatten erhebt und die natürliche Ruhe der Identität in sich selbst stört. Aufsteigen zum Firmament der totalen Theorie, des Ideals der Identität, des einer Gottheit eigenen Wissens - heißt dies nicht, sich auf tragische Weise mit Ikarusflügeln aufzuschwingen? Oder muss man sich der menschlichen Begrenztheit beugen, in der die Erkenntnis „reine, immer zu erneuernde Vermutung“⁶, ephemere Erkenntnis sterblicher Geschöpfe ist?

2. Die Identität als Ökonomie

Die logische Identität verweist auf die ontologische Identität und kann dann als Geschichte, als Politik und vor allem als Ökonomie erzählt werden. Der Identifikationsprozess blickt nicht nur gierig nach den Höhen des Lichts und der Theorie. Er sucht sich selbst unten, an der Basis, am Ursprung und innen. Die Reduktion oder Wiederrückführung auf das Fundament ist zu einer Obsession des Prozesses der Identität im Bereich der Ontologie geworden: Im Fundament, in der *arché*, auf der Basis ruht nicht nur der die Bewegung auslösende Ursprung, sondern auch das ewige Geheimnis des Sinns und des Werdens. Das Fundament aufdecken, die *arché* enthüllen, eine methodische Arbeit archäologischer Ausgrabung, der Vermittlung und des Vergleichens, heißt, die Identität endlich sich abzurufen und ans Licht kommen zu lassen, ihre Verwirklichung in einem tieferen Sinn in Gang zu setzen. Mehr als eine Eschatologie sucht die Identität, die sich auf das Fundament stützt und sich ihm zuneigt, ihre Protologie, ihren Ursprung. Nun ist aber der harte Boden der Wirklichkeit ökonomisch und ökologisch: Er ist Mund und Brot, Körper und Haus - Herd und Heilmittel -, die Erde selbst und die Hand, die pflanzt und erntet. Die Ontologie beginnt das Verb „sein“ mit den Verben „wohnen“, „essen“, „arbeiten“ zusammenzubringen und zu identifizieren. Das Sein, das sich seiner Identität erfreut, ist das Sein, das eine gute Suppe, einen Ort zum Schlafen, Hände zum Ernten und auch zum Herstellen, Mit-Werkzeugen-Arbeiten, Sich-„Bewaffnen“ und Handeln hat, indem es dem Chaos Gestalt verleiht, das Unbestimmte bestimmt, für etwas Sorge trägt, Früchte erntet und sich immer wieder selbst findet, bereichert durch diese Arbeit und dieses Abenteuer. Der Mensch, der zu essen hat, ist der gerechteste Mensch der Welt. Und derjenige, der sich zu Hause ausruhen kann, ist ein zufriedener Mensch.

Auf dem Boden, auf dem Fundament befindet sich ursprünglich nicht die Zeit, sondern der Ort. In der Identität, die auf dieser selbst als ihrem Fundament errichtet wird und sich auf sich selbst stützt, gibt es eine Priorität des Ortes und des Raumes gegenüber der Zeit und der Geschichte. Erst in der Unsicherheit der Ökonomie wird sie zur Planung des Morgen, zur ökonomischen Verzeitlichung und Eroberung des Ortes - der ganzen Welt - mit dem Rückgriff auf die Zeit. Das

Abenteuer der abendländischen Geschichte lässt sich als Ergebnis einer relativ erfolgreichen Ökonomie betrachten, die Zeit und Geschichte mit dem Raum verbunden hat, um in einer kolonisierten und globalisierten Welt verschiedene Räume in die Identität einzuführen. Die „Überhitzung“ der Geschichte mit der Verdichtung der Zeiten zu Lasten der Räume - insofern die Geschichte die Geographie, die Ökologie und die verschiedenen, mit den jeweiligen Geographien verbundenen Kulturen unterdrückt und zerstört - ist eine umfassende Geschichte in einer gigantischen Anstrengung der Identität, die jeden „anderen“ Ort erobert, ausplündert, kolonisiert und globalisiert. Die Ontologie des Körpers, des Ortes, des Bewusstseins ausgehend von einem „eigenen Körper“, wenn wir einen Ausdruck von Husserl aufnehmen, führt notwendig zu der Erkenntnis, dass im Fundament der Ontologie eine Ökonomie und Ökologie vorhanden sind. In diesem Punkt waren die Griechen vorsichtiger als die Modernen, denn sie verstanden sich als „Hirten des Seins“, eingebettet in einen Kosmos, eine Natur der Dinge, der es ebenfalls zu gehorchen galt. Erst in der Moderne wurden Prometheus und andere Heldengestalten kartesianisch, faustisch, und sie wurden häufigere Erscheinungen. In bescheidenerer Weise bilden der Ort und die Aufmerksamkeit für den Ort den Beginn der Identität, sogar in einem der berühmtesten Begriffe, dem der Person als einer Hypostase, die im Besitz des *Logos* ist, des Erkennungszeichens des Abendlands.

Die Person als vernunftbegabte, denkende, um sich bemühte „Hypostase“ in einer Welt der Dinge und des Lebens, aber auch als körperliche Hypostase, die an dieser Welt der Dinge und des körperlichen Lebens Anteil hat, ist eine „Basis“, eine „Grund-Lage“ (*hypo-stasis, sub-stantia*). Ohne diese Grundlage würde kein Sein sub-sistieren. Wie Levinas gezeigt hat, besitzt die Hypostase jedoch eine existentielle Dynamik, durch die sie nicht etwas ontologisch Gegebenes ist, sondern etwas, das sich in einer dramatischen anfänglichen Haltung der „Stellungnahme“ konstituiert, indem es ein Seiendes und ein Existierendes in einem Meer von reinem Sein oder chaotischer reiner Existenz wird, die dem Kosmos vorausgeht.⁷ „Subjekt“ sein, Person sein heißt, dass es einem gelungen ist, einen Ort abzutrennen, um ihn zu einem reservierten Ort, einem geschützten inneren Ort zu machen. Das geht so weit, dass dieser die Haut des Körpers oder die Wand eines Zuhauses ist, dieser Ort fällt mit dem „Ich“ zusammen, hier entsteht das Ich als Identität mit einem Ort, dem eigenen Körper, dem Bewusstsein eines *chez soi*. Deshalb ist die Person, die Hypostase, die Identität ein Privateigentum und ein *Prozess der Aneignung*. Selbst wenn diese Hypostase sich als Bewusstsein definiert, indem es sich abhebt und die Grenzen seiner selbst wie eine Lichtung inmitten eines Waldes absteckt, ist dieses Bewusstsein eine Aneignung. Das, was man als „Charakter“ oder „Charakteristika“ einer Persönlichkeit bezeichnet, sind ihre „Eigenheiten“, das, was sie als auf diesen Eigenheiten beruhende Identität konstituiert. Was an der Identität am meisten erstaunt, ist die Tatsache, dass sie als Stabilität eines Eigentums fortbesteht.

Die juristische Person, ein äußerst kreatives und entscheidendes Detail beim Paradigma der Identität als Institution - als Subjekt, das Träger von Pflichten

und Rechten ist, als Person „nach Maß“ -, stellt den faszinierendsten Fall der Wirkweise des Paradigmas der Identität dar, ein Beispiel römischer Genialität *par excellence*.

Eine der modernen Konsequenzen dieser Identitätsbildung besteht darin, dass die Freiheit des Einzelnen dort endet, wo die Freiheit des Anderen anfängt. Mit anderen Worten: Der Akt der Freiheit, der Akt schlechthin, den das Selbst-Sein der Identität vollzieht, so frei er auch sein will, muss beschränkt bleiben auf das Privateigentum der Identität. Die Beziehungen werden dann monadisch, diplomatisch sein, entsprechend den Satzungen und Verträgen, die einer Anzahl von privaten Eigentumsobjekten und privaten Institutionen in der Interaktion in der gefährlichen Kontingenz der Räume Rückhalt geben, um die durch die chaotische Gewalt der Spontaneität der Freiheit bedrohte Ordnung und Zivilisation zu schützen.

Doch mit der unermüdlichen Dynamik der Identifikation der Identität ist das Überschreiten des Maßes untrennbar verbunden. Nicht nur, weil jede Identität, unterwegs zum anderen in logischer und gnoseologischer Hinsicht, zum Verstehen und zur akkumulativen Erkenntnis aus sich herausgeht. Das Verstehen hat einen ontologischen Urhaken, der ganz nah am Werk ist, nämlich das Begreifen, das Erbeuten und Assimilieren des Unterschieds. Pascal hat dies klar gesehen, als er feststellte: „... ‚Das ist mein Platz an der Sonne!‘ Damit beginnt und darin spiegelt sich die widerrechtliche Inbesitznahme der ganzen Erde.“⁸

3. Identität, Hypostase und Karma

Es gibt deutliche Anzeichen für eine „indoeuropäische“ Verwandtschaft zwischen der *griechischen Hypostase* und dem *hinduistischen Karma*.⁹ Beide Begriffe beziehen sich auf eine grundlegende, stabile Wirklichkeit, eine Plattform, auf der jede Ontologie betrieben wird. In der Grundbefindlichkeit des Karma hinterlassen die Avatares und Reinkarnationen ihre Spuren. In der Sprache des Abendlandes ist dies in den Begriffen *Metempsychosis* und *Palingenese* ausgedrückt. Der Begriff des *Karma* gibt die schicksalhafte Aneignung einer Wirklichkeit, die Verdinglichung und die Beständigkeit des im Handeln bestehenden Lebens und die Konsequenzen wieder, die im Akt selbst hervorgebracht werden, der in den karmischen Kreislauf eingebunden ist und ihn in neuen Handlungen entfaltet; dies geschieht in einer Logik von Ursachen und Wirkungen, in der die Wirkungen zu Ursachen neuer Wirkungen werden. Der Begriff des Karma im Sinne von Handlung und Ursache zugleich hat den Vorzug, den Prozess der Aneignung, den Akt des „Hypostasierens“ zu beschreiben. Das Karma ist so dauerhaft, dass es dementsprechend eines langwierigen, leidvollen Prozesses von reinkarnatorischen Avatares bedarf, um zu irgendeiner Veränderung oder Verbesserung zu gelangen. Dass der Glaube an die Reinkarnation und die atavistische „Wiederkehr“ - die „ewige Wiederkehr“ - zumindest latent in der abendländischen Psyche vorhanden ist, diese Tatsache ist ganz symptomatisch. Aber die Art der Ausführung ist diametral entgegengesetzt, und dies aus einem rätselhaften Grund, der mehr mit

einer Willensentscheidung zu tun hat als mit der rationalen Klarheit der betreffenden Schulen und Prozesse. Das heißt: Für den orientalischen Hindu schreit diese karmische Plattform, die Quelle des *Samsara*, eines geradezu infernalischen Kreislaufs von Wiedergeburten, nach *Moksa*, dem Moment der Befreiung. Die Erfahrung des *Moksa* wäre dann eine Befreiung von der in der Selbigkeit in sich gefangenen Identität, auch auf die Gefahr einer Verschlechterung der Bedingungen in künftigen Wiedergeburten. Die überaus langsame Befreiung ist ein Werk der Askese, der Beschneidung seiner selbst und seiner Aneignungsprozesse, denn diese Prozesse sind eine karmische Quelle neuer Gefangenschaften. Deshalb ist Befreiung wesentlich ein Prozess der „Entsagung“: Entsagung seiner selbst im Verzicht der Aneignung, Entledigung und Entkernung seiner selbst - Bewegung der *Anti-Identität*.

An Asketen mangelte es nicht bei Platonikern und Griechen allgemein, man denke an die Stoiker und vor allem die Radikaleren, die Kyniker. Auch bei den modernen Existentialisten, von Kierkegaard bis Sartre, verstärkte sich das Bewusstsein der Last der Dinge, des Körpers, sogar des Bewusstseins. Religiös formuliert: Die Neuplatoniker förderten die christliche Mystik des Anachoretentums der Wüste. Und die Franziskaner und die mittelalterlichen Armutsbewegungen hatten etwas mit den Kynikern oder den indischen Asketen gemeinsam. Aber nur im Orient hat sich diese Einstellung als ein Paradigma von großer Bedeutung allgemein verbreitet und die Kultur geprägt. Vielleicht ist der Orient deshalb weniger expansionistisch und zerstörerisch. Im Okzident dagegen waren die vorherrschenden Kanones nicht die der Entledigung und Entsagung, sondern der Verwirklichung und Vollendung durch Prozesse der Affirmation, der Aneignung, der Feudalisierung, Eroberung und Expansion in einem Optimismus, dem die Moderne die Namen Entwicklung und Fortschritt gab. Das Wiederaufleben des Reinkarnationsglaubens in der auf Kardec zurückgehenden Form des modernen Spiritismus bewahrt diese abendländischen Konnotationen der Identität in Entwicklung, in einem mehr oder weniger linearen Fortschreiten, in dem die Reinkarnationen selbst sich als neue Möglichkeiten der Identität darstellen, als Chancen, um zu einer Identität zu gelangen, die sich eine größere Ausdehnung wünscht als die zeitliche und räumliche Endlichkeit, die ein so kurzes und so zerbrechliches Leben umschreibt. Der tragische Realismus der Hindus dagegen weiß sich der Möglichkeit der Regression verhaftet, gefangen in den Ketten einer starken, einsamen und mühselig zu bearbeitenden Identität.

Die mittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen religiösen Bewegungen und dem Papst über das Eigentum sind auch im Hinblick auf die Identität als Eigentum erhellend. Die radikaleren Franziskaner, die einer absoluten Entäußerung zuneigten, vertraten die These vom sowohl individuell als auch gemeinschaftlich armen Christus und meinten, dies müsse Konsequenzen für die Nachfolge Jesu haben.¹⁰ Die päpstliche Ablehnung und die spätere Verfolgung und Abschaffung dieses so radikalen Vorschlags in der Kirche veranschaulichen die Schwierigkeit einer *Ipseität ohne Identität* oder, anders ausgedrückt, einer nackten, transparenten Authentizität, ohne jeden Rückhalt in irgendeiner

Form von Eigentum und Institution, ohne sich in der Eroberung ihrer selbst zu entwickeln und zu bestätigen als jemand, der etwas erobert, um sich zu erobern. Vom harten Boden des Eigentums, der Aneignung von etwas, der des anderen, um sich selbst anzueignen, löst sich die hegelianische Identität nicht, und nicht einmal die marxistische. Wenn es stimmt, dass, wie die franziskanische Spiritualität behauptete, Gott eine Welt geschaffen hat, die sogar für Engel offen ist und für ihn selbst, wenn er im frischen Abendwind dort umherspazieren will, und der Teufel – eben der *diabolus* – Grenzzäune um die Grundstücke herum gezogen und überschritten hat, dann deshalb, weil er von Anbeginn an ein Lügner und Mörder ist (vgl. Joh 8,44). Der Kampf um die Identität ist der Beginn des Krieges.

4. Der Krieg als Wahrheit der Identität

Heraklit, den Vater der Dialektik, parodierend, kann man den Krieg und den Krieger als eine Art der Affirmation der Identität darstellen oder sogar loben. „Der Krieg ist die Wahrheit des Seins“: Beim Zusammenprall der Verschiedenen bleibt das, was ist, bestehen, und das, was nicht ist, was Einbildung war, was dem Sein nicht standhält, muss vom Schein zum Nicht-Sein zurückkehren, was seiner natürlichen Bestimmung entspricht. Aber nur die Sieger loben die Vorzüge des Krieges und rechtfertigen den bewaffneten Frieden. Durch den Krieg tritt letzten Endes jedes *héteron* in den Kreislauf des *autón* ein, selbst in der extremen Form der Vernichtung. Der Krieg macht auf grausame Weise die Prozesse der Identifikation, der Objektivierung und Aneignung jedes anderen, bis hin zur imperialen Totalisierung, sichtbar.

Der heilige Krieg der Identität, die zu sich selbst kommen will, trifft zusammen mit dem Hervorragenden des „Einen“ und der leidenschaftlichen, messianischen Reduzierung der Vielfalt zur Einheitlichkeit. Aber bevor das „Eine“, die Einheit und Ganzheit, das Ideal der Ontologie oder der Metaphysik war, wie Parmenides, Aristoteles und Plotin es widerspiegeln, ist es eine im Krieg gewonnene und bejubelte Erfahrung gewesen. In der *Ilias* gelingt es Agamemnon, die griechischen Städte gegen die Perser zu vereinen mit der Parole: „Nur einer sei Herrscher!“ Aristoteles überträgt am Ende des zwölften Kapitels seiner Metaphysik den Ausdruck Homers auf die Ontologie: „Das Seiende aber hat nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei der Herr.“¹¹

Die Leidenschaft für das Eine, die platonische, insbesondere die neuplatonische Mystik, die die trinitarische Erzählung des christlichen Neuen Testaments in Verlegenheit bringt, ist ein Eckstein beim Aufbau der abendländischen Identität. Mit dem Einen verbinden sich die Erfindung und der Adel der Hierarchie als Strategie zur Unterwerfung der Totalität, die wirksame Beziehung zwischen dem Einen und dem Ganzen, wobei das Eine das Ganze umgreift und mit ihm zusammenfällt mittels des Komplotts, der Ausstrahlung oder der Verwaltung der Hierarchie, die umso edler ist, je mehr sie sich dem Einen nähert, und umso kieverischer, je mehr sie sich der Pluralität nähert, um sie in der Totalität zu

halten.¹² Eine Alterität, so fremd und befremdlich sie jenseits des Horizonts erscheinen mag, bleibt auf die totalisierende Identität des Einen bezogen. Die Modernen wissen jedoch, dass eine solche Identifikations- und Totalisierungsmacht nicht von einem Gott ausgeht. Sie kann von einem Napoleon oder einem Hitler, von einem Versuch diktatorischer und imperialer Machtergreifung, der Krönung eines paranoiden Traums von Identität, ausgehen. Unterhalb dessen kann sie in der Technik und in einem gesichtslosen globalen Markt am Werk sein. Überraschend ist die lapidare Aussage, die in den Gedanken der indigenen *Guarani* im Herzen Südamerikas über das Böse und das „Eine“ zum Ausdruck kommt: In einer ihrer heiligen Reden beklagen sie, dass ihr Wunsch das Land ohne Übel ist, ihre Wirklichkeit jedoch das hässliche Land: „*Die Dinge in ihrer Ganzheit sind eins. Und für uns, die wir das nicht gewollt haben, sind sie schlecht.*“¹³ In einem Kommentar, festgehalten von einem Anthropologen, der diese schwermütige Aussage zu verstehen suchte, heißt es: „Der Grund dafür ist, dass die Ganzheit der Dinge, die die Welt ausmachen, von dem Einen her und nicht von dem Vielfältigen her bezeichnet werden kann, dass das Böse in die Oberfläche der Welt eingeschrieben ist (...) Wir leiden unter dem Schicksal der Last des Einen: Das Übel ist das Eine. Unser Leben ist krank, *achy*, weil es sich unter dem Zeichen des Einen entwickelt. Dann kommen die glücklichen Zeiten der langen ewigen Sonnen; die ruhige Wohnung, wo das Sein nicht mehr dem Einen entspricht.“¹⁴

Das Eine läuft letzten Endes auf ein Fehlen von Beziehung und auf Einsamkeit hinaus, und dies lässt es zu Verfall und Verderben tendieren. Nur eine Beziehung zu „dem anderen als man selbst“ kann retten. Der die *Guarani*-Kultur studierende Anthropologe wagt einen Vergleich mit dem abendländischen Denken: „Erkennen wir hier nicht in der Tat, beinahe bis in die Schärfe der Begriffe hinein, das metaphysische Denken, das von seinem entferntesten griechischen Ursprung her die Geschichte des Abendlandes beseelt? Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um den Gedanken des Einen und des Nicht-Einen, den Gedanken des Guten und des Bösen. Aber die vorsokratischen Weisen sagten, das Gute sei das Eine, während die *Guarani*-Denker erklären, das Eine sei das Böse.“¹⁵

Es wäre notwendig, das Problem des Einen in der metaphysischen Tradition des Abendlandes genauer zu untersuchen. Die leidenschaftliche mystische, selbst auf die absolute Transzendenz Bezug nehmende Behauptung, das Eine stehe über der Totalität der Vielfalt, die Universalität unter dem transzendenten Einen, entspricht einer politischen Notwendigkeit, die ein monistisches und monotheistisches Imperium zur Totalisierung zwingt.¹⁶ Wenn nach all den Kriegen, die das andere auf dasselbe reduzieren sollen, indem man jede Differenz in das hegemonische Reich der Identität eingehen lässt, der Sieg des Identischen und sein Ausruhen als bekränzter Krieger gefeiert werden, dann erklingt allerdings auch sein *Requiem* und der Beginn seines Verderbens, eine anscheinend ausweglose Dialektik, in der *Thánatos* und *Eros* als zwei Gesichter ein und derselben Wirklichkeit offenbar werden. Deshalb hat man auch im Abendland trotz des ontologischen Optimismus das *Sein* mit dem *Bösen* gleichgesetzt, mit einem geschlosse-

nen Kreis von *inter-essamenta*, einer Welt aus Hass und Nichtigkeit, in der gerade die Totalisierung der Identität ein Indiz der Auflösung ist.¹⁷

Ob es wohl ein Jenseits als Heimat der Identität gibt? Nicht in der Form, wie wir den Weg der Identität durch Prozesse der Identifikation und der Selbigkeit freigelegt haben. Eines der Gleichnisse für das Abendland - wiederkehrend in den Gestalten von Marco Polo, Christoph Columbus und Gagarin, dem Kosmonauten, der durch die Stratosphäre hindurchflog, ohne Gott zu sehen - ist die Gestalt des Odysseus und seine spektakuläre Odyssee. Das Abendland ist eine Odyssee, die Sterne inbegriffen. Die Fahrt des Odysseus ist, vom Beginn der homerischen Erzählung an, eine Rückreise, eine Sehnsucht auf der Suche nach dem Ursprung, nach seinem ursprünglichen Geheimnis, seiner anderen Hälfte, die auf dem Stützpunkt des Kriegers ausharrt - Penelope. Odysseus zieht durch vielerlei Welten, durch allerlei Unterschiede, aber er geht frei und siegreich daraus hervor, ja sogar an Erfahrung und Ehre reich, erfüllt von Unterschieden. Für seine Ankunft zu Hause schlüpft er in die Rolle eines Bettlers, um schließlich - zu seinem größten Ruhm - die Bewohner seines eigenen Hauses zu überraschen und über sie zu triumphieren und in der Geborgenheit ihres Bettes seiner Penelope wiederzubegegnen: er, ruhmreiche Identität, die mit all den auf ihn maßgeschneiderten Unterschieden geschmückt ist, und sie, ausharrende Unterwerfung der verschleierte Alterität, verborgene Bedingung der Möglichkeit der Rückkehr ihres Ehemannes/Herrn/Eigentümers. Die Odyssee des Abendlandes ist, wie Levinas schonungslos feststellt, in Wirklichkeit kein echtes Abenteuer, sondern ein geschlossener Kreis um die Selbigkeit. Eine Odyssee und eine Identität in einer Molltonart ist in der Gestalt des Narziss gegeben, der einsam in seine Leidenschaft nur für sich selbst hineintaucht und sich in sich verzehrt, Tonart *post festum* der postmodernen konsumistischen Befindlichkeit.

Der Ruhm des Abendlands besteht darin, ein mögliches Paradigma der *Conditio humana* entfaltet zu haben, aber um welchen Preis! Diese Form der Identität ist verheerend. Sich aus ihr zu befreien ist notwendig, aber aufgrund ihrer Logik ist dies eben unmöglich. Es sei denn, es käme von außen, von einem anderen, einer Beziehung und einer Pluralität, die die gebogene Linie der Identität, die sich dem Selbst zuneigt, durchbräche und umkehrte.

5. Abrahamische Veränderung der Identität

Dem Pseudoabenteuer des Odysseus lässt sich die umherziehende Gestalt des Abraham gegenüberstellen, unterwegs auf einer Reise ohne Wiederkehr, weder für ihn selbst noch für seinen Sohn. Als er seine Familie, seine Heimat, seine Sprache und sogar seine auf der Ausgewogenheit des Opfers beruhende Religion verlässt, erhält Abraham, wie später auch Sara, einen neuen Namen im Hinblick auf eine Verheißung: Vater von vielen. Der Besuch des Ewigen und des Engels des Herrn, das Trauma und das Unerhörte dieses Besuchs machen Abraham zu einem Pilger zu dem, was jenseits jeden Horizonts liegt, zu einem Wanderer zum Absoluten und zum Eschatologischen, gewissermaßen zu einem Flüchtling, der

der Begegnung mit anderen ausgesetzt und ihr gegenüber verletzlich ist. Die Identität, in der Abraham bis zum Schluss ausharrt, ist seine Treue im Hören und im Gehorsam gegenüber den Überraschungen eines anderen, der ihn auf Schritt und Tritt anruft und verändert. Als er nicht mehr *Chez Soi* oder Für-Sich der Identität ist, öffnet sich Abraham und wird zum Schoß für viele, sogar für Sodom und Gomorra. Kind Abrahams zu sein heißt, wie Paulus klar erkannt hat (vgl. Röm 4), Kind einer Freiheit zu sein, die sich auf einen anderen stützt, enteignet zu sein und allein von seinem Bezug auf einen anderen zu leben. Oder, wie Jesus andeutet (vgl. Joh 8,56), es heißt, mit Hoffnung und Treue - der biblischen Form der Identität - auf die Freude des Tages des Herrn hinzuleben.

Es gibt eine abrahamische Form, die Geschichte, die Politik, die Ökonomie zu erzählen. Es gibt eine Kultur, eine Ästhetik und ein Denken, die abrahamisch sind. Im Gegensatz zum Privileg des Ödipus und der griechischen Helden gibt es eine abrahamische Form der Psychoanalyse und der Zivilisation: die gute Konkurrenz, bei der das Leben des anderen mit dem Segen des einen an die Stelle der Macht vorrückt und sich gerade darin der Umgang mit der Macht äußert.¹⁸ Abraham ist eine Richtschnur, die wie ein Keil und eine Umkehrung in das geschlossene, verstockte System der Identität eindringt. Er verkörpert die Möglichkeit einer entäußerten Subjektivität, die bei jedem Schritt auf den anderen hin zur Transzendenz erhoben wird. Wenn es kein Widerspruch wäre, könnte man in seinem Abenteuer eine „offene Identität“, eine Beharrlichkeit in ständiger Umkehr und Erneuerung erahnen, deren einziger stabiler Punkt der andere ist. In seiner Eigenschaft als „Kanon“ kann Abraham auch in anderen Geschichts- und Kulturwelten, sogar in anderen Religionen, in „vielen Völkern“ erkannt und anerkannt werden. Und überall ist er das Beispiel einer anderen Art zu leben.

¹ Vgl. C. Pires, Art.: „Princípio“, „Logos“, in: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lissabon 1992, 418-423.

² E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris ³1974, 187. Die Kritik der Identität ist vor allem in seinem bekannteren Buch zu finden: ders., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, München ²1993, im ersten Teil des Buches: „Das Selbe und das Andere“, 35-149. Aber die gesamte Literatur von Levinas ist durchdrungen von dieser kritischen Position gegenüber der Identität. Hier verfolgen wir den Weg des Denkens, den dieser jüdisch-französische Autor eröffnet.

³ E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, München 1955, 154.

⁴ Vgl. C. Chalier, *Figures du féminin*, Paris 1982, 146. Die Autorin erweitert Levinas Kritik auf die Geschlechterbeziehungen.

⁵ Hegel übernimmt das Erbe der aristotelischen Verschmelzung von Geist Gottes und menschlichem Geist: *ho theós (...) nous estín* (Metaphysik XII, 7) kann in der geschichtlichen Entwicklung des abendländischen Verständnisses übersetzt werden mit „Gott ist Geist“, aber eher noch mit „Gott ist Vernunft“ - die Vernunft ist göttlich, und sie ist unsere Anteilnahme am Göttlichen. Oder es gibt dann aufgrund der Rationalität einen Prozess gegenseitiger Aufsaugung und eine Identifikation - eine Identität! - zwischen Göttlichem und Menschlichem. Der Geist oder die Vernunft in seiner/ihrer Vollendung wäre notwendig das, was sich selbst denkt.

Vgl. M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 262-279.

6 C. Pires, Art. „Principio“, „Logos“, in: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia 4, Lissabon 1992, 423.

⁷ Zur Illustration kann man die Beschreibung von Levinas mit dem Aufkommen der geordneten menschlichen Welt nach der Vorstellung von René Girard in Verbindung bringen. Dieses Wunder des Auftauchens des Seienden, das sich in einer Reflexivität hypostasiert, indem es sich über sich beugt wie über einen Raum, trennt sich vom Übrigen, das außerhalb von ihm ist. So wie in der zentralen Theorie René Girards über die Entstehung der Ordnung über das Chaos die solide Grundlage, der feste, verborgene Unterbau entsteht, auf dem der feste Kosmos, der auf dem Meer des Chaos unterwegs ist, sich abtrennt und aufgebaut wird, indem die formlosen, unterschiedslosen Kräfte sich in einem einzigen Punkt, dem des heroischen Opfers und seiner Opfertat, konzentrieren. Ob dann auch die Person in ihrem Grund den Preis eines heroischen Opfers hätte, etwas oder jemanden, das/der, indem er/es Eigentum und Wand wird, sein eigenes Sein verliert?

⁸ Levinas zitiert Pascal in der Einführung seines Buches, das auf traumatische Weise ein anderes Ziel für die Subjektivität vorschlägt: Jenseits von Sein oder anders als Sein geschieht, München 1992, 8.

⁹ Vgl. M. Messier, Art. „Palingénésie“, in: Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain X, Paris 1985, 467-473; M. Biarreau, Art. „Karman“, in: Encyclopedia Universalis 13, Paris 1996, 272-273.

¹⁰ Vgl. Bullarium Franciscanum V, 233 ff.

¹¹ Vgl. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935, 13; J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.

¹² Vgl. Zu den mystischen, philosophischen, kirchlichen und politischen Ursprüngen und Metamorphosen der Hierarchie: G. Lafont, Imaginer l'église catholique, Paris 1996, 16-48; J. Moltmann, aaO. 207-220.

¹³ Vgl. P. Clastres, A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani, Campinas 1990, 14 (Le grand parler - Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani, Paris 1974).

¹⁴ AaO. 14-15.

¹⁵ AaO. 15.

¹⁶ Während in der Diskussion über die Politische Theologie Carl Schmitt 1922 behauptete, die fruchtbarsten Begriffe der modernen Lehre vom Staat seien säkularisierte theologische Begriffe, schlug Erik Peterson 1935 den entgegengesetzten Weg ein, indem er aufzuzeigen versuchte, dass es eine monotheistische „Spiegelung“ gebe, die von einer monistischen, imperialistischen Politik herrühre. Nach Peterson würde eine wirklich trinitarische Theologie niemals zu einer Rechtfertigung einer souveränen Macht führen. Die Wiederaufnahme der Politischen Theologie mit Metz und Moltmann stellt die Beziehung zwischen beiden Polen nuanciert dar im Sinne eines „Bündnisses“ zwischen einer Gottesvorstellung und einer Vorstellung von politischer Organisation und Arbeit sowohl in monistischer als auch in trinitarischer Form; vgl. oben Anm. 10.

¹⁷ „Das Sein bleibt ohne Antwort [...] Die Frage ist der Ausdruck der Beziehung zum Sein. Das Sein ist wesentlich fremd und tut uns Gewalt an. Wir leiden unter seiner Bedrängnis, die erstickend ist wie die Nacht. Aber es antwortet nicht. Das ist das Übel zu sein.“ (E. Lévinas, De l'existence à l'existant, Paris ²1978, 28). Levinas beschreibt dieses Unwohlsein im Sein als eine Unmöglichkeit, sich in der eigenen Haut zusammenzuhalten, eine Unangemessenheit. Es handelt sich nicht um ein Übel des Seins, ein nicht ausreichend gesundes oder mangelhaftes Sein, sondern das Sein selbst ist Leiden und Krankheit: „Mal d'être“, Krankheit, die sich „Sein“

nennt. Vgl. Auch R.T. de Souza, *Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre 1996.

¹⁸ F. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*, Münster 1989, 17-82.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers