

Faix, Tobias, Wünc, Hans-Georg & Meier, Elke (Hg.) 2011.  
**Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild.**  
Marburg: Francke-Buchhandlung. (GBFE Jahrbuch, 3).  
ISBN 978-3-86827-282-6  
Alle Rechte vorbehalten

# Das Subjekt des Weltbildes und die Subjektivierung des Glaubens

Tobias Künkler<sup>1</sup>

*Das eigentliche Ergebnis der weltweiten Subjektivierung ist nicht das Verschwinden unserer ‚objektlosen Realität‘, sondern das unserer Subjektivität, die sich in eine bedeutungslose Marotte verwandelt, während die gesellschaftliche Wirklichkeit völlig unbeirrt davon weiterexistiert.*

Slavoj Žižek<sup>2</sup>

In diesem Aufsatz soll ein zentraler Aspekt unseres Weltbildes in den Blick genommen werden, den wir (post-)moderne Menschen – bei allen biographisch bedingten Variationen und Unterschieden in unseren Weltbildern – alle gemeinsam haben. Der Philosoph Martin Heidegger weist in seinem Essay „Die Zeit des Weltbildes“ (Heidegger [1938] 2003) darauf hin, dass alle diejenigen, die von ihrem Weltbild sprechen oder die versuchen,

---

<sup>1</sup> Künkler, Tobias Dr. phil., Studienleiter für Gesellschaftstransformation und B.A. Social Work und Dozent für Soziologie und Pädagogik am Marburger Bildungs- und Studienzentrum.  
Email: tobias.kuenkler@m-b-s.org

<sup>2</sup> Žižek 2003.

das moderne Weltbild vom mittelalterlichen und vom antiken Weltbild zu unterscheiden, damit als durch und durch neuzeitliche bzw. moderne Menschen entlarvt werden können. Denn erst seit der Moderne würde man von einem *Weltbild* sprechen und die Welt als *vor-gestelltes* Bild begreifen. Dazu schreibt Heidegger (2003:82): „Was ist das – ein Weltbild? Offenbar ein Bild von der Welt. Aber was heißt hier Welt? Was meint da Bild? Welt steht hier als Benennung des Seienden im Ganzen. [...] In dieser Bezeichnung ist mitgemeint der Weltgrund, gleichviel wie seine Beziehung zur Welt gedacht wird.“ Und weiter:

Bei dem Wort Bild denkt man zunächst an das Abbild von etwas. Demnach wäre das Weltbild gleichsam ein Gemälde vom Seienden im Ganzen. Doch Weltbild besagt mehr. [...] Weltbild, wesentlich verstanden, meint [...] nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefunden. (:82f)

Mit anderen Worten: Die Rede über unser Weltbild ist selbst Ausdruck eines *spezifischen* Weltbildes. Dieses ist so tief in unserem modernen Sein verankert und so selbstverständlich für uns, dass wir es uns kaum anders *vorstellen* können. Wer meint, Menschen *hätten* ein Weltbild, der hat den Menschen bereits zum Subjekt und die Welt zum – vom Subjekt vorgestellt-hergestellten – Objekt gemacht. Eine zentrale Rolle in diesem ‚Weltbild‘ spielt also das Selbstverständnis des Menschen, ein Subjekt zu sein, d.h. ein von der Welt und von anderen getrenntes Einzelwesen, das die Welt in gewissem Maße – durch seine Vorstellung – erst herstellt und dessen wesentliche Eigenschaft die des welthervorbringenden Denkens ist. Wer vom Weltbild spricht, der hat die Welt bereits

objektiviert und sich selbst bereits subjektiviert. Heidegger selbst hat darauf verwiesen, dass mit der Entstehung dieses modernen Weltbildes der moderne Subjektivismus geboren wird und das Christentum zu einer bloßen religiösen Erfahrung zusammenschrumpft.<sup>3</sup>

Ich möchte im Folgenden zunächst die wesentlichen Facetten und Aspekte der modernen Denkfigur bzw. menschlichen Selbstbeschreibung des modernen Subjekts<sup>4</sup> anhand dessen Genese aufzeigen, um anschließend zu skizzieren, wie sich dieses auf die moderne Fassung des christlichen Glaubens auswirkt. In einem dritten und letzten Schritt werde ich einige Schritte hin zu einem alternativen Selbst- und Weltbild aufzeigen.

## I. Das moderne Subjekt und seine Genese

Zentral für die Entstehung des modernen Subjekts ist das *Verschwinden vorneuzeitlicher Seinsordnungen*, die sowohl in der mittelalterlich-christlichen als auch antik-platonischen Variante als göttlich gegebene, kosmische, metaphysische und übersubjekte Ordnungen verstanden werden müssen. Diese kosmische Seinsordnung, der ontische Logos, bzw. deren gesellschaftliches Abbild – beispielsweise die gegebene, göttlich gewollte Ordnung einer ständischen Gesellschaft –, gab den vormodernen Menschen ihren Platz, ihren Lebenssinn und wies ihnen ihr Selbstverständnis zu (Eliade 2000). Mit dem Dahinschwinden des Gefühls, „der Kosmos sei ein sinnvoll geordnetes Gebilde“ (Taylor 1994:39), nimmt das aus

---

<sup>3</sup> Im Gegensatz zu der hier vorzubringenden Analyse spielt das Christentum laut Heidegger (2003) in diesem Prozess, den er Entgötterung nennt, selbst die entscheidende Rolle. Jedoch unterstellt Heidegger damit, dass das vormoderne, mittelalterlich-christliche ‚Weltbild‘ die einzige authentische Seinsweise des christlichen Glaubens ist. Damit soll nicht geleugnet werden, dass der christliche Glaube selbst einen Anteil an diesem Prozess hat – dieser sehr komplexen Fragestellung kann hier jedoch nicht nachgegangen werden.

<sup>4</sup> In der Philosophie reflektiert und bezeichnet sich der moderne Mensch explizit als Subjekt, implizit ist die Denkfigur des Subjekts aber auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen sowie im Alltagsverständnis enthalten und drückt sich in Wörtern wie ‚Ich‘, ‚Selbst‘ oder ‚Individuum‘ aus.

der Seinsordnung heraustretende Subjekt die Rolle Gottes als des Souveräns ein. An die Stelle eines gegebenen Seins, Gottes oder einer dritten Größe setzt das moderne Subjekt sich selbst und wird sein eigener Grund – *absolutum et inconcussum*. Das einstmals der göttlichen Seinsordnung unterworfenen Subjekt wird nun zur allem Sein zugrunde liegenden Größe (Rogozinski 1987). Der göttliche Souverän wird abgelöst durch das souveräne, autonome und selbstbestimmte Subjekt, das in völliger Freiheit und Unabhängigkeit eine ihm eigene Kausalität besitzt, d.h. als *causa prima* seinen eigenen Handlungen zugrunde liegt bzw. sich als deren Verursacher bestimmt.

Sich selbst gesetzt habend und sich selbst Gesetz gebend, sich somit fest im Zentrum bzw. im Mittelpunkt der Welt verankert wissend, wird das autonome Subjekt zum *archimedischen Punkt der Erkenntnis*. Anders gesagt: Das moderne Subjekt ist zugleich *das moderne Erkenntnissubjekt*, das sich als neutraler Ausgangspunkt mittels der Wissenschaft und deren Methodik die Welt Untertan macht, Erkenntnis und Wahrheit sammelt und die Eroberung und Kontrolle der Natur anstreben kann. Dem einst unterworfenen, jetzt aber zugrunde liegenden Subjekt, dem neuen Souverän, steht nun die Welt als (unterworfenen) Objekt gegenüber.

Voraussetzung hierfür ist die mit dem Verschwinden der vorneuzeitlichen Seinsordnung und der Etablierung der neuzeitlich-wissenschaftlichen Weltsicht einhergehende „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) bzw. die „Neutralisierung des Kosmos“ (Taylor 1994:272), bei der die geheimnisvolle, sinn- und wertstiftende sowie zweckbestimmende kosmische Seinsordnung in einen mechanistisch funktionierenden, (prinzipiell) restlos erklärbaren, wert- und zweckfreien Raum überführt wird, der der instrumentellen Kontrolle des souveränen Subjekts unterstellt ist. Mit anderen Worten: Der Kosmos wird zum Universum, das aus materiellen Objekten besteht, die in kausalen Beziehungen miteinander verbunden sind. Alle Ereignisse in diesem Universum sind zurückführbar auf deterministische Prinzipien bzw. Naturgesetze und damit

(prinzipiell) restlos erklärbar. Somit ist das neutrale Subjekt der Erkenntnis zu einer objektivierten Sichtweise der Welt fähig, es kann sich von sich selbst, den eigenen persönlichen Überzeugungen, Vorurteilen, Traditionen, Emotionen sowie seiner Eingebundenheit in der Welt distanzieren, um einen objektiven und neutralen Blick auf die Dinge zu bekommen und mit Hilfe der wissenschaftlichen Methodik wahres Wissen und damit Kontrolle über Welt und Natur zu erlangen.

Zwar ist das moderne Subjekt, wie der Name schon sagt, eine moderne Erscheinungsweise; dessen Genese reicht aber viel weiter zurück, wie der kanadische Philosoph Charles Taylor in seiner ideengeschichtlichen Studie „Die Quellen des Selbst“ (1994) überzeugend herausgearbeitet hat. So kommt es, wie Taylor (1994:219ff) aufzeigt, bereits in der Antike bei Platon zu einer *Zentrierung bzw. Vereinheitlichung des Selbst*, die als Vorbedingung späterer Entwicklungen gelten kann. Zentral für die weitere Entwicklung des Subjektverständnisses ist zudem Platons Zwei-Welten-Lehre bzw. die durch diese etablierten dualistischen Unterscheidungen zwischen Sein und Seiendem, Urbild und Abbild, Wesen (*essentia*) und Erscheinung (*akzidentia*), Wirklichkeit und Wahrnehmung, Ewigem und Vergänglichem, Immerwährendem und Veränderlichem sowie Seele und Körper, die sich als oppositional gedachte Dualismen bis heute fortgeschrieben haben.

Über Plotin von Platon beeinflusst ist *Augustinus*, der die Gegensatzpaare von Platon an zentraler Stelle aufnimmt und mit Hilfe des Begriffspaars ‚Innen/Außen‘ markiert. Mit Augustinus kommt es zu einer radikalen „Hinwendung zum Selbst“ (:243), indem er eine *Sprache der Innerlichkeit* entwickelt, die enorm weitreichende Konsequenzen für die gesamte abendländische Kultur hatte. Er übernimmt nicht nur das platonische Verständnis der unsterblichen Seele, sondern auch die platonische Aufwertung des kognitiven Aspektes dieser Seele, der die spätere Umformung der Seele zum Geist bzw. zur Psyche vorbahnt (:235ff).

*René Descartes* nimmt fast ein Jahrtausend später die augustinische Innerlichkeit auf und schreibt sie fort, lenkt sie zugleich jedoch „in eine ganze neue Richtung, die ebenfalls epochemachend gewirkt hat“ (:262). Descartes formulierte seine Philosophie auf dem Hintergrund des beschriebenen entzauberten und objektivierten Universums. Was ihn antreibt, ist die durch den methodischen Zweifel an allen Gewissheiten ausgelöste Suche nach einem sicheren Fundament, einer unbezweifelbaren Gewissheit, einer *arche*, auf der er mit mathematischen Prinzipien ein feststehendes Denkgebäude errichten kann. Bekanntlich stößt Descartes dabei auf die Gewissheit des *cogito ergo sum*, des ‚Ich denke, also bin ich‘, der Gewissheit der eigenen Existenz, die in eins gesetzt wird mit der Fähigkeit zum Denken und der Fähigkeit zur Selbstreflexion. So kommt es im Anschluss an Descartes zur *Identifikation von Subjekt und denkendem Ich*. Das moderne Subjekt ist, spätestens seit Descartes, wesentlich *cogito*, wesentlich Bewusstsein, wesentlich ein denkendes und durch dieses Denken (selbst-)bestimmtes Wesen. In engem Zusammenhang damit tritt das *Denken der Repräsentation* seinen Siegeszug an. Denn die Realität zu erkennen bedeutet für Descartes, eine richtige Vorstellung von den Dingen zu haben. Wahrheit wird zur objektiven Gewissheit der Vorstellung (Rogozinski 1987:88). Mit Heidegger gesprochen wird damit das Gesamte des Seins zum Bild, das ich mir vorstelle, vor mich hin stelle, mir gegenüber stelle (Heidegger 2003:82f). Mit dieser Objektivierung der Welt geht komplementär die Objektivierung des Selbst einher; dies bedeutet bei Descartes die mechanistische Sichtweise des menschlichen Körpers. Dazu greift er die Dualismen des platonischen und augustinischen Denkens auf und zementiert sie mit seiner ontologischen Unterscheidung von *res extensa* (materielle Substanz) und *res cogitans* (denkende Substanz). Die Fähigkeit des Denkens und damit das, was nach Descartes wesentlich das Subjekt ausmacht, wird radikal als unabhängig gedacht – und dies heißt auch radikal getrennt vom eigenen Leib wie dem Rest des Kosmos. Das denkende Bewusstsein ist

nicht im ausgedehnten Raum der Materie verortet, die Welt des Denkens und die Welt der Materie sind nach Descartes zwei vollkommen unterschiedliche Seinsebenen. Es kommt zur Festsetzung einer klaren Grenze zwischen Psychischem und dem Physischen bzw. zwischen Geist und Materie. Bis heute ist der kartesische Dualismus entscheidend für das gängige Welt- und Selbstbild. Ebenso wirkmächtig ist die damit einhergehende Trennung des menschlichen Wissens in einen objektiven und einen subjektiven Pol bzw. die daraus erfolgende Polarisierung zwischen Objektivität und Subjektivität. Insgesamt hat sich somit mit Descartes eine Sichtweise entwickelt, die die Vernunft ins Zentrum des Wesens des Menschen rückt und auf instrumenteller Kontrolle beruht. Es ist der menschliche Geist, der nun eine entzauberte Welt der Materie beherrscht (Taylor 1994:262ff).

In der konkreten Ausgestaltung des modernen Subjekts, z.B. in der Frage, wie sich das Subjekt zu sich selbst verhält bzw. verhalten sollte und welche wesentlichen Eigenschaften diesem zugesprochen werden, haben sich – wie Taylor (1994) herausgearbeitet hat – sodann zwei unterschiedliche Stränge entwickelt. Kurz gesagt zielt der eine (aufklärerische) Strang auf Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung mittels instrumenteller Vernunft, während der andere (romantische) Strang Selbsterforschung und Selbsta Ausdruck mittels Intuition und Gefühl anstrebt.

Erste Station des aufklärerischen Stranges ist *John Locke*, mit ihm kommt es zum „Ideal des desengagierten Selbst“ (:47), das nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst zu objektivieren und damit zu kontrollieren in der Lage ist, sofern es sich der instrumentellen Vernunft bedienen kann (vgl. :292ff). Das Selbst sowie die personale Identität, die Locke ebenfalls als Konzept einführt, wird von Locke mit dem Bewusstsein gleichgesetzt (Grenz 2001:72). Taylor nennt diese Konzeption Lockes auch das ‚punktförmige Selbst‘, welches dazu fähig ist, „sich selbst gegenüber eine [...] radikale und

auf Umgestaltung abzielende Haltung des Desengagements einzunehmen“ (Taylor 1994:309). Denn:

Diese Haltung einzunehmen heißt: sich mit dem Vermögen der Objektivierung und Umgestaltung zu identifizieren und dadurch von allen Einzelmerkmalen abzurücken, die Gegenstände möglicher Veränderung sind. [...] Das eigentliche Selbst ist ‚ausdehnungslos‘; es ist nirgends außer in diesem Vermögen, Dinge als Objekte zu fixieren. Dieses Vermögen liegt im Bewußtsein. (:309)

Es ist *Immanuel Kant*, der als eine weitere wesentliche Station in der Entstehung des modernen Subjektverständnisses beschrieben werden kann und dessen Konzept „des transzendentalen und autonomen Subjekts zu einer bis heute maßgeblichen Selbstverständigung“ (Ricken 1999:61) geworden ist. Mit Kant entsteht endgültig das Subjekt der Repräsentation. In seiner Erkenntnistheorie wird der menschliche Geist zur Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis und das Subjekt zum transzendentalen Subjekt, das als transzendentales Selbstbewusstsein die Sicherung des Erkennens garantiert, damit aber ebenso ausdehnungslos bzw. weltlos ist wie das Lock'sche punktförmige Selbst. Das Subjekt ist nun nicht mehr Teil der Welt, eine Entität unter anderen, sondern die Welt ist gewissermaßen die Schöpfung des Subjekts.

Mit Locke und Kant, die eng an Descartes anschließen, ist somit exemplarisch der Entwicklungsstrang der Genese des modernen Subjekts beschrieben, der auf die *doppelte Herrschaft der Natur wie des Selbst mittels instrumentaler Vernunft* zielt und somit das Subjekt wesentlich als ein punktförmiges, weil ausdehnungsloses, Selbst beschreibt, dessen Vermögen wie Existenzweise wesentlich in Vernunft, Willen und Verstand gesehen wird. Dieses Verständnis geht einher mit der Ratio der Aufklärung, der Vernunft, die dem Menschen Würde gibt und es ihm ermöglicht, sich von seiner natürlichen Umwelt und seinem sozialen Kontext loszulösen sowie die Welt und sich selbst zu objektivieren.



Wie bereits erwähnt, ist die (aufklärerische) Vernunft jedoch nicht der einzige Kandidat für die Rolle des Souveräns über die äußere wie innere Welt. Obwohl sich im aufklärerischen Strang der dominante Modus des modernen Subjekts zeigt, gibt es eine ebenso wirkmächtige alternative Version, die ebenfalls in Augustinus' Philosophie angelegt ist, die dessen Wende nach Innen jedoch anders fortschreibt. Kandidat für den Posten des Souveräns ist hier nicht die (aufklärerische) Vernunft, sondern die (romantische) Regung des Herzens, das Gefühl, „ein Wesen mit innerer Tiefe“ (Taylor 1994:8) zu sein. Exemplarisch für diese Version des modernen Subjekts werde ich im Folgenden kurz auf Michel de Montaigne und Jean-Jacques Rousseau sowie deren Erben eingehen.

Im Zeitalter der Renaissance, als ganz Europa von Entdeckungsreisen in neue Welten in Erregung versetzt wurde, setzte *Michel de Montaigne* zu einer Entdeckungsreise ganz eigener Art an: eine Reise nicht in eine äußere, noch unbekanntere Welt, sondern eine Reise nach innen, in die *terra incognita* des eigenen Selbst, mit dem Ziel der Entdeckung des eigenen Ichs (Grenz 2001:100; Taylor 1994:322ff). Montaignes Suche nach dem Selbst war natürlich weder neu noch originell. Augustinus hatte diese schon Jahrhunderte zuvor betrieben, teils auch schon die antiken Griechen. Was Montaigne antrieb, war jedoch ein *spezifisches* Streben nach Selbsterkenntnis gewesen, „nicht nach universeller Natur, sondern nach dem eigenen Wesen“ (Taylor 1994:325). Montaigne begab sich auf die „Suche nach der Originalität jedes einzelnen“ (:325), um das einmalige, einzigartige, individuelle Selbst zu entdecken (Grenz 2001:102). Ziele Descartes auf ein universelles Selbst, die Essenz des Humanen, so galt Montaignes Suche dem partikularen Selbst, dem *einzigartigen und individuellen Selbst*, wie es sich von allen anderen unterscheidet. Damit ist mit Montaigne „eine neue Art von Reflexion, bei der das Individuelle großgeschrieben wird“ (Taylor 1994:325), geschaffen.

Für die weitere Entwicklung dieses Stranges ist *Jean-Jacques Rousseau* entscheidend. Rousseau greift die augustinerische

Unterscheidung von innerer und äußerer Natur des Menschen auf und belegt diese mit einer eindeutigen Wertung: Das *Innere des Menschen* ist die *Quelle des Guten*, während vom Äußeren, der sozialen und gesellschaftlichen Sphäre, Gefahr und Entfremdung drohen. Die Quelle des Guten, von Einheit und Ganzheit, lag für Augustinus in Gott, für ihn war das Innere lediglich der Raum, der durchquert werden muss, um Gott begegnen zu können. Für Rousseau hingegen lag diese Quelle nun *innerhalb* des Selbst (:631). Damit richtet sich Rousseau auch gegen die augustinische Lehre der Erbsünde: Für ihn ist der Mensch von Natur aus gut, bzw. es ist die Natur im Menschen, die Quelle des Guten ist. So konstatiert er: „Halten wir unerschütterlich daran fest, daß die ersten Regungen der Natur immer richtig sind. Es gibt keine Ur-Verderbtheit des Herzens. Es gibt darin kein einziges Laster, von dem man nicht sagen könnte, wie und woher es hineingekommen ist“ (Rousseau 1971:71). Alles Schlechte sei somit einem äußeren Einfluss zuzuschreiben, es entstamme der sozialen Sphäre, der Gesellschaft: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen“ (:9). Dabei sei es die gesellschaftliche Existenz des Menschen, die diesen unterdrückt und von sich entfremdet: „Der Gesellschaftsmensch wird als Sklave geboren und lebt und stirbt als Sklave“ (:16). Die Gesellschaft wird daher bei Rousseau zur Quelle allen Übels; durch Gesellschaft entsteht Ungleichheit, Abhängigkeit und Unterdrückung, sie verführt die Menschen dazu, sich Status und Anerkennung von anderen zu erwerben, um den Preis einer künstlichen, entfremdeten Existenz. Das Rousseau'sche Subjekt zielt daher darauf, die innere Stimme der Natur wahrzunehmen und in Übereinstimmung mit dieser zu leben. Anders gesagt: Das Subjekt strebt hier nach Selbsterforschung, mit dem Ziel, die innere Stimme wahrzunehmen, und die gesellschaftliche Entfremdung aufzuheben und mit sich, d.h. mit der inneren Stimme, in Einklang leben zu können (Grenz 2001:104ff; Guignon 2004:55ff; Taylor 1994:622ff).

Eine für diesen Strang weitere wesentliche Komponente ist bei Montaigne und Rousseau zwar angelegt, jedoch nicht

ausgearbeitet: die Wendung zum Expressivismus, d.h. dem Verständnis, dass das entdeckte Selbst bzw. die erfüllte innere Stimme ausgedrückt, ausformuliert und ausgelebt werden muss. Diese Wende zum Expressivismus wurde von den Erben von Montaigne und Rousseau formuliert, anfänglich im deutschen Sturm und Drang, dann in der deutschen und englischen Romantik, am deutlichsten wohl im Werk von Johann Gottfried Herder. Der Expressivismus bildet die Grundlage für die uns heute so selbstverständlich erscheinende, jedoch erst im achtzehnten Jahrhundert aufgekommene Vorstellung, „wonach jedes Individuum [...] durch seine Originalität darauf festgelegt wird, wie es leben sollte“ (Taylor 1994:653). Neu dabei ist nicht der Begriff des Unterschieds zwischen den Individuen, sondern die Vorstellung, dass dieser Unterschied im Hinblick darauf, wie man leben sollte, von entscheidender Bedeutung ist. Fortan hat jeder die Pflicht, seinen eigenen, ihm entsprechenden Lebensweg zu gehen und damit der eigenen Originalität gerecht zu werden. Somit ist das moderne *Ideal der Selbstverwirklichung und der Authentizität* entstanden. Nach Taylor (1994, 2002) und Guignon (2004) leben wir heute geradezu in einer ‚Kultur der Authentizität‘. Diese sei bestimmt durch die Annahme, tief in uns sei ein wahres, ureigenes Selbst verborgen. Auf den Punkt gebracht bestehe das Ideal der Authentizität aus zwei Komponenten, die in der Wende zum Expressivismus schon angelegt sind: Erstens müsse ein Mensch, um authentisch zu werden, mit seinem wahren Selbst in Kontakt kommen (durch Introspektion, Selbstreflexion oder Meditation), d.h. ein Selbstwissen erlangen und eine Selbstannahme vollziehen. Zweitens gelte es, das gefundene Selbst auszudrücken und auszuleben, um mit sich selbst ins Reine zu kommen und sich zu verwirklichen, d.h. eine authentische Existenz zu führen (Guignon 2004:6).

Mit dem (romantischen) Vermögen zur expressiven Selbstartikulation ist das moderne Subjekt nicht mehr allein durch die (aufklärerische) Fähigkeit zur desengagierten rationalen Kontrolle definiert. Die Innerlichkeit bzw. die radikale

Reflexivität des modernen Subjekts tritt somit in zwei Versionen auf, neben die *Formen der Selbstkontrolle* treten die *Formen der Selbsterkundung*. Während die erste Version zur ‚selbstverantwortlichen Unabhängigkeit‘ führt, führt die zweite zur ‚anerkannten Besonderheit‘ (Taylor 1994:330). „Diese beiden großen und facettenreichen Umgestaltungen der Kultur – die Aufklärung und die Romantik samt der mit ihr einhergehenden expressiven Auffassung des Menschen – haben uns zu dem gemacht, was wir sind“ (:684). Damit lebt das moderne Subjekt in und mit der Spannung dieser beiden Stränge, die jedoch auch viel gemeinsam haben. So zeigt sich, dass schließlich beide Versionen in einen *Subjektivismus* münden, der bedeutet, dass die konstitutiven Güter, die im vormodernen Sinne einer kosmischen und göttlichen Ordnung als Quelle des Guten außerhalb des Menschen existierten, nun komplett nach innen verlagert werden (:177ff). Diese Verlagerung führt zu einer Intensivierung des Gefühls der Innerlichkeit bzw. zum Selbstverständnis, ein *Wesen mit innerer Tiefe* zu sein.<sup>5</sup> Der damit

<sup>5</sup> Wie konstitutiv dieses Gefühl sowie die korrespondierende Unterscheidung von innen und außen für das moderne Subjekt ist, zeigt sich in der gängigen Sprache des Selbst: „Unsere Gedanken, Vorstellungen oder Gefühle sind nach unserer Auffassung ‚in‘ uns, während die Gegenstände in der Welt, auf die sich diese geistigen Zustände beziehen, ‚draußen‘ sind. Außerdem meinen wir, unsere Fähigkeiten oder Möglichkeiten seien etwas ‚Inneres‘, das auf die Entwicklung wartet, durch die dieses Potentielle in der öffentlichen Welt kundgetan oder verwirklicht wird. Das Unbewusste befindet sich nach unserer Vorstellung innen; und die Tiefen des Ungesagten, des Unsagbaren, der sich anbahnenden heftigen Gefühle, Neigungen und Ängste, mit denen wir um die Beherrschung des eigenen Lebens ringen, fassen wir ebenfalls als etwas Inneres auf. Wir sind Geschöpfe mit innerer Tiefe, mit einem Inneren, das zum Teil unerforscht und dunkel ist“ (Taylor 1994:207). Taylor (:207f) schreibt weiter: „Aber wie überzeugend diese Einteilung der Welt uns auch vorkommt, [...] so ist sie doch weitgehend ein Merkmal unserer Welt, der Welt der Menschen im neuzeitlichen Abendland. Diese Ortsbestimmung ist keine allgemeingültige, die von den Menschen als etwas so Selbstverständliches anerkannt würde wie die Feststellung, daß sich der Kopf über dem Rumpf befindet, sondern sie ist abhängig von einer historisch begrenzten Art der Selbstinterpretation, die im neuzeitlichen Abendland zur Vorherrschaft gekommen ist und sich von da aus freilich auch auf andere Teile der Erdkugel ausbreiten kann, die aber dennoch einen Anfang in Raum und Zeit hat und vielleicht auch ein Ende.“

ausgelöste Subjektivismus wiederum führt zu einem *Denken der Immanenz*, d.h. zu der Annahme, „daß die Eigenschaften eines Dings eben ‚in‘ diesem Ding ihren Ort haben“ (:332), und „daß insbesondere der Gedanke seinen Ort im ‚Geist‘ hat“ (:332). Mit anderen Worten: Denken und Fühlen sind nunmehr auf den Geist beschränkt, der wiederum im Inneren des Subjekts bzw. in dessen Kopf lokalisiert wird. Der Subjektivismus und das Denken der Immanenz bauen damit beide auf der *dualistischen Auffassung* von innen und außen, Subjekt und Objekt, von Psychischem und Physischem, von Geist und Materie auf.

Was der aufklärerischen wie der romantischen Version des modernen Selbstverständnisses zudem gemein ist, ist die Vorstellung, ein „Wesen mit einem ‚Selbst‘ zu sein“ (:8). Dieses Selbst wird als *unveränderlicher Wesenskern*, als fixes Kernselbst, somit als unveränderliche Substanz gedacht, die unabhängig von allen äußerlichen Erscheinungen und veränderlichen Charaktereigenschaften besteht. Bezeichnet wird dieser Selbstkern auch als *Identität*, d.h. das moderne Selbst ist entweder in seinem Innersten, als Selbstkern, in sich kohärent und einheitlich oder es strebt diese Einheitlichkeit an. Damit einhergehend versteht sich das moderne Subjekt *individualistisch* als ein von der Gesellschaft getrenntes Individuum, bzw. es versteht sich *monadisch* oder *atomistisch*, als von der Umwelt abgeschlossenes und getrenntes Einzelwesen.

## II. Das moderne christliche Subjekt

Eingangs wurde die Behauptung aufgestellt, dass das moderne Subjekt als ein konstitutiver Bestandteil des modernen Weltbildes auch den christlichen Glauben in seiner modernen,

---

Zwar sei es wahrscheinlich, „daß jede Sprache Möglichkeiten der Selbstbezugnahme [...] sowie Mittel zur Beschreibung reflexiven Denkens, Handelns und Sichverhaltens“ (:210) kennt. „Das ist aber durchaus nicht das gleiche wie die Substantivierung von ‚selbst‘ zu ‚Selbst‘, so daß man dem Wort den bestimmten oder unbestimmten Artikel voranstellen und von ‚dem‘ oder ‚einem‘ Selbst sprechen kann. Darin spiegelt sich etwas Wichtiges, was unserem neuzeitlichen Handlungsverständnis eigentümlich ist“ (:210).

noch heute gängigen Form, zentral geprägt hat. Das moderne Subjekt gäbe es demnach auch in der Variante des modernen christlichen Subjekts. Dabei geht es um eine (historisch-kulturelle) Prägung bzw. Bedingtheit, die jenseits aller sonstigen Unterschiede und Facetten des modernen Christseins zum Vorschein kommt. Diese Prägung ist uns zumeist als eine solche kaum bewusst, da ihre Ausdrucksformen uns als selbstverständlich und somit ur-christlich erscheinen. Einige wesentliche Facetten dieser Prägung werde ich im Folgenden skizzieren. Notwendigerweise kann dies nur sehr verallgemeinernd erfolgen.

Zunächst ist festzustellen: Zentrale Bezugseinheit des modernen christlichen Glaubens, also worauf sich Praktiken wie Aussagen zentral beziehen, ist die Einzelperson, verstanden als Individuum bzw. meist noch spezifisch als deren individueller Geist. So wird beispielsweise geistliches Wachstum als ein rein individueller Prozess verstanden. Anstatt das Augenmerk auf strukturelle bzw. systemische Umstände und Faktoren zu legen, zielen die gängigen Bemühungen, geistliches Wachstum zu fördern nahezu ausnahmslos auf das Individuum (Brewin 2004:2).

Auch das moderne christliche Subjekt ist von zwei Strängen durchzogen, einerseits vom aufklärerischen Vernunft- und Objektivitätsideal, andererseits vom romantischen Ideal, das die Privatisierung und Verinnerlichung des Glaubens zur Folge hat. Der aufklärerische Strang zeigt sich vor allem darin, dass die Bemühungen geistliches Wachstum und Nachfolge zu fördern sich größtenteils mittels der Praxis der Predigt vollziehen. Diese zielt nur oberflächlich betrachtet auf ein Kollektiv, letztlich aber auf den Einzelnen. Allerdings nicht auf den Einzelnen in seiner individuellen Einzigartigkeit, sondern auf den Einzelnen als punktuelles Selbst, also auf das autonome Subjekt, das mit dem Vermögen zum freien Willen und zur radikalen Selbstumgestaltung identifiziert werden kann. Auch die gängigen Praktiken in den vielfach angebotenen gemeindlichen Kleingruppen (Hauskreise) richten sich letztlich an

dieses punktuelle Selbst und finden zudem im Bildungsmodus statt. Üblicherweise setzt man sich mit einem Text oder Thema auseinander, lernt sich darüber auszutauschen, Stellung zu nehmen und zu reflektieren. Was hingegen kaum oder nur sehr einseitig stattfindet ist, dass konkret Nachfolge gemeinsam aus- und damit eingeübt wird. Bildungsmodus bedeutet, dass die angezielten Lernprozesse auf eine spezifische Art und Weise organisiert werden. So ist die Schule ein historisch gewachsenes Paradox, insofern sie als speziell geschaffener Sonderraum (Lernraum) die Kinder aus der Gesellschaft ein Stück weit herausnimmt, um sie in diesem Raum besser auf eben jene Gesellschaft vorzubereiten. Auch Gemeinde findet meist in diesem Bildungsmodus und in solch einem Sonderraum statt – was dazu führt, dass Christen und Christinnen, zugespitzt formuliert, häufig über ein enorm großes ‚Eunuchenwissen‘ verfügen: Sie wissen, wie es geht, können es aber nicht.

Nicht minder zentral ist in den modernen christlichen Praktiken der romantische Strang wirksam, denn die mit Aufklärung und moderner Wissenschaft fortschreitende Entzauberung der äußeren Welt ging, wie beschrieben, einher mit der zunehmenden Verzauberung der inneren Welt, bei der das Innere bzw. die innere Tiefe des Subjekts zur Quelle des Guten wird. In der christlichen Variante zeigt sich dies vor allem darin, dass nicht die (Außen-)Welt und auch nicht die konkreten Anderen, die Nächsten und Mitmenschen, sondern allein der Innenraum des Subjekts zum einzig legitimen Ort der Gottesbegegnung wird. Ungeachtet der Worte Jesu, dass nicht das, was von außen, sondern das, was von innen kommt, uns unrein macht (Mk 7,15.16), sieht das moderne christliche Subjekt das Böse vor allem außerhalb seiner selbst, in der Welt und der Gesellschaft verortet, während die Wendung nach innen als heilsame, spirituelle (Gottes-)Begegnung gilt. In unserem Inneren, so die Annahme, ist Gott zu Hause, ihm ist zu begegnen und das dort Gefundene (der Eindruck, das Wort, die Weisung) ist nach außen hin auszudrücken bzw. zu

leben. Nachhaltige Veränderung kann in dieser Logik auch nur „von innen nach außen“ geschehen, wie nicht nur der Titel des populären Buches von Lawrence J. Crabb lautet. Dass ein Schwerpunkt im modernen christlichen Glaubensleben auf dem inneren Erleben liegt, zeigt sich heute vor allem in der großen Bedeutung des Lobpreises mit seiner Spiritualität der Innerlichkeit.<sup>6</sup> Wie Grenz (2001:77ff) ausführlich aufgezeigt hat, kann insbesondere die freikirchlich-pietistische Tradition als direkte Fortführung der romantischen Tradition gelten. Der Schwerpunkt des Glaubens liegt hier auf der persönlichen Beziehung mit Gott und als zentrale Initiation des Gläubigen gilt dessen innerlich vollzogene Bekehrung.

Der Einfluss des modernen Subjekts zeigt sich aber nicht nur in den gängigen christlichen Praktiken, sondern auch im Verständnis biblischer Wahrheit. Diese existiert in der Moderne nicht mehr durch eine von Kirche und Tradition repräsentierte und übermittelte übersubjektive Ordnung, sondern ist etwas, das das Nadelöhr des individuellen Geistes durchdringen muss. Im einen Extrem (Verlängerung des romantischen Stranges) führt dies zum Subjektivismus, bei dem das Gefühl bzw. die Intuition zum Indikator für biblische Wahrheit wird. Wahrheit wird erspürt bzw. wahr ist, was sich für mich wahr anfühlt. Im anderen Extrem (Verlängerung des aufklärerischen Stranges) führt dies zum Objektivismus. Das moderne christliche Subjekt nimmt hier die Position des neutralen Erkenntnissubjekts ein und steht der Bibel vermeintlich als ‚tabula rasa‘ gegenüber – unbedingt durch Tradition

---

<sup>6</sup> Im Unterschied zur romantischen Tradition, bei der das Kernselbst in unseren innersten Tiefen verborgen liegt, kombiniert das moderne christliche Subjekt das romantische Authentizitätsideal mit dem aufklärerischen Aspekt der Selbsttransparenz. Wie das moderne aufklärerische Subjekt den eigenen inneren Raum via Selbstreflektion und -inspektion erleuchten und durchforschen kann und somit einen quasi privilegierten Zugang zu sich selbst hat, so hat das moderne christliche Subjekt einen quasi privilegierten Zugang zu Gott (in sich). Dieser wartet stets schon in unserem Inneren, man muss nur die Augen schließen. Gott gerät so zum Oberflächenphänomen unserer inneren Tiefe.



bzw. historische und kulturelle Kontexte. Die biblische Wahrheit kann mit Hilfe der objektiven und universellen Vernunft daher klar und deutlich erkannt werden.

Korrespondierend ist auch das Verhältnis zur Bibel – gerade auch in stark konservativen Kreisen – stark aufklärerisch-(natur-)wissenschaftlich geprägt. Beispielsweise ist der Zugang zur Bibel ein analytischer: die Bibel wird als Datensatz verstanden, der in kleinste Bestandteile zerlegt und in einem Reduktionsprozess auf Redundanzen untersucht wird. Die auf diese Weise ‚gefundenen‘ Dogmen haben einen ähnlichen – objektiven und universellen – Status wie Naturgesetze. Zugleich wird das Verhältnis von Bibel und Wirklichkeit repräsentationalistisch verstanden: zwar ist die Bibel normativ zu verstehen, für das moderne christliche Subjekt ist sie aber auch ein Faktenbuch, das über die Welt, d.h. die Natur, wie sie wirklich ist, Aussagen machen möchte. Das moderne christliche Subjekt versteht zudem Glaube nicht als Beziehungsbegriff, als Ausdruck für eine Vertrauensbeziehung, sondern subjektivistisch (als tiefsitzende Überzeugung) und/oder objektivistisch (als objektives Wissen, als Für-wahr-halten bestimmter Glaubenssätze).

So wie ideengeschichtlich das unveränderbare Kernselbst die Seele als zentrale Instanz ablöst, so ist die heute weithin gängige implizite christliche Anthropologie und dementsprechend auch Soteriologie und Eschatologie ausgerichtet auf das unveränderbare Kernselbst bzw. die unveränderliche Seele, die den Tod übersteht, von Gott gerettet oder verdammt wird und gegebenenfalls in den Himmel kommt, der als weit entfernter, jenseitiger Raum gilt. Nach diesem mehr platonisch denn christlichen Verständnis ist alles andere als das Selbst bzw. die Seele demnach vergänglich und vergeht spätestens im apokalyptischen Weltenbrand. Die damit verbundene Logik drückt sich in folgender Aussage des Sozialpsychologen Kenneth J. Gergen (2002:31) aus: „Die Wertschätzung des Individuums führt zur Abwertung von allem, was nicht zum ‚Selbst‘ gehört.“ Somit wird auch verständlich, wie das biblische Heil

auf das Individuum reduziert werden konnte und warum das moderne christliche Subjekt die öffentliche und gesellschaftstransformative Dimension des Glaubens kaum kennt.

Der sich in der Figur des modernen Subjekts zeigende Individualismus bzw. individualistische Bezug wird aber auch noch an anderen Stellen in der Theologie sichtbar: So spielen in der modernen Systematik übersubjektive Kategorien wie ‚Gewalten und Mächte‘ oder das ‚Reich Gottes‘ eine Nebenrolle oder werden subjektivistisch gedeutet. Letzteres zeigt sich besonders extrem in der mittlerweile korrigierten Lutherübersetzung von Lukas 17,21, bei der es heißt, dass das Reich Gottes „inwendig in Euch“ anstelle von „inmitten unter Euch“ ist.<sup>7</sup>

Probleme bereitet dieser Individualismus aber auch ganz praktisch: In den Schwierigkeiten in Bezug auf die Etablierung verbindlicher Gemeinschaften bzw. der Auflösung von Gemeinschaften, wie sie viele Gemeindeführer beklagen, in der Förderung einer instrumentellen Konsumhaltung („was hat mir der Gottesdienst gebracht“) sowie in der Forcierung der Konkurrenzdynamik auch zwischen Gemeinden, die sich bereits durch die Kombination der beiden genannten Umstände ergibt.

### **III. Schritte zu einem alternativen Verständnis**

Damit ist, wenn auch eher kursorisch denn systematisch, aufgezeigt, wie tief die moderne Prägung auch bei uns modernen Christen sitzt. Eine Alternative zur Figur des modernen Subjekts kann an dieser Stelle nicht systematisch ausgearbeitet werden, jedoch sollen im Folgenden zumindest einige Schritte in diese Richtung angedeutet werden.

---

<sup>7</sup> Wobei Luthers ursprüngliche Übersetzung natürlich die berechtigte Frage zulässt, inwiefern der christliche Glaube – zumindest in seiner griechisch geprägten, mittelalterlichen Form – nicht selbst eine wichtige Prägekraft der Verinnerlichung war – eine wahrlich komplexe Frage, die den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde.

Zunächst ist es wichtig darauf zu verweisen, dass die Probleme des modernen Individualismus nicht mit einem ‚Zurück‘ in den Kollektivismus beantwortet werden können. Schließlich ist der Individualismus als Reaktion auf die Problematiken und Einseitigkeiten des Kollektivismus entstanden. Gemeinschaft besteht aus Sicht des Kollektivismus darin, dass viele etwas gemein(sam) haben. Dies führt aber dazu, dass nach innen der Einzelne in seinen individuellen Eigenarten tendenziell unterdrückt wird, da alles was vom Gemeinsamen abweicht, als latente Bedrohung des Kollektivs gilt. Auch Mündigkeit und Selbstständigkeit werden daher tendenziell eher verhindert denn gefördert. Zudem ist einer so verstandenen *Gemeinschaft* eine Exklusionsdynamik eigen, indem Identität erst durch Abgrenzung zu anderen (Individuen und Gruppierungen) entsteht. Der mit dem Individualismus vollzogene Schritt kann und sollte, bei allen Nachteilen und Problemen, nicht rückgängig gemacht werden. Zu den (falschen) Alternativen von Individualismus und Kollektivismus muss daher ein dritter Weg gefunden werden (vgl. dazu auch Buber 2007:159ff).

Zweitens ist zu beachten, dass die Figur des modernen Subjekts so tief in uns verankert ist, dass wir sie keinesfalls einfach überwinden können. Angebracht ist daher eher der Versuch einer schrittweisen „Verwindung“ (Heidegger 1977), das sukzessive Herausschrauben aus dem tief sitzenden Verständnis. Der Übergang von der Moderne in eine Postmoderne ist ein Vorgang, der keinesfalls in wenigen Jahren oder Jahrzehnten abgeschlossen ist, und alle bisherigen Spielarten der Postmoderne bzw. des Postmodernismus sind wohl eher als eine Art Übergang und nicht schon als vollzogener Schritt zu verstehen – als eine Aufklärung zweiter Ordnung, als eine Aufklärung über die Aufklärung, als Reflexivwerdung der Moderne. Sich der modernen Prägungen bewusst zu werden ist zwar absolut notwendig, jedoch keinesfalls hinreichend, wenn man diese bzw. zumindest deren problematische Seiten hinter sich lassen möchte.

Hinzuweisen ist drittens darauf, dass die Figur des modernen Subjekts keinesfalls allein durch subjekttheoretische oder theologisch-anthropologische Überlegungen über- bzw. verwunden werden kann, da sie zu eng mit ontologischen Setzungen, d.h. konkret mit dem ontologischen Dualismus, der Trennung des Seins in die materielle und die geistige Welt, verbunden ist. So ergibt erst die Kombination aus ontologischem Dualismus und modernem Individualismus die Fokussierung und Aufwertung des individuellen Geistes in seinen verschiedenen Spielarten. Es ist der Dualismus, der die Grenze zwischen entzauberter, materieller Außenwelt und verzauberter, geistiger Innenwelt markiert und das Spirituelle einseitig im Geistigen verortet bzw. dieses im Geistigen tendenziell auflöst. Eine mögliche Anschlussstelle könnte hier die biblisch-antike Ontologie sein. Nicht weil diese die einzig wahre, urchristliche ist, sondern weil diese nicht-dualistisch und ganzheitlich-spirituell ist. Zunächst gibt es biblisch kein Verständnis von Natur als einer Sphäre, die für sich und in sich existiert. Vielmehr gibt es nur eine Schöpfung, was bedeutet, dass der Bezug zum Schöpfer stets mitgedacht werden muss. Die Wirklichkeit ist damit letztlich – gewissermaßen in ihrem Urgrund – personal und nicht apersonal und Materielles und Spirituelles können nicht als radikal voneinander getrennt gedacht werden. Zwar wird dort gewissermaßen vom Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits ausgegangen, insofern, dass außer Gott alles in der Schöpfung an zwei Orten zu Hause ist. Jedoch werden Diesseits und Jenseits nicht als zwei unterschiedliche Wirkkräfte bzw. zwei komplett voneinander getrennte Seinssphären verstanden, da beide fest ineinander verklammert sind und ineinander übergehen können (Wink 1999; Wright 2008). Die biblisch-antike Ontologie kann von einem modernen Menschen nur ansatzweise verstanden werden. So kann es auch kein ‚Zurück‘ in diese geben, jedoch kann sie als Anregungs- und Irritationsfläche dienen. Gleiches gilt für einige (post-)moderne Versuche, ein ganzheitlich-integrales Weltbild zu

etablieren, das die Ebene des Materiellen, des Geistigen und des Spirituellen nicht mehr radikal trennt.

Für die Über- bzw. Verwindung des ontologischen Dualismus auf der Ebene der Anthropologie hat meines Erachtens die französische Leibphänomenologie, vor allem Maurice Merleau-Ponty, Pionierarbeit geleistet.<sup>8</sup> Hier wird der Mensch nicht wesentlich als ein Geist verstanden, der einen Körper hat, sondern als ein leibliches Selbst. Leiblichkeit meint hier gerade nicht Körperlichkeit, sondern die untrennbare Verflechtung geistig-körperlicher Aspekte. Ansatzpunkt für die Leibphänomenologie ist die präreflexive Alltagserfahrung, in der wir die körperlichen und geistigen Aspekte unserer Existenz stets gleichzeitig erleben. Als leibliches Selbst sind wir untrennbarer Bestandteil der „materiellen“ Welt und leben doch in einer unüberwindbaren reflexiven Distanz zu dieser. Letztere darf jedoch nicht als Geist/Bewusstsein/Psyche und damit als getrennte Seinssphäre missverstanden werden. Ein so verstandenes leibliches Selbst korreliert auch mit dem biblischen Inkarnationsverständnis. Schließlich bedeutet Inkarnation hier nicht die Einpflanzung einer unsterblichen Seele oder eines Kernselbst in eine sterbliche Hülle, sondern die konkrete und ganze Fleischwerdung, das (auch körperlich-materielle) Hineinwachsen in eine konkrete Gemeinschaft und Kultur (Enkulturation). Möglicherweise bietet die Vorstellung eines leiblichen Selbst eine Möglichkeit, die mit dem ontologischen Dualismus einhergehende Abwertung und Entzauberung der körperlichen Dimension der menschlichen Existenz hinter sich zu lassen.

Die Konzeption eines leiblichen Selbst ist ein zentraler Aspekt bei diversen Versuchen der Reformulierung eines alternativen Subjektverständnisses, wie sie in den Human- und Geisteswissenschaften im Anschluss an den Diskurs über den sogenannten ‚Tod des Subjekts‘ geführt wurden. Das Schlagwort vom ‚Tod des Subjekts‘ verweist auf radikale

---

<sup>8</sup> Siehe dazu Merleau-Ponty 1993, Meyer-Drawe 1987 und 2000 sowie Waldenfels 2000.

Subjektkritiken, die, beginnend bei Nietzsche, von Heidegger wie den Strukturalisten und schließlich den Poststrukturalisten weitergeführt wurden. Von diesen Subjektkritiken, die letztlich Kritiken an der spezifisch historisch-kulturellen Figur des modernen Subjekts sind, sowie von den anschließenden Reformulierungsversuchen gibt es viel zu lernen. Letztere versuchen, die Einseitigkeiten der Figur des modernen Subjekts zu überwinden. So sind viele Aspekte des modernen Subjekts keine grundlegend falsche (Selbst-)Beschreibung, wohl aber sehr einseitig. Das in den Reformulierungsversuchen entstandene dezentrierte Subjektverständnis betont gegenüber der Autonomie des modernen Subjekts die Abhängigkeit, gegenüber der Souveränität die Angewiesenheit und Verletzbarkeit, gegenüber der Identität die Differenz, gegenüber dem *cogito* die Leiblichkeit, gegenüber der Universalität die Relativität und Partikularität und gegenüber der Selbsttransparenz die Selbstfremdheit (siehe dazu ausführlich Künkler 2011).

Schlussendlich liegt meines Erachtens eine Antwort auf den ontologischen Dualismus wie das moderne Subjekt in dem, was man im Wort der Relationalität bündeln kann. Unter Relationalität verstehe ich einerseits eine grundlegende ontologische Kategorie, andererseits wird damit das Augenmerk auf die relationale Verfasstheit der menschlichen Existenz gelegt, das Selbst wird aus dieser Sicht als ein relationales Selbst bzw. ein Selbst-in-Beziehungen verstanden. Relationalität als ontologische Kategorie dient als Gegenentwurf oder Alternative zu einem Denken-in-Substanzen bzw. einem verdinglichten oder substantialistischen Denken, wie es sich auch im Verständnis des individuellen Geistes zeigt: Unabhängig davon, ob dieser eher als Instanz (punktuelles Selbst) oder als ausgedehnte Fläche (Innenraum) verstanden wird, wird er letztlich als ein Etwas, als eine Substanz verstanden. Auf diese Weise ist es auch möglich, den individuellen Geist einseitig im Körper bzw. im Kopf zu verorten. Relationen bzw. Beziehungen werden dementsprechend als nachträgliche Verbindungen zwischen bereits bestehenden Entitäten oder Instanzen verstanden. Geht

man hingegen von einem ontologischen Primat der Relationen aus, dann gehen die Relationen den Relata voraus, d.h. dass die Relata (Entitäten, Instanzen) in ihrer spezifischen Form erst durch die ihnen vorausgehenden Relationen entstehen bzw. existieren. Auch dies ist für einen modernen, westlichen Menschen kaum vorstellbar, da es im westlichen Denken durch die – bereits bei Platon auftauchende, von Aristoteles jedoch in seiner Kategorienlehre erstmals systematisch ausgearbeitete – Unterscheidung von Substanz und Akzidenz zu einem Primat der Substanz gegenüber der Relation gekommen ist (Emirbayer 1997:287). Außerhalb westlicher Traditionen hingegen spielt die Kategorie des Zwischen bzw. der Relation teils eine andere Rolle, beispielsweise im asiatischen Denken durch die Kategorie Ki bzw. Chi (vgl. zum Beispiel Kimura 1995). Zudem kann, worauf Ernst Cassirer ([1910] 2000) in seinem Werk „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ verwiesen hat, die Entwicklung der modernen (Natur-)Wissenschaft selbst anhand der Ablösung von Substanzbegriffen durch Funktions- bzw. Relationsbegriffe nachgezeichnet werden. Wirklich einflussreich wurde ein ‚relationales Denken‘ jedoch erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch neuere Entwicklungen vor allem in Physik und Mathematik. Shults (2003:18), der gar von einem ‚relational turn‘ spricht, nennt als Beispiel das Aufkommen der Quantenphysik: In der sogenannten Teilchenphysik würden seither nicht mehr ‚Teilchen‘ – im Sinne letzter Bausteine der Materie – erforscht, sondern Relationen als sich wechselseitig konstituierende Energiefelder. Dass gerade auch aus christlicher Perspektive Relationalität als primäre, ontologische Kategorie verstanden werden sollte, hat insbesondere der orthodoxe Theologe Zizisoulas (1997) in seiner Monographie „Being as Communion: Studies in Personhood and the Church“ gezeigt. Nimmt man das trinitarische Wesen Gottes ernst, dann besteht Gottes Wesen nicht zuletzt in Substanz, sondern in Relationalität. So ergibt sich die spezifische Identität von Gott Vater, Gott Sohn und Gott

Heiliger Geist erst durch die jeweilige, spezifische Beziehung von Vater, Sohn und Geist.

Nimmt man zudem die Ebenbildlichkeit des Menschen ernst, dann zeigt sich auch, warum insbesondere aus christlicher Perspektive ein Interesse an der Formulierbarkeit der relationalen Existenz des Menschen herrschen sollte. Diese Dimension, die im Verständnis des Menschen als modernes Subjekt vollkommen unterbelichtet bleibt, wurde in verschiedensten Disziplinen und Ansätzen beleuchtet. An anderer Stelle (Künkler 2011) habe ich einen ausführlichen Versuch unternommen, die Erkenntnisse dieser unterschiedlichen Versuche zu bündeln und zum Verständnis eines relationalen Selbst zu kommen. Hier sei dies als letzter inhaltlicher Punkt nur kurz angedeutet: Beziehungen existieren demnach nicht außerhalb des Selbst. Wir sind nicht zuerst Einzelwesen und haben dann auch noch Beziehungen, sondern entstammen der Beziehung anderer, erlernen uns an anderen und sind ein Leben lang verwoben mit und bezogen auf andere. Somit existiert kein Selbst außerhalb von Beziehungen. Zudem ist das Selbst selbstbeziehunghaft strukturiert. Als Beziehungswesen sind wir ein Ineinander von Selbst-, Welt- und Anderenbeziehungen.

Soweit der Verweis auf einige Schritte, die allerdings noch gegangen werden müssen, um sich aus der Subjektivierung des Glaubens Stück für Stück herauszuwinden.

## Literatur:

- Brewin, Kester 2004. *The Complex Christ. Signs of Emergence in the Urban Church*. London: SPCK.
- Buber, Martin 2007. *Das Problem des Menschen*. 7. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Cassirer, Ernst 2000. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Hamburg: Meiner.
- Eliade, Mircea 2000. *Kosmos und Geschichte*. Frankfurt/M. u.a.: Insel-Verlag.



- Emirbayer, Mustafa 1997. Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology* 103 (2), 218–317.
- Gergen, Kenneth J. 2002. *Konstruierte Wirklichkeiten. Eine Hinführung zum sozialen Konstruktivismus*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Grenz, Stanley J. 2001. *The social God and the relational self. A trinitarian theology of the imago dei*. Louisville, Ky. u.a.: Westminster John Knox Press.
- Guignon, Charles 2004. *On Being Authentic*. London: Routledge.
- Heidegger, Martin 1977. *Zur Seinsfrage*. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin 2003. Die Zeit des Weltbildes, in Heidegger, Martin (Hg.): *Holzwege*. 8. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann, 69–104.
- Kimura, Bin 1995. *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Künkler, Tobias 2011. *Lernen in Beziehung. Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen*. Bielefeld: transcript.
- Merleau-Ponty, Maurice 1993. *Die Prosa der Welt*. 2. Aufl. München: Fink.
- Meyer-Drawe, Käte 1987. *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. 2. Aufl. München: Fink.
- Meyer-Drawe, Käte 2000. *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. 2. Aufl. München: Kirchheim.
- Ricken, Norbert 1999. *Subjektivität und Kontingenz. Markierungen im pädagogischen Diskurs*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rogozinski, Jacob 1987. ‚Wer bin ich, der ich gewiss bin, dass ich bin?‘, in Nagl-Docekal, Herta & Vetter, Helmuth (Hg.): *Tod des Subjekts?* Wien, München: Oldenbourg, 86–107.
- Rousseau, Jean-Jacques 1971. *Emil oder über die Erziehung*. Paderborn: Schöningh.
- Shults, F. LeRon 2003. *Reforming theological anthropology. After the philosophical turn to relationality*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Taylor, Charles 1994. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles 2002. *Das Unbehagen an der Moderne*. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 2000. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wink, Walter 1999. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*. New York: Doubleday.

- Wright, N. T. 2008. *Surprised by Hope. Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church.* New York: Harper Collins.
- Zizek, Slavoj 2003. *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Zizisoulas, John 1997. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church.* Crestwood NY: St Vladimirs Seminary Press.