Ungleichheit statt Differenz? Zum emanzipatorischen Potential poststrukturalistischer Theorie für das theologische Verständnis von Identität

Theresa Pieper

Abstract

The article argues that, referring to a poststructuralist understanding of hegemonic discourses on identity, theological identity discourses can enhance their significance in political and social discourses on individual self-concepts in terms of the individuals' religious belonging. For this purpose, the article compares the theory of hegemony of Ernesto Laclau with reflections on Brian Macallan's practical theology. Both of them refer to the epistemological concept of Postfoundationalism, which has its roots in philosophical theology. Postfoundationalism refuses the assumption that knowledge can only be attained by basing it on a single universal, objective foundation. Instead, it proposes a multi- and interdisciplinary approach and dialogue in order to reach a more complete image of reality.

1 Einleitung

„Nach Identität wird gefragt, wenn sie zum Problem geworden ist.“¹ Folgt man diesen Worten des Religionspädagogen Manfred Pirner in Hinblick darauf, dass es wohl kaum eine wissenschaftliche Disziplin gibt, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht die Identitätsfrage gestellt hat, scheint genau dies der Fall zu sein. *Aber wie ist Identität zum Problem geworden?* Als Antwort auf diese Frage blickt Pirner zurück in die 1950er und 1960er Jahre und formuliert drei ursächliche Thesen, die er mit dem zu dieser Zeit einsetzenden Phänomen der gesellschaftlichen Pluralisierung in Verbindung bringt:

1 MANFRED L. PIRNER, Christliche Identität – Identität zwischen Grenzbewusstsein und Ganzheitsvertrauen, in: *theo-web 2* (2002), 68–79, 68.

1. Eine Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Bereiche im Sinne einer Aufteilung der Lebenswelt in unterschiedliche Handlungsfelder wie etwa Familie und Beruf oder Öffentlichkeit und Privatsphäre. Mit der Herausbildung einer neuen Gesellschaftsform entstand auch der Raum für alternative Familienmodelle und Geschlechtsidentitäten.
2. Eine Ausdifferenzierung der Lebensbiographien. Menschen mussten sich aufgrund der Beschleunigung gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse oftmals neu orientieren, um- oder dazulernen.
3. Eine Ausdifferenzierung der Sinnhorizonte, etwa die Sinngeschichten unterschiedlicher religiöser Traditionen. Mit Verweis auf den Psychoanalytiker Erik Erikson bemerkt Pirner, dass eine gelungene Identitätsbildung insbesondere von einer sinnhaften Deutung der Welt abhängig ist. Angesichts des reichhaltigen Angebots an sich teilweise widersprechenden Deutungen von Welt und Geschichte müssten Menschen nun deutlich mehr Eigenleistung aufbringen, um der beschriebenen Prozesse zum Trotz mit sich selbst identisch zu bleiben.²

Die von Pirner beschriebenen Entwicklungen fordern nicht nur die Religionspädagogik in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern, in ihrem Anliegen heraus, die Rahmenbedingungen für gelingende Prozesse zu einer authentischen religiösen Identitätsbildung im Angesicht einer pluralistischen Gesellschaft zu schaffen, wie es etwa Dzintra Ilshko am Beispiel Lettlands beschreibt.³ Vielmehr haben sie das bis zu diesem Zeitpunkt gültige christliche Identitätsverständnis, dessen Untersuchung Gegenstand dieses Beitrags ist, in allen theologischen Teildisziplinen in Frage gestellt. Die Frage nach dem *Person-Sein* des Menschen wird in der Theologie unter Bezugnahme auf psychologische und philosophische Dimensionen unter dem Terminus der Personalität in der christlichen Anthropologie verhandelt, wobei sich unter anderem die Arbeiten von Wolfhart Pannenberg als besonders prägend erwiesen haben.⁴ In diesem Kontext erhält der Mensch durch die göttliche Ebenbildlichkeit seine Personalität und durch die unendliche Liebe Gottes, die jedem und jeder Einzelnen zu Teil wird, seine Individualität. Das Christentum hat mit „der Einmaligkeit des individuellen Lebens“⁵ unter

² Vgl. a.a.O., 69.

³ Vgl. DZINTRA ILISHKO, Educating an Authentic Religious Identity and Responsible Pluralism, in: WILNA A.J. MEIJER ET AL. (Hg.), Religious Education in a World of Religious Diversity, Religious Diversity and Education in Europe 12, Münster 2009, 41–52, 41.

⁴ Vgl. PETER PEDGWICK, Who Am I Now? Theology and Self-Identity, in: Theol. 104 (2001), 196–203, 198.

⁵ WOLFHART PANNENBERG, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: NZStH 18 (1976), 133–148, 134.

Aufnahme des platonischen Gedankens von der Unsterblichkeit der Seele auch die Unsterblichkeit des Individuums gefasst. „Von der christlichen Auszeichnung der menschlichen Individualität führt also über die Vorstellung der individuellen Unsterblichkeit ein Weg zur Ausbildung des modernen Gedankens der Subjektivität des Menschen.“⁶ Mit der Relationslehre erfuhr der Mensch als notwendigen Bestandteil seines Person-Seins noch eine weitere Dimension, nämlich die Beständigkeit des Selbst in Beziehungen: „Die Relation zum anderen ist konstitutiv für die Identität und Besonderheit jeder der Personen.“⁷ Pannenberg stellt heraus, dass es sich dabei aber vornehmlich um die Beziehung der Gotteserfahrung handle, und nicht um zwischenmenschliche Erfahrungen.⁸ Die im christlichen Identitätsverständnis verankerte Absolutheit des Subjekts ist anfänglich durch die Gesellschaftslehre des Marxismus, spätestens aber im Zuge des zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzenden Paradigmenwechsels in den Geistes- und Sozialwissenschaften radikal in Frage gestellt worden. Als sein Ausgangspunkt gilt der *Linguistic Turn* in der Sprachphilosophie, die in ihrer Untersuchung von sprachlichen Vermittlungsformen selbigen eine Wirklichkeit produzierende und tragende Funktion zuschrieb.⁹ Die damit in Verbindung stehende postmoderne Diskussion um ein allgemein gültiges Wahrheitsverständnis prägte auch den Methodenkanon des Poststrukturalismus, der sich ausgehend von Frankreich ab den späten 1960er Jahren kritisch mit dem Verhältnis von sprachlicher Praxis und sozialer Wirklichkeit – auch in Hinblick auf die Wechselwirkungen von Wissen und Macht – auseinandersetzte, wie sie im Folgenden noch zentrales Thema dieses Beitrags sein werden. Für den Kulturbegriff bedeutete der Paradigmenwechsel eine Erweiterung von der Betrachtung elitärer Hochkultur zu einer stärkeren Berücksichtigung der Alltags- und Populärkultur. Mit der Etablierung des Forschungsfeldes der Cultural Studies lässt sich der Kulturbegriff mit den Worten ihres Vertreters Raymond Williams wie folgt beschreiben: „Dennoch ist die Kultur nicht nur ein System intellektueller und imaginativer Arbeit, sie besteht hauptsächlich auch aus der gesamten Lebensweise.“¹⁰ Damit wurde der Kultur eine konstitutive Funktion in Bezug auf alle sozialen Praktiken zugesprochen, und die Kulturanalyse wurde zur Gesellschaftsanalyse, in deren Kontext wiederum die Aushandlungsprozesse

6 A.a.O., 135.

7 A.a.O., 136.

8 Vgl. a.a.O., 146.

9 Siehe dazu STEFAN MÜNKER/ALEXANDER ROESLER, Poststrukturalismus, Stuttgart 2012, 6.

10 RAYMOND WILLIAMS, Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von „Kultur“, München 1972, 389.

zwischen unterschiedlichen Lebensformen und damit auch die Fragen nach Macht und Identitätsbildung in den Blick genommen wurden.

2 Das Identitätsverständnis im postkolonialen Diskurs

Im Zuge dieses Paradigmenwechsels wurde in vielen geisteswissenschaftlichen Fachdisziplinen begonnen, sich mit der Epoche des Kolonialismus und ihrer kritischen Aufarbeitung auseinanderzusetzen. Dabei handelte es sich zunächst um ein

literaturwissenschaftliches Forschungsfeld, in dem die textlichen, historischen und kulturellen Ausdrucksformen von Gesellschaften untersucht wurden, die durch die geschichtliche Realität kolonialer Präsenz in ihrem Kulturraum verändert, verstört und auch zerstört worden sind.¹¹

Dieses Feld wurde einflussreich etwa von Edward Said und Homi Bhabha vertreten.¹² Bhabha ist derjenige postkoloniale Theoretiker, der den Identitätsbegriff gravierend reformiert und ihm ein theoretisches Fundament gegeben hat. Mit Bezug auf die poststrukturalistischen Theorien von Michel Foucault, Jacques Derrida und Jacques Lacan versteht Bhabha Subjekte nicht als unabhängige Totalitäten. Vielmehr fänden ihre Identifikationen erst durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen statt. In der Konsequenz spezifizieren sich Identitäten von Subjekten erst mittels *diskursiver* und *performativer* Abgrenzungsprozesse. Diskurs nach Foucault verstehe ich hier mit den Worten des Sprachwissenschaftlers Siegfried Jäger als „Fluß von Wissen bzw. sozialen Wissensvorräten durch die Zeit‘ [...], der individuelles und kollektives Handeln und Gestalten bestimmt, wodurch er Macht ausübt“¹³. Damit „schafft er die Vorgaben für die Subjektbildung und die Strukturierung und Gestaltung von Gesellschaften“¹⁴. Bhabha rekurriert weiter auf die von Derrida beschriebenen Konstruktions- und Dekonstruktionsprozesse. Demnach gebe

11 ANDREAS NEHRING/SIMON THIELESCH, Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: DIES. (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 9–45, 14.

12 Vgl. MICHAEL NAUSNER, Postkoloniale Theologien, in: VF 57 (2012) 2, 117–131, 119.

13 SIEGFRIED JÄGER, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: REINER KELLER ET AL. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden, Opladen 2001, 81–112, 82.

14 A.a.O., 84.

es keine natürliche und stabile Sinnhaftigkeit, sondern die Bedeutung eines Begriffs ergebe sich immer nur durch die Abgrenzung zu anderen Begriffen. Somit könnten auch „große Erzählungen“ wie die Nation, aber auch Religionen, Mythen, Ideologien und nicht zuletzt auch die koloniale Macht [...] nicht mehr unhinterfragt bleiben“¹⁵. Mit der poststrukturalistischen Psychoanalyse von Lacan erklärt Bhabha, dass sich Identitäten in ihrer Relation zum Anderen konstituierten „und damit weder als Einheiten noch als vorgängig oder ursprünglich zu denken sind“¹⁶. Identitätsbildung könne demnach nur durch die Integration des Anderen in das Selbst stattfinden.

Diese drei Konzepte sind die Knotenpunkte für Bhabhas Auseinandersetzung mit kolonialen Machtstrukturen und kulturellen Formen der Repräsentation. In ihrem Kontext entfaltet er sein hybrides Identitätsverständnis, bei dem er sich auf die Beschreibung von Kulturkontakten bezieht, in denen Aushandlungsprozesse und Identitätskonstruktionen stattfinden. Dabei – so Bhabha – komme es aber nicht zu einem harmonischen Ausgleich zwischen zwei oppositionellen Kulturen oder gar zu einer homogenen Masse, sondern zur Hybridität, die die binäre Logik von starren kulturellen Grenzen aufhebe. Mit der Metapher des Treppenhauses schafft Bhabha einen Schwellenraum, in dem die Übergänge zwischen einzelnen Identifikationen möglich werden und in dem es einen Platz für die Differenz gibt, ohne dass daraus Hierarchien resultieren.¹⁷

Mit einiger Verzögerung haben die im Zeichen des Postkolonialismus angestellten Überlegungen in den 1990er Jahren auch die Theologie erreicht.¹⁸ In der theologischen Auseinandersetzung mit postkolonialen Studien wurde sichtbar, dass auch die christliche Identität eine Konstruktion ist, die einer eurozentrischen Weltsicht entspringt und im Rahmen kolonialer Herrschaft den unterdrückten Bevölkerungsgruppen mittels hegemonialer diskursiver und performativer Praktiken als einzig gültiges Wahrheits- und Wertesystem präsentiert wurde, in dem es sich zu verorten galt.¹⁹ Mit Bezug auf das konzeptionelle Repertoire postkolonialer Theorien, insbesondere dem von Bhabha, haben vom Postkolonialismus inspirierte Theologinnen und Theologen in den vergangenen drei Jahrzehnten das Verständnis von christlicher Identität reformuliert. Dieses neue Identitätsverständnis schlägt sich in

15 KAREN STRUVE, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2013, 22.

16 A.a.O., 24.

17 HOMI K. BHABHA, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000, 5.

18 Vgl. NAUSNER, Theologien, 120–121.

19 Vgl. MARÍA DO MAR CASTRO VARELA/NIKITA DHAWAN, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015, 37–38.

anderen theologischen Teildisziplinen wie etwa der Interkulturellen Theologie nieder. So problematisiert etwa Judith Gruber in diesem Zusammenhang das Festhalten an dem „theologischen Diskurs der Universalität des kirchlich vermittelten Evangeliums“²⁰ angesichts der unterschiedlichen Sprachspiele zu einem geschichtlich-kulturell partikularen Heilsereignis, das die verschiedenen Christentümer mit dem Anspruch, „Zeugnis abzulegen vom Evangelium Jesu Christi, in dem Gottes Angebot seiner heilsamen Nähe an alle Menschen offenbar wurde“²¹, unterschiedlich praktizierten. Sie schlägt deshalb vor, unter der Berücksichtigung kontextuell beeinflusster Ausprägungen christlicher Identität, den bisher überwiegend negativ konnotierten Synkretismus-Begriff umzudeuten. Angesichts der kulturellen Verschiedenheit christlicher Identität solle er nach religionswissenschaftlichem Vorbild auch in der Theologie als eine deskriptive Kategorie verstanden werden und damit der Bhabha'schen Hybridität christlicher Identität Rechnung tragen.²²

Innerhalb kurzer Zeit hat die neu entstandene Disziplin der postkolonialen Theologie ein Verständnis von christlicher Identität entwickelt, welches die Verstrickungen in Sprache und Machtstrukturen bei identitätsbildenden Prozessen mitbedenkt. Dazu haben poststrukturalistische Überlegungen maßgeblich beigetragen.²³ Dennoch wurde der poststrukturalistische Anspruch von vielen Vertreterinnen und Vertretern postkolonialer Theorie und Theologie verworfen. So erhob Néstor García Canclini den Vorwurf, dass der Poststrukturalismus lediglich an den Unterschieden der Menschen, nicht aber an ihrer Ungleichheit interessiert sei. Auch Bhabha betont, dass er sich zwar der westlichen Schule verpflichtet fühle, aber gleichzeitig auf die genuin andere Positionierung des Postkolonialismus verweise.²⁴ Es müsse also – so Andreas Nehring – darum gehen, durch das Sich-Auseinandersetzen mit den geographischen Rändern des europäischen Kulturraums in dieses vermeintliche Zentrum hineinzuwirken, und so das dort verortete Geschichts- und Kulturverständnis neu zu formulieren.²⁵

20 JUDITH GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, ReligionsKulturen 12, Stuttgart 2013, 139.

21 A.a.O.

22 Vgl. a.a.O., 129–132.

23 Vgl. NAUSNER, *Theologien*, 120.

24 Vgl. VITOR WESTHELLE, *Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration*, in: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 165–186, 173–174.

25 Vgl. NEHRING, *Theologie*, 17.

Die an die poststrukturalistischen Theorien gerichteten Vorwürfe gehen aber nicht nur von der Postkolonialen Theologie aus, sondern von der Theologie als gesamte wissenschaftliche Disziplin: Der poststrukturalistische Subjektbegriff habe das bereits angeführte christliche Bild vom Menschen als personales Subjekt in Frage gestellt, weil es vollständig von nicht in seiner Macht liegenden Prozessen determiniert und deshalb bestenfalls dazu verurteilt sei, ohnmächtiger Beobachter seiner selbst zu sein.²⁶ Diese als *Tod des Subjekts* in den Wissenschaftsdiskurs eingegangene Vorstellung widerspricht dem modernen Bild von einem mit Selbstbewusstsein und Rationalität ausgestatteten Menschen, auf das auch die christliche Anthropologie dringend angewiesen ist: An wen soll sich die christliche Botschaft denn richten, wenn das Individuum nicht mehr als Adressat angesprochen werden kann?²⁷ Weiterhin haben Befreiungstheologinnen festgestellt, dass „die moderne marxistische Analyse begrenzt ist in ihrer Fähigkeit, postmoderne Machtstrukturen zu beleuchten. Postkoloniale Theorie erscheint hier als ein Diskurs, der neuen kulturellen Komplexitäten eher gerecht wird.“²⁸ Mit der Kritik an ihrem Unvermögen, Ungleichheiten anzuprangern und lediglich Differenzen aufzeigen zu können, stellt sich die Frage, ob poststrukturalistische Überlegungen überhaupt über ein emanzipatorisches Potential verfügen und falls ja, wie dieses dann zu entfalten wäre. Ja, sie können, so stellen Heinrich Schmidinger und Michael Zichy fest, denn mit dem Tod des Subjekts im Poststrukturalismus ist eine vielstimmige Diskussion um die Begriffe von Identität, Subjekt und Person angeregt worden.²⁹ Mit dem Tod des Subjekts scheint das Subjekt also nicht gestorben, sondern vielmehr zum neuen Leben erwacht zu sein. Ebenso verhält es sich mit dem Poststrukturalismus als Theorie. Auch sie ist nicht tot, sondern in den deutschen Sozialwissenschaften höchst lebendig und liefert dort vielfältige Anstöße für die weitere Theoriebildung.³⁰ *Doch welche emanzipatorischen Erträge kann poststrukturalistische Theorie für den theologischen Diskurs bieten?* Dieser Frage soll im Folgenden anhand zweier Beispiele, der Geschlechtsidentität und der religiösen Identität im Angesicht des religiös Anderen, nachgegangen werden. Während im ersten Fallbeispiel die Arbeiten der poststrukturalistischen Philosophin und Philologin Judith Butler zur kritischen Reflexion über das christliche Verständnis von Geschlechtsidentität herangezogen werden, das die bereits

26 Vgl. MICHAEL ZICHY/HEINRICH SCHMIDINGER, *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, STSud 24, Innsbruck 2005, 8.

27 Vgl. a.a.O., 7.

28 NAUSNER, *Theologien*, 123.

29 Vgl. ZICHY/SCHMIDINGER, *Tod*, 13.

30 Vgl. STEFAN MÜNKER/ALEXANDER ROESLER, *Poststrukturalismus*, Stuttgart 2012, 173.

erfolgte Implementierung poststrukturalistischer Überlegungen in den theologischen Diskurs sichtbar macht, lotet das zweite Fallbeispiel das Potential der Verknüpfung der poststrukturalistischen politischen Theorie von Ernesto Laclau mit dem theologischen Diskurs zu religiöser Identitätsbildung im Angesicht des religiös Anderen aus. Die Fragen nach dem Geschlecht und nach der religiösen Zugehörigkeit resultieren aus ihrer besonderen Relevanz im gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kontext: Beide Kategorien wurden und werden – separat, aber auch in ihrer Relation – dazu herangezogen, um geschlossene Identitäten zu konstruieren. Ein Beispiel dafür ist die religiöse und geschlechtliche Aufladung von europäischer Identität. Dieser Ansatz findet sich nicht nur in populistischen Vereinen und Parteien wie z.B. der sogenannten PEGIDA-Bewegung, etwa durch die Zurschaustellung von Kreuzen in den deutschen Nationalfarben auf Demonstrationen und Kundgebungen, oder der im Jahr 2013 gegründeten politischen Partei *Alternative für Deutschland* (AfD), die in ihrem Grundsatzprogramm jüdisch-christliche Grundlagen als die für die deutsche Gesellschaft maßgeblichen formuliert und die religiöse Tradition des Islam als Bestandteil der deutschen Kultur zurückweist.³¹ Ähnliche Ansätze finden sich auch in konservativ-politischen Kontexten. So schreibt der CSU-Politiker Hans Zehetmair in der von der Hanns-Seidel-Stiftung herausgegebenen Zeitschrift *Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen*: „Das Europa der Zukunft wird ein von christlichen Werten geprägtes Europa sein, oder es wird ein wertloses Europa sein, in dem weder wir noch unsere Kinder leben wollen“³² Der Theologe und Kulturwissenschaftler Mark Lewis Taylor beschreibt diese Entwicklung mit den treffenden Worten,

that in spite of all the declarations of largely Western thinkers about ‚our secular age‘, religion has not gone away. In fact it’s returned with renewed vigor. And its return is marked not just by rediscovered devotion or greater attendance in religious communities. Religion now romps through our social and cultural life with political claws.³³

31 Vgl. Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland, 47–48. (https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf, letzter Zugriff am 07.09.2019)

32 HANS ZEHETMAIR, Einführung, in: PHILIPP W. HILDMANN (Hg.), Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines religiös geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert, *Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen* 65, München 2009, 5–8, 7.

33 MARK LEWIS TAYLOR, *The Theological And The Political*. Interview in: *Fortress Press* vom 21.12.2010, 1–11, 1.

Doch nicht nur die religiöse Identität wird in diesen politischen Diskursen zur Konstruktion der Nation oder eines Staatenverbundes herangezogen, sondern auch die Geschlechtsidentität. So wird im AfD-Grundsatzprogramm die traditionelle Familie, bestehend aus Mutter, Vater und Kind, betont und etwa das Projekt des Gender-Mainstreaming als eine Kraft benannt, die dieser „wertgebenden gesellschaftlichen Grundeinheit“³⁴ entgegenstehe und sie ebenso untergrabe, wie die Auseinandersetzung mit alternativen Lebensformen im Rahmen der Schuldbildung.³⁵

3 Poststrukturalismus im theologischen Geschlechterverständnis

Poststrukturalistische Überlegungen prägen den theologischen Diskurs über Geschlechtsidentitäten bereits seit den späten 1960er Jahren. Mit Bezug auf die Schülerinnen und Kritikerinnen des Psychoanalytikers und Sprachphilosophen Jacques Lacan, Hélène Cixous, Luce Irigaray und Julia Kristeva, ging die feministische Theologie von einem weiblichen Subjekt aus, dem es in der patriarchal strukturierten symbolischen Ordnung wieder einen Platz einzuräumen galt. Dafür war die Dekonstruktion des männlichen Subjekts eine notwendige Voraussetzung.³⁶ Aus der feministischen Theologie ist mittlerweile eine geschlechtersensible Theologie hervorgegangen. Diese macht sich über das theologische Verständnis vom weiblichen Subjekt hinaus Gedanken zur theologischen Begründung alternativer Geschlechterentwürfe neben dem traditionellen aufeinander verwiesenen Dualismus von Mann und Frau und der Vielfalt von Lebensformen, die nicht dem traditionalisierten Ehe-Modell entsprechen. Dabei beruft sie sich auf die feministische Subjektkritik von Judith Butler. An den subjekttheoretischen Ansatz des Philosophen Michel Foucault anknüpfend versteht Butler den Körper, die Sexualität und somit auch das Subjekt als diskursives Konstrukt. Damit entwickelt Butler den Foucault'schen Ansatz weiter und radikalisiert ihn:

Die Geschlechtsidentität umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ‚geschlechtliche Natur‘ oder ein ‚natürliches Geschlecht‘ als ‚vordiskursiv‘, d.h. als der Kultur vorgelagert oder als

34 Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland, 2016, 41.

35 Vgl. a.a.O., 39–40.54–55.

36 Vgl. VERONIKA SCHLÖR, Frau, das Schwache Subjekt. Poststrukturalismus – Subjekttheorie – feministische Theologie, in: HEINRICH SCHMIDINGER/MICHAEL ZICHY (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, STSud 24, Innsbruck 2005, 49–65, 54–55.

politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird. [...] Diese Produktion des Geschlechts *als* vordiskursive Gegebenheit muß umgekehrt als Effekt jenes kulturellen Konstruktionsapparates verstanden werden, den der Begriff ‚Geschlechtsidentität‘ (*gender*) bezeichnet.³⁷

Obwohl Butler aufgrund ihrer Theorie des körperlosen Subjekts nicht nur seitens der Theologie vielfach Kritik erfahren hat, werden ihr auch große Verdienste zugesprochen: So schafft sie mit ihrer Kritik an dem Binaritätsdenken innerhalb der feministischen Theorie ein wertvolles Gegengewicht, das ein erneutes Verfallen in die Gegensatzpaare männlich-weiblich verhindert. Weiterhin gelingt es ihr,

die Stützfunktion der Geschlechtsidentität für das kohärente Subjekt aufzuzeigen und das kulturell Geschaffene der Geschlechtsidentitäten zu betonen. Im Zusammenhang damit ist auch ihr ethischer Impuls zu sehen: sie betont den Zwangscharakter von genau definierten Geschlechterrollen und, darunterliegend, von Heterosexualität.³⁸

In diesem Punkt findet sich das emanzipatorische Potential des Butler'schen Ansatzes, der sich gegen die Diskriminierung von Homosexualität richtet. Es ist von der geschlechtersensiblen Theologie aufgegriffen worden, und die daraus resultierenden konstruktiven Impulse zu einem reformulierten theologischen Verständnis von Körper und Geschlechtsidentität finden etwa in theologischen Diskursen um die Ekklesiologie³⁹ oder die Eschatologie⁴⁰ ihren Niederschlag. So hat etwa Ruth Heß in ihrem poststrukturalistisch inspirierten eschatologischen Ansatz aufgezeigt, wie ausgehend von Gal 3,28 „darin ist nicht männlich und weiblich“ der darin angekündigte heilsgeschichtliche, leiblich-geschlechtliche Transformationsprozess bereits in unsere Gegenwart

37 JUDITH BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main 1991, 24.

38 Vgl. SCHLÖR, Frau, 60.

39 Vgl. HEIKE WALZ, „– nicht mehr männlich und weiblich –“? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt/Main 2006.

40 Vgl. RUTH HEß, „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: DIES./MARTIN LEINER (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323.

hineinreicht und damit die starren Grenzen theologisch gedachter menschlicher Zweigeschlechtlichkeit aufhebt und Alternativen ermöglicht.⁴¹

4 Poststrukturalismus im christlichen Identitätsverständnis

Wo in Hinblick auf das theologische Verständnis von Geschlechtsidentität in Anlehnung an den Poststrukturalismus erste emanzipatorische Schritte unternommen worden sind, verhält sich dies im zweiten Beispiel, der christlichen Identität im Angesicht des religiös Anderen, bisher noch anders. Wie ich eingangs festgestellt habe, hat die Postkoloniale Theologie die Ausbildung religiöser Identität als einen Prozess beschrieben, die sich an kulturellen Grenzen abspielt. Judith Gruber kann aufzeigen, dass sich dort die Rede von einer Hybridität christlicher Identität im Sinne Bhabhas rechtfertigen lässt.⁴² Jedoch findet die religiöse Identitätsbildung nicht nur entlang kultureller Grenzen, sondern auch an den Grenzen zu anderen religiösen Traditionen statt. Und wie bereits angeführt, ereignen sich diese Aushandlungsprozesse nicht nur in institutionalisierten religiösen Bezügen – etwa der interreligiösen, komparativen oder Religionstheologie als Fachbereiche theologischer Lehrstühle und Institute – sowie in interreligiösen Organisationen, Arbeitskreisen usw., sondern sie sind auch Bestandteil politischer Diskurse. Dieser Umstand macht es notwendig, die Machtverhältnisse politischer und theologischer Diskurse und ihre Wechselwirkungen bei der Konstruktion von religiöser Identität zu berücksichtigen. An dieser Stelle soll nun der Versuch unternommen werden, dem Vorwurf an den Poststrukturalismus, er beschäftige sich lediglich mit den Differenzen, nicht aber mit den Ungleichheiten, dahingehend zu entkräften, dass sein emanzipatorisches Potential auch für interreligiöse Bezüge fruchtbar gemacht werden kann.

In der Begegnung mit dem religiös Anderen sind Differenz und Abgrenzung nach wie vor als die entscheidenden Parameter für eine gelungene Identitätsbildung und einen fruchtbaren Dialog auszumachen. Der Religionswissenschaftler Jacques Waardenburg bringt diese Annahme wie folgt auf den Punkt: „Differenz ist nicht nur eine schicksalhafte Folge unterschiedlicher, fest gegebener Identitäten. Sie ist auch positive Voraussetzung für

41 Vgl. RUTH HEß, „darin ist nicht *männlich* und *weiblich*“ Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper. in: JÜRGEN EBACH ET AL. (Hg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen, Jabboq 6, Gütersloh 2006, 144–185.

42 Vgl. GRUBER, Theologie, 204–205.

zukünftige Entwicklungen und Identitätsbildungen. Es ist doch anregend, verschieden zu sein, und schön, eine eigene Identität zu haben.“⁴³ Im Kontext der Religionstheologie und in den Prozessen des interreligiösen Dialogs hat die negativ konnotierte Verwendung des Synkretismus-Begriffs etwa im Sinne des reformierten Theologen Visser't Hooft, das Christentum als „rein“ zu erhalten, nach wie vor Bestand.⁴⁴ So kritisiert unter anderem Reinhold Bernhardt, dass die gegenwärtigen theologischen Konzepte von religiöser Identität den Beschreibungen von multiplen religiösen Identitäten im Sinne der subjektiven Verortung innerhalb mehrerer religiöser Traditionen keinerlei Rechnung tragen würden. Vielmehr würden religiöse Mehrfachidentitäten etwa von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) als ein „synkretistisches Konglomerat“ oder „geistiger Steinbruch“ diffamiert und zu einer Form der Religiosität erklärt, „die mit ihrem Selbsterlösungsstreben verhindere, dass Gott in sie eintrete“⁴⁵.

Dass diesen Vorstellungen auch ganz praktische Erwägungen gegenüberstehen, zeigt Karla Suomala, wenn sie zu der Geburt von Kindern aus interreligiösen Ehen schreibt, „that interfaith children don't fit into the tried-and-true formula for interfaith discourse, a process that involves well-defined boundaries, distinct labels, and clear goals“⁴⁶. Neben Suomala kritisiert auch Paul Hedges, dass in Hinblick auf multiple religiöse Identitäten weiterhin ein konservativ-theologisches Identitätsverständnis greife, das religiöse Identität als monolithisch und starr beschreibe.⁴⁷ Zwar verweist etwa die systematische Theologin Michelle Voss Roberts in ihrem Aufsatz zu *multiple religious belonging* auf die generelle hybride Verfasstheit religiöser Identität und bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Bhabha, doch an anderer Stelle artikuliert sie

43 JACQUES WAARDENBURG, Selbstsicht und die Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: HANSJÖRG SCHMID, Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 21–40, 23.

44 Vgl. HERMANN P. SILLER, Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, in: DERS. (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 1–17, 3. Vgl. auch: MARCO HOFHEINZ/MATTHIAS ZEINDLER, Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert, Zürich 2013, 131–146.

45 Vgl. REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008.

46 KARLA SUOMALA, Complex Religious Identity in the Context of Interfaith Dialogue, in: CrossCur 62 (2012), 360–370, 363.

47 Vgl. PAUL HEDGES, Interreligious Engagement and Identity Theory. Assessing the Theology of Religions Typology as a Model for Dialogue and Encounter, in: Journal for the Academic Study of Religion 27 (2014) 2, 198–221, 199–200.

diese Hybridität nur in Abhängigkeit zu anderen Faktoren von Identität, etwa Geschlecht und Beruf, nicht aber in Bezug zu anderen Religionen. Damit unternimmt sie zwar den Versuch, religiöse Identität mit Bhabha als hybrid zu beschreiben, geht diesem Gedanken aber etwa hinsichtlich der damit zusammenhängenden Frage nach den Machtverhältnissen nicht weiter nach.⁴⁸

5 Zur Bedeutung religiöser Identität in gesellschaftspolitischen Kontexten

Im Kontext der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Entwicklungen, welche Religion und religiöse Zugehörigkeit weltweit auch als politisches Moment auszeichnen, können Religionstheologien die politische Dimension ganz im Sinne einer politischen Theorie nicht unberücksichtigt lassen. Vor eben diesem Hintergrund will ich mit der Hegemonietheorie von Ernesto Laclau, der angesichts der „Diskussionen der letzten Jahre um Fragen von Identitätspolitik und Multikulturalismus“⁴⁹ auch die Begriffe Identität und Macht neu formuliert hat, in ein weiteres Beispiel poststrukturalistischer Theorie einführen. Mit der epistemologischen Theorie des Postfoundationalismus als Scharnier bieten die Überlegungen von Laclau meines Erachtens das Potential, die emanzipatorischen Bestrebungen im Identitätsverständnis der Theologie zu befruchten.

Auch Laclau versteht soziale Realitäten als diskursiv geschaffen und weist den Gedanken einer außerhalb von Sprache existierenden Wahrheit zurück. Es seien die Diskurse, die den Elementen durch die Praxis der Artikulation ihre Bedeutung zuschrieben.⁵⁰ Dabei bildeten sich diese Bedeutungen immer in Relation zu anderen Elementen bzw. durch die Differenz zu ihnen. Mit Bezug auf den marxistischen Philosophen Antonio Gramsci haben Ernesto Laclau und Chantal Mouffe eine postmarxistische Hegemonietheorie entwickelt, in der sie das Politische als konstitutiv für soziale Ordnungen beschreiben: „Es gibt keinen ‚der Gesellschaft‘ eigentümlich genähten Raum, weil das Soziale selbst kein Wesen hat.“⁵¹ Aus Akten des Politischen resultieren also dominante, gesamtgesellschaftlich verbindliche Festlegungen legitimer

48 Vgl. MICHELLE VOSS ROBERTS, Religious Belonging and the Multiple, in: JFSR 26 (2010), 43–62, 51.

49 OLIVER MARCHART, Gesellschaft ohne Grund. Laclaus politische Theorie des Post-Foundationalismus, in: ERNESTO LACLAU, Emanzipation und Differenz, Wien 2002, 7–17, 9.

50 Vgl. a.a.O., 143.

51 ERNESTO LACLAU/CHANTAL MOUFFE, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 32006, 130.

Bedeutungen, denn: „Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstituieren.“⁵² Die Bedeutungen von Elementen sind aber stets umkämpft und werden durch alternative Diskurse herausgefordert. Deshalb ist ihre partielle Fixierung, die die hegemonialen Diskurse anstreben, niemals der Zeit enthoben, nur temporär, und sie unterliegen einer prinzipiellen Offenheit. Gleichermaßen sind auch die in den Diskursen produzierten Differenzen nur in ihrer Sequenz gültig.

Die Anwendung der Differenz in einem neuen Kontext lässt die Signifikate möglicherweise nicht unberührt, sie ist mehr als nur eine Anwendung, sie vermag Polysemien, d.h. Mehrdeutigkeiten, zu produzieren und die Differenzen selbst zu modifizieren: Es gibt keinen Kontext, der vollständig den möglichen Sinn eines Zeichens determiniert.⁵³

Auch Identitäten werden nach Laclau'schem Verständnis wie alle anderen Elemente von Subjekten in Diskursen hervorgebracht. Dabei zeichnen sie sich jedoch – und hier bezieht sich Laclau auf Lacan – durch einen permanenten Mangel aus: Um sich selbst zu definieren und um von anderen verortet zu werden, sind sie darauf angewiesen, auf etwas im Außen zu referieren, um die eigene Identität zu konstituieren. Weil die Bedeutungen von Elementen, wie wir bereits wissen, niemals ganz fixiert sind, ist es Subjekten unmöglich, ihre volle Identität jemals zu erreichen. Sie müssen sich stattdessen permanent neu verorten. Identität erweist sich somit als prozesshaft, ungeschlossen und dezentriert.⁵⁴

Das entscheidende Moment, das die politische Theorie von Laclau auch an die theologische Diskussion um religiöse Identitäten anschlussfähig macht, besteht darin, dass er den Differenzbegriff auf das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus ausdehnt und sich dort in einem Denkhorizont verortet, der seine Wurzeln auch in der philosophischen Theologie hat: der epistemologischen Theorie des Postfoundationalismus. Dieser Ansatz, der die Annahme zurückweist, dass Wissen und Erkenntnis in einem universalen, objektiven Fundament verankerbar seien, ist bereits in der Praktischen Theologie, etwa von den südafrikanischen Theologen J.-A. Meylahn oder B. Macallan und

52 A.a.o., 155.

53 ANDREAS RECKWITZ, *Subjekt*, Bielefeld 2008, 73.

54 Vgl. LACLAU/MOUFFE, *Hegemonie*, 148.

H.J. Hendriks⁵⁵ diskutiert worden, um den Raum für einen multi-disziplinären Dialog zu schaffen und damit den Weg hin zu einer Theologie zu ebnen, „that takes the social constructions of the local seriously, yet can move beyond the local into a global dialogue without recourse to universal foundations“⁵⁶. Der Postfoundationalismus ebne damit einen Weg für den globalen Dialog zwischen den verschiedenen lokalen Deutungen,

while deconstruction critically guides this process so that it is not only a dialogue between the dominant constructions of the powerful, but that space is created for the marginalized voices to be heard in the global dialogue.⁵⁷

Dieser Ansatz, so Meylahn weiter, öffne die Türen zu einem multidisziplinären Dialog, der voraussetzt, dass keine der epistemischen Theorien einen privilegierten Zugang zur Realität habe, sondern sie vielmehr aufeinander angewiesen seien, um ein vollständigeres Bild von Realität zeichnen zu können.⁵⁸

In *Emanzipation und Differenz* beantwortet Laclau die gegenwärtigen Fragen nach der Neuformulierung von Identitäten und kulturellen Differenzen sowie die Möglichkeit, sich ihrer auf emanzipatorische Weise zu ermächtigen, mit Bezug auf den postfoundationalistischen Ansatz wie folgt: Die Erkenntnis dessen, dass sich die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus nicht in die eine oder andere Richtung auflösen lasse, erfordere eine Neuformulierung des Differenzbegriffs.⁵⁹

Dass es unmöglich sei, dieses Spannungsverhältnis aufzulösen, erklärt Laclau wie folgt: Wenn das Ziel sein soll, eine Gemeinschaft herzustellen, kann das Modell des reinen Partikularismus nicht tragen. Sobald die verschiedenen Gruppen unterschiedliche Positionen einnehmen, stehen sie sich antagonistisch gegenüber und wären wieder auf ein übergeordnetes Prinzip verwiesen, das Zusammenstöße reguliert. Aber selbst wenn die Harmonie unter den differentiellen Gruppen möglich wäre, müsste die Anerkennung der Differenz wieder durch ein übergeordnetes Prinzip begründet sein. Als besonders problematisch erweist sich dieser Punkt aber auch, weil er die unter den Gruppen bestehenden Machtverhältnisse ausblendet und sich allein auf die Differenz

55 BRIAN MACALLAN/H. JURGENS HENDRIKS, Post-Foundational Practical Theology as Correlational Hermeneutic, in: *AcT(V)* 33 (2013), 135–157.

56 JOHANN-ALBRECHT MEYLAHN, Postfoundationalism, Deconstruction and the Hope that Motivates Research in Practical Theology, in: *HTS* 63 (2006), 983–999, 983.

57 Ebd.

58 Vgl. a.a.O., 989.

59 Vgl. MARCHART, Gesellschaft, 15.

bezieht.⁶⁰ Damit würde sich der anfängliche Vorwurf des Postkolonialismus gegenüber dem Poststrukturalismus erhärten. Zusammenfassend lässt sich das Partikulare als der Ursprung des Universalen beschreiben. Es bildet den Kontext für differentielle Identitäten. Würde dieser Kontext zerstört, würde auch die differentielle Identität zerstört.⁶¹

Um die Inhaltslosigkeit des Universalismus plausibel zu machen, argumentiert Laclau mit dem Postfoundationalismus. Die Abwesenheit eines letzten Grundes bedeutet dort nämlich nicht, dass dieser Grund ersatzlos gestrichen, sondern vielmehr, dass er entleert wird.⁶² Er bleibt erhalten, allerdings in einer Form, die von einem Partikularismus niemals vollständig ausgefüllt werden kann. Im politischen Sinne Laclaus übernehmen Partikularismen somit die Aufgabe, „die abwesende, leere Universalität der Gemeinschaft zu inkarnieren“⁶³.

6 Emanzipation und Differenz im interreligiösen Dialog

In Bezug auf die Ausgangsfrage zum theologischen Verständnis von Identitätsbildung im Angesicht des religiös Anderen erweisen sich die Laclau'schen Überlegungen zu den Termini Emanzipation und Differenz als anschlussfähig: Mit der Theorie des Postfoundationalismus gelingt der epistemologische Transfer von politischer Theorie zur Theologie. Die Beschreibung des Universalismus als leere Signifikante und der Versuch, das leere Universale mit kontingenten Bedeutungsfixierungen auszufüllen, lassen sich auch in theologischen Sprachspielen nachvollziehen. Als Beispiel dafür sei hier das Spannungsfeld von negativer und positiver Theologie in der christlichen Gotteslehre genannt: Angesichts der Unfassbarkeit des göttlichen Geheimnisses kann die positive Theologie lediglich affirmative und kontingente Aussagen über das Göttliche treffen. Ihr gegenüber wirkt die negative Theologie „steuernd auf das positive Sprechen über Gott ein, und zwar in kohibitiver, kritischer und kreativer Funktion“⁶⁴. Mit dem Laclau'schen Differenzbegriff erschließt sich auch die unbedingte Verwiesenheit auf das religiös Andere *als* das Andere zur Konstitution der eigenen religiösen Identität. Daraus soll aber nicht fälschlicherweise der Schluss gezogen werden, dass

60 Vgl. LACLAU, Emanzipation, 53–54.

61 Vgl. a.a.O., 55.

62 Vgl. MARCHART, Gesellschaft, 12.

63 A.a.O., 13.

64 GEORG KRAUS, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Grundrisse der Dogmatik 1, Frankfurt/Main 1994, 63.

„Differenzen *an sich schon*, d.h. aufgrund des bloßen Differenz-Seins, moralisch oder politisch anzuerkennen oder gar zu begrüßen seien“⁶⁵, sondern dazu, dass in der Differenz eine Pluralisierung von Emanzipation verankert ist, und es eben diese Emanzipationen sind, die Demokratie ermöglichen. Er begegnet damit der Kritik, ausschließlich an der Differenz und nicht an der Ungleichheit interessiert zu sein. Mit der beschriebenen Möglichkeit, dass Signifikate im Zuge kontextueller Verschiebungen ihre Bedeutungen verändern und daraus Mehrdeutigkeiten erzeugt und differentielle Bezüge verschoben werden können, bleibt der Raum für multiple religiöse Identitäten, wie sie etwa Catherine Cornille in ihren vielfältigen Ausprägungen beschreiben, erhalten.⁶⁶

7 Fazit

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der interreligiöse Dialog sein politisch-emanzipatorisches Potential in dem Moment erfahren kann, da das Bestehen partikularer Gruppierungen und ihr Streben danach, den Universalismus in Gänze auszufüllen, politisches Handeln im Sinne von Hegemonie überhaupt erst möglich macht. Poststrukturalistische Theoriebildung verhindert, dass in der theologischen Diskussion um religiöse Identität die politische Dimension der identitätsstiftenden Diskurse ausgeblendet wird. In Anbetracht der zu beobachtenden politischen Entwicklungen erscheint es mir deshalb hilfreich, im theologischen Denken das emanzipatorische Potential poststrukturalistischer Theorien bei dem Versuch, auf die drängenden Fragen dieser Zeit zu antworten, zu berücksichtigen. Politischer Theologie – verstanden als eine Theologie, die die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen kritisch reflektiert – bieten die Überlegungen von Judith Butler und Ernesto Laclau die Möglichkeit, sprachfähig zu bleiben und an politischen Diskursen partizipieren zu können.

Die Theorie Laclaus erscheint mir an einer Stelle, an der es nicht um die kulturell bedingte Verschiedenheit religiöser Lebensformen, sondern um das Aufeinandertreffen von sich in ihren Geltungsansprüchen vielfach widerstreitenden Religionen geht, als ein für die Religionstheologie hilfreiches Instrument, um in ihre Überlegungen auch politische Diskurse einzubetten.

65 MARCHART, Gesellschaft, 14.

66 Vgl. CATHERINE CORNILLE, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008, 15–32, 17–18.

Und so kann poststrukturalistische Theorie womöglich nicht nur mit Gal 3,28 in Hinblick auf Geschlechtsidentitäten im theologischen Diskurs partikulare Gruppen dazu ermächtigen, auch in kirchlichen Strukturen die Anerkennung geschlechtlicher Vielfalt und die Möglichkeit alternativer Lebensformen zu implementieren. Mit Laclaus Überlegungen zur unbedingten Notwendigkeit der Differenz kann auch in der Religionstheologie ein wichtiger Beitrag dazu geleistet werden, einerseits den multiplen religiösen Identitäten auch theologisch gerecht zu werden und andererseits die gemeinsame Verantwortung für Demokratie auch in interreligiösen Bezügen gezielt zu berücksichtigen.

Laclau spricht bei demokratischer Interaktion von einem politischen Wettbewerb zwischen den partikularen Gruppen.⁶⁷ Und so soll mit diesen Worten der Beitrag im Sinne des interreligiösen Dialogs mit den qur'änischen Worten aus der Sure 5:48 beschlossen werden:

Für jeden von euch (dir ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum (?) und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (d.h. jeder Gruppe von euch) (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.⁶⁸

Bibliographie

Primärquellen

Der Koran, übersetzt von RUDI PARET, Stuttgart ¹²2014.

Programm für Deutschland. Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland (Vorlage zum Bundesparteitag am 30.04.2016/01.05.2016), https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf, 07.09.2019).

TAYLOR, MARK LEWIS, The Theological and The Political. Interview in: Fortress Press vom 21.12.2010, 1–11.

⁶⁷ Vgl. LACLAU, Emanzipation, 64.

⁶⁸ Sure 5:48, übersetzt nach RUDI PARET, Der Koran, Stuttgart ¹²2014, 84.

Literatur

- BERNHARDT, REINHOLD/SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008.
- BHABHA, HOMI K., Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.
- BUTLER, JUDITH, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991.
- CORNILLE, CATHERINE, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008, 15–32.
- GRUBER, JUDITH, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, ReligionsKulturen 12, Stuttgart 2013.
- HEDGES, PAUL, Interreligious Engagement and Identity Theory. Assessing the Theology of Religions Typology as a Model for Dialogue and Encounter, in: Journal for the Academic Study of Religion 27 (2014) 2, 198–221.
- HEß, RUTH, „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: DIES./MARTIN LEINER (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323.
- HEß, RUTH, „darin ist nicht *männlich* und *weiblich*“ Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper. in: JÜRGEN EBACH ET AL. (Hg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen, Jabboq 6, Gütersloh 2006, 144–185.
- HOFHEINZ, MARCO/ZEINDLER, MATTHIAS, Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert, Zürich 2013, 131–146.
- ILISHKO, DZINTRA, Educating an Authentic Religious Identity and Responsible Pluralism, in: WILNA A.J. MEIJER ET AL. (Hg.), Religious Education in a World of Religious Diversity, Religious Diversity and Education in Europe 12, Münster 2009, 41–52.
- JÄGER, SIEGFRIED, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: REINER KELLER ET AL. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden, Opladen 2001, 81–112.
- KRAUS, GEORG, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Grundrisse der Dogmatik 1, Frankfurt/Main 1994.
- LACLAU, ERNESTO/MOUFFE, CHANTAL, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien ³2006.
- MACALLAN, BRIAN/HENDRIKS, H. JURGENS, Post-Foundational Practical Theology as Correlational Hermeneutic, in: AcT(V) 33 (2013), 135–157.

- MARCHART, OLIVER, Gesellschaft ohne Grund. Laclaus politische Theorie des Post-Foundationalismus, in: ERNESTO LACLAU, Emanzipation und Differenz, Wien 2002, 7–17.
- MEYLAHN, JOHANN-ALBRECHT, Postfoundationalism, Deconstruction and the Hope that Motivates Research in Practical Theology, in: HTS 63 (2006), 983–999.
- MÜNKER, STEFAN/ROESLER, ALEXANDER, Poststrukturalismus, Stuttgart 2012.
- NAUSNER, MICHAEL, Postkoloniale Theologien, in: VF 57 (2012) 2, 117–131.
- NEHRING, ANDREAS/THIELESCH, SIMON, Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: DIES. (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 9–45.
- PANNENBERG, WOLFHART, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: NZStH 18 (1976), 133–148.
- PEDGWICK, PETER, Who Am I Now? Theology and Self-Identity, in: Theol. 104 (2001), 196–203.
- PIRNER, MANFRED L., Christliche Identität – Identität zwischen Grenzbewusstsein und Ganzheitsvertrauen, in: theo-web 2 (2002), 68–79.
- RECKWITZ, ANDREAS, Subjekt, Bielefeld 2008.
- SCHLÖR, VERONIKA, Frau, das Schwache Subjekt. Poststrukturalismus – Subjekttheorie – feministische Theologie, in: HEINRICH SCHMIDINGER/MICHAEL ZICHY (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, STSud 24, Innsbruck 2005, 49–65.
- SILLER, HERMANN P., Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, in: DERS. (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 1–17.
- STRUVE, KAREN, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2013.
- SUOMALA, KARLA, Complex Religious Identity in the Context of Interfaith Dialogue, in: CrossCur 62 (2012), 360–370.
- WESTHELLE, VITOR, Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration, in: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 165–186.
- DO MAR CASTRO VARELA, MARÍA/DHAWAN, NIKITA, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015.
- VOSS ROBERTS, MICHELLE, Religious Belonging and the Multiple, in: JFSR 26 (2010), 43–62.
- WAARDENBURG, JACQUES, Selbstsicht und die Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: HANSJÖRG SCHMID, Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 21–40.

WALZ, HEIKE, „– nicht mehr männlich und weiblich –“? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt/Main 2006.

WILLIAMS, RAYMOND, Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von „Kultur“, München 1972.

ZEHEMMAIR, HANS, Einführung, in: PHILIPP W. HILDMANN (Hg.), Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines religiös geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert, Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 65, München 2009, 5–8.

ZICHY, MICHAEL/SCHMIDINGER, HEINRICH, Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, STSud 24, Innsbruck 2005.