

Narrative Glaubensidentität?

„Narrative Identität“ und ihre Bedeutung für die Theologie

von Veronika Hoffmann

„Narrative Identität“ ist ein viel gebrauchtes Konzept, das jedoch auch Kritik auf sich gezogen hat. Der Artikel argumentiert, dass das Konzept in der Tat ausreichend differenziert werden muss, um problematischen Verkürzungen zu entgehen. Paul Ricœurs Theorie narrativer Identität wird als ein Entwurf vorgestellt, der diesbezüglich seine Leistungsfähigkeit erweist. Sodann wird seine Bedeutung für die systematische Theologie skizziert, die sich bislang schwertut, die in Zeiten von „Individualisierung“ und „Biographisierung“ in den Vordergrund tretenden biographischer Dynamiken des Glaubens konzeptionell im Glaubensbegriff zu verankern.

1. Identität, narrative Identität und ihre Relevanz für die Theologie

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist „Identität“ zu einer zentralen Kategorie avanciert. Der diesbezügliche sozialwissenschaftliche und philosophische Diskurs hat inzwischen einen enormen Umfang erreicht, aber auch Kritik auf sich gezogen. So wird angemerkt, Identität sei zum „Modewort“¹ degeneriert. In der Tat ist der Begriff inzwischen so vieldeutig, dass er nicht ohne Präzisierungen zu gebrauchen ist. Andere problematisieren das Streben nach Identität in grundsätzlicher Weise, weil es untrennbar mit der Unterdrückung von Differentem verbunden sei – sei es von Anteilen der eigenen Person, sei es des differenten Anderen. In ihrer Mehrheit zielt sozialwissenschaftliche Forschung derzeit darauf, das Konzept personaler Identität nicht zu verabschieden, aber es so zu entfalten, dass sich die Spannung von Dynamisierung, Pluralisierung, Fragilität und Kontingenz einerseits und Kräften, die Kohärenz und Kontinuität herstellen und es so ermöglichen, überhaupt noch von „Identität“ zu sprechen, andererseits in ihm darstellen lassen.²

Dafür scheint nicht zuletzt das Konzept einer „narrativen Identität“ höchst geeignet. Dementsprechend breit wird es rezipiert: nicht nur in den Sozialwissenschaften und der Philosophie, sondern zum Beispiel auch in der Literaturwissenschaft oder der Psychologie. In einer ersten Minimaldefinition ließe sich „narrative Identität“ als eine solche verstehen, in der personale Identität weder als Selbstgleichheit in Unterscheidung von anderem noch als eine über die Zeit unveränderte, substanzhafte Kern-Identität gefasst wird, sondern als eine Identität, die sich in Kontinuität und Veränderung über Erzählprozesse konstituiert. In

¹ Jürgen Straub, Identität als psychologisches Deutungskonzept, in: Werner Greve (Hg.), Psychologie des Selbst, Weinheim 2000, 279–301, hier 279.

² Vgl. Jürgen Straub; Joachim Renn, Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse, in: dies. (Hg.), Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt 2002, 10–31, hier 11 f.; die Einwände stammen u. a. von Wolfgang Welsch und Zygmunt Bauman.

diesem Sinn erklärt beispielsweise Alasdair MacIntyre, dass „wir alle in unserem Leben Erzählungen ausleben und unser Leben mithilfe der Erzählungen, die wir ausleben, verstehen“³. Dem entspreche ein „Begriff des Selbst, dessen Einheit in der Einheit einer Erzählung ruht, die Geburt mit Leben und Tod wie die narrative Einleitung mit der Mitte und dem Ende verbindet.“⁴

Im Folgenden soll argumentiert werden, dass ein narratives Verständnis von Identität tatsächlich ein attraktives Konzept für personale Identität darstellt, dass es dafür jedoch ausreichend differenziert werden muss, um problematischen Verkürzungen zu entgehen. Fragen wir jedoch zuvor, welches Interesse aus systematisch-theologischer Sicht an einer solchen Bestimmung von personaler Identität bestehen könnte.

Was die grundsätzliche Frage personaler Identität und ihrer biographischen Veränderungen angeht, ist deren Relevanz für die Theologie leicht zu sehen. Einschlägige Analysen der religiösen wie der gesamtgesellschaftlichen Lage sind sich weithin einig, dass die Gegenwart westlicher Gesellschaften durch Individualisierungsprozesse geprägt ist. Auch wenn die genaueren Bestimmungen hier sehr unterschiedlich ausfallen, lassen sich diese Prozesse unter anderem als solche der Freisetzung aus zuvor selbstverständlichen Vorgaben und Bindungen verstehen, was zu einer verstärkten Zuschreibung von Positionen, Lebensformen etc. an den Einzelnen führt.⁵ Für Karl Gabriel bedeutet Individualisierung deshalb wesentlich auch „Biographisierung“⁶: In deutlich höherem Umfang als früher unterliegen Aspekte der eigenen Biographie heute der Möglichkeit eigener Gestaltung. Dabei haben, wie Prozesse der Individualisierung insgesamt, auch solche der Biographisierung positive wie problematische Aspekte. Die eigene Biographie wird zum „Projekt“, wobei sich zur größeren Freiheit der eigenen Entfaltung ein möglicher „Zwang“ gesellen kann, „eine eigene Biographie zu entwickeln“⁷.

Auch der Glaube ist zu einer Dimension der je höchst individuellen Identität geworden, für die man in ähnlicher Weise verantwortlich ist wie beispielsweise für die eigene Gesundheit oder die lebenslange Bildung. Dementsprechend verschiebt sich die Grundausrichtung religiöser Überzeugung und Praxis: Es geht weniger um die Frage, welche Religion – grundsätzlich und für alle – wahr ist und zum eschatologischen Heil führt, sondern vielmehr darum, welche religiöse Perspektive den Einzelnen Gott, die Welt und ihr Leben erschließt und sie so zu einem authentischen, ‚heilen‘ Menschsein führt. Dadurch ist Glaube nicht nur grundsätzlich mit Biographie verknüpft. Seine Veränderungen lassen sich auch nicht hinreichend im Schema einer Entwicklung hin zu einem ‚erwachsenen Glauben‘

³ Alasdair C. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (Theorie und Gesellschaft 5) Frankfurt am Main 1978, 283.

⁴ Ebd., 285.

⁵ Vgl. Karl Gabriel, *Religiöse Individualisierung und Authentizität*, in: Ansgar Kreutzer; Christoph Niemand (Hg.), *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie* (Schriften der katholischen Privatuniversität Linz 1), Regensburg 2016, 117–132. Zu beachten ist hier der Aspekt der gesellschaftlichen *Zuschreibung*. Dass unsere Einstellungen und unser Verhalten *tatsächlich* immer in dieser Weise individuell angeeignet und gesteuert wären, dass beispielsweise Religiosität immer eine hoch individualisierte Form hätte, ist damit nicht gesagt.

⁶ Ebd., 120.

⁷ Ebd.

fassen, die mit dem Ende der Adoleszenz abgeschlossen wäre.⁸ Ebenso wie personale Identität insgesamt wird auch Glaubensidentität vielmehr zunehmend zu einem lebenslangen ‚Projekt‘.

Systematisch-theologische Bestimmungen des Glaubens blenden jedoch bisher diese Dimension biographischer Veränderung weitgehend aus. Sofern Faktoren individueller Veränderung überhaupt thematisiert werden, steht regelmäßig der Aspekt der Stabilität und der stabilisierenden Kraft des Glaubens im Vordergrund.⁹ Das Konzept der narrativen Identität bietet sich hier an, um die Bedeutung biographischer Dynamiken für den Glauben, aber auch umgekehrt die Bedeutung glaubender Selbstdeutung für das Selbstverstehen und seine Veränderungen in einen systematisch-theologischen Glaubensbegriff zu integrieren.

Dafür, so die bereits eingeführte Behauptung, braucht es jedoch einen tragfähigen, und das heißt in diesem Fall: hinreichend differenzierten Entwurf narrativer Identität. Warum die oben eingeführte Minimaldefinition noch nicht ausreicht, soll im Folgenden zunächst im Rückgriff auf Kritiken an der Idee narrativer Identität gezeigt werden (2.). Daran wird sich die Darstellung eines Konzeptes von narrativer Identität anschließen, das solchen Kritiken standhalten (3.) und auch theologisch seine Fruchtbarkeit erweisen könnte (4.).

2. Kritische Anfragen an ‚starke‘ Theorien narrativer Identität

„Perhaps the most basic kind of narrative view, and the one that draws the strongest connection between narrative and self, holds that selves are inherently narrative entities. [...] Selves, on this view, are beings who lead their lives rather than merely having a history, and leading the life of a self is taken inherently to involve understanding one’s life as a narrative and enacting the narrative one sees as one’s life.“¹⁰

So charakterisiert Marya Schechtman die wesentliche These ‚starker‘ Theorien einer narrativen Konstitution des Selbst, zu deren Hauptvertretern sie u. a. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor und Paul Ricœur zählt.¹¹

⁸ Zur diesbezüglichen Kritik an klassischen Theorien der Glaubensentwicklung vgl. *Heinz Streib*, Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung, in: Dieter Georgi; Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Religion und Gestaltung der Zeit*, Kempen – Weinheim 1994, 181–198; ders., Faith Development Theory Revisited. The Religious Style Perspective, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001) 143–158, sowie die Umstellung von ‚Stufen‘ auf ‚Stile des Glaubens‘ in: ders.; *Barbara Keller*, Manual for the assessment of religious styles in faith development interviews. Fourth, revised edition of the Manual for faith development research, Bielefeld 2018.

⁹ Vgl. *Veronika Hoffmann*, „Fest stehen im Glauben“ und/oder „Den je eigenen Weg gehen“? Theologie des Glaubens vor den Herausforderungen dynamischer Identität, in: Dominik Abel; Anna Reinhardt (Hg.), *Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen im Umbruch* (EThS 54), Würzburg 2022, 99–113.

¹⁰ *Marya Schechtman*, The Narrative Self, in: Shaun Gallagher (Hg.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford 2011, 394–416, hier 395.

¹¹ Auch Schechtman selbst vertrat ursprünglich einen ‚Narrative Self-Constitution View‘, hat inzwischen jedoch – nicht zuletzt auf Grund der Kritiken von Galen Strawson – ihre Position mehrfach modifiziert. Vgl. *Marya Schechtman*, *The Constitution of Selves*, Ithaca–New York 1996; dies., *Stories, Lives, and Basic Survival. A Refinement*

Gegen eine solche Vorstellung der Selbstkonstitution über Narration hat sich u. a. Galen Strawson in einem viel beachteten Aufsatz gewandt.¹² Sein zentraler Einwand lautet, dass schlicht nicht alle Menschen in dieser Weise narrativ strukturiert seien: „Es gibt zutiefst nicht-Narrative [sic] Menschen und gelingende Lebensformen, die zutiefst nicht-Narrativ sind.“¹³ Denn ein solches narratives Selbstverständnis bestehe nicht einfach darin, dass man in der Lage ist, sich an die Vergangenheit zu erinnern oder die Ereignisse seines Lebens in eine zeitliche Reihenfolge zu bringen. „One must have some sort of relatively large-scale, coherence-seeking, unity-seeking, pattern-seeking, or most generally *form-finding* tendency [...] when it comes to one's apprehension of one's life (or relatively large-scale parts of one's life).“¹⁴ Das Finden dieser Form finde spezifisch im Erzählen einer Geschichte statt.

Nicht-narrativ veranlagte Menschen können sich natürlich auch an ihre Vergangenheit erinnern. Aber sie haben Strawson zufolge dabei kein Gefühl von „self-authorship“¹⁵. Strawson wählt sich selbst als Beispiel:

„I certainly have [...] a past, a history; even, if you like, a life 'story'. But I'm blown if I constituted my identity, or if my identity is my life story. I don't spend time constructing integrative narratives of myself – or my self – that selectively recall the past and wishfully anticipate the future to provide my life with some semblance of unity, purpose, and identity.“¹⁶

Im Hintergrund der Differenz zwischen ‚eine Vergangenheit haben‘ und ‚sich narrativ verstehen‘ steht Strawsons Grundunterscheidung zwischen der Erfahrung von einem selbst als einem ‚ganzen Menschen‘ („a human being taken as a whole“) und als einer „innere[n] geistige[n] Entität oder als ‚Selbst““¹⁷. Die Wahrnehmung, die Menschen von sich selbst

and Defense of the Narrative View, in: Royal Institute of Philosophy supplement 60 (2007) 155–178; dies., *Staying Alive. Personal identity, practical concerns, and the unity of a life*, Oxford 2014. Zur Darstellung des Diskussionsstandes vgl. Inga Römer, Art. Narrative Identität, in: Matías Martínez (Hg.), *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, 263–269; László Tengelyi, Paul Ricœur und die Theorie der narrativen Identität, in: AZP 38 (2013) 263–279; zur Differenz zwischen Ricœur und Taylor vgl. Arto Laitinen, Charles Taylor and Paul Ricœur on Self-Interpretation and Narrative Identity, in: Rauno Huttunen; Hannu L. T. Heikkinen; Leena Syrjäälä (Hg.), *Narrative research. Voices of teachers and philosophers* (SoPhi 67), Jyväskylä 2002, 57–71.

¹² Galen Strawson, *Against Narrativity*, in: Ratio 17 (2004) 428–452; dt. ders., *Gegen die Narrativität*, in: DZPh 53 (2005) 3–22. Vgl. auch ders., *Things that bother me. Death, freedom, the self, etc.* (New York Review Book classics), New York City 2018, das unter dem Titel „A Fallacy of Our Age“ eine minimal (v. a. terminologisch) veränderte Fassung von „Against Narrativity“ enthält. Genauerhin unterscheidet Strawson zwischen einer ‚psychologischen‘ und einer ‚ethischen‘ Narrativitätsthese, d. h. einer deskriptiven und einer normativen. Ich beschränke mich hier auf seine Kritik an der ‚psychologischen‘ These.

¹³ Strawson, *Gegen* (wie Anm. 12), 4. Häufig wird Strawsons Einwand anhand der Unterscheidung von ‚diachronen‘ und ‚episodischen‘ Persönlichkeitstypen, oder, in der Terminologie des Textes von 2018, von „endurant“ und „transient self-experience“ (Strawson, *Things* [wie Anm. 12], 47), dargestellt. Aber Strawson sagt selbst, dass die Unterscheidungen „endurant / transient“ und „narrativ / nicht-narrativ“ nicht deckungsgleich sind (ebd., 48.61 f.) – woraus sich gewisse terminologische Unklarheiten ergeben. Der Kürze der Darstellung wegen bleibt die Unterscheidung „endurant / transient“ hier deshalb ausgeklammert.

¹⁴ Strawson, *Things* (wie Anm. 12), 61. Herv. i. O.

¹⁵ Ebd., 180.

¹⁶ Ebd., 192.

¹⁷ Strawson, *Gegen* (wie Anm. 12), 4, bzw. ders., *Against* (wie Anm. 12), 429.

als einem Ort von Bewusstsein oder als einem mentalen Etwas haben, das von ihren konkreten Erfahrungen, Gedanken etc. unterschieden ist, ist ihm zufolge nicht dieselbe wie ihre Selbstwahrnehmung als menschliches Wesen.¹⁸ Der zeitlichen Kontinuität des ‚ganzen Menschen‘ muss deshalb keineswegs eine entsprechende Kontinuitätserfahrung des Selbst korrespondieren. „We can be fully aware that we have long-term continuity as embodied human beings without having any such sense of self as something persisting.“¹⁹

Folglich ist es Strawson zufolge keineswegs notwendig, dass das Selbst sich mit Hilfe der Konstruktion einer narrativen Form konstituiert, und viele Menschen tun das seines Erachtens auch nicht. Zur Verdeutlichung führt er u. a. Henry James' Bemerkung an, ein früheres Buch von ihm fühle sich an wie von jemand anderem geschrieben. Damit, so Strawson, bestreite James nicht, dass er *derselbe Mensch* sei wie der Autor dieses Buches, aber er empfinde sich nicht als dasselbe *Selbst*.

Eine narrative Selbstkonstitution ist Strawson zufolge aber nicht nur nicht notwendig, sondern sogar problematisch. Denn mehr als um eine Konstitution könnte es sich dabei um eine *Konstruktion* handeln, weil narrative Formen eine (nicht zwingende, aber doch starke²⁰) Tendenz zu dem hätten, was Strawson „Revision“ nennt: Im Prozess des Erinnerns und Erzählens von Vergangenem bestehe, je länger, je mehr, das Risiko von Veränderungen in der Darstellung. „Die Folge liegt auf der Hand: Je mehr man sich erinnert, erzählt und wiedererzählt, desto größer ist das Risiko, sich von einem genauen Selbst-Verständnis zu entfernen, von der Wahrheit des eigenen Seins.“²¹ Aus der Diskussion zu Strawsons Ansatz seien nur einige Aspekte herausgegriffen:

1. Strawson betrachtet Theorien narrativer Selbstkonstitution als „empirische“²² Behauptungen, die er deshalb dadurch zu widerlegen sucht, dass er zeigt, dass sie nicht auf alle Menschen zutreffen.
2. Er geht offensichtlich von einem Selbst aus, das sich in seiner Selbstwahrnehmung in unmittelbarer Weise introspektiv gegeben ist.²³ So lautet die Begründung für die Unterscheidung zwischen dem „ganzen Menschen“ und dem Selbst schlicht, sie sei „selbstverständlich“²⁴ bzw. „a ‘phenomenologically’ accurate report“²⁵. Dan Zahavi hat hier zu Recht angemerkt, Strawson (und andere) schienen „to understand ‘phenomenology’ as a kind of a-theoretical and pre-scientific account of how things seem to be at a perceptual or introspective glance. That is, they tacitly identify phenomenology and the commonsense considerations of ‘folk psychology’.“²⁶

¹⁸ Vgl. Strawson, Things (wie Anm. 12), 25 f.

¹⁹ Ebd., 33.

²⁰ Vgl. zu dieser Einschränkung Strawson, Gegen (wie Anm. 12), 17.

²¹ Ebd., 19.

²² Ebd., 3.

²³ Vgl. Kristofer Camilo Arca, Opaque Selves. A Ricœurian Response to Galen Strawson's Anti-Narrative Arguments, in: ERRS 9 (2018) 70–89, hier 74.

²⁴ Strawson, Gegen (wie Anm. 12), 4.

²⁵ Strawson, Things (wie Anm. 12), 53.

²⁶ Dan Zahavi; Josef Parnas, Phenomenal consciousness as self-awareness. A phenomenological critique of representational theory, in: Journal of Consciousness Studies 5 (1998) 687–705, hier 688. Vgl. auch die Kritik bei James L. Battersby, Narrativity, Self, and Self-Representation, in: nar 14 (2006) 27–44.

3. Es ist diese unmittelbare Selbstwahrnehmung, die das Selbst vom ‚ganzen Menschen‘ unterscheidet. Dieser kann eine Geschichte besitzen, mit der sich das Selbst seinerseits nicht mehr identifizieren kann.²⁷ James Battersby zufolge ist das Kriterium, dass man sich mit etwas nicht mehr identifizieren könne, freilich wenig überzeugend. Zumindest andere würden doch in der Regel darauf bestehen, dass durchaus *wir* es waren, die auf dem alten Foto lächeln oder die etwas versprochen haben. Und irgendein kontinuierliches Selbst wache immerhin jeden Morgen auf. Battersby folgert: „I see no reason to suppose that the ‘same human being’ is anyone but our enduring ‘self’“²⁸. Es ist folglich nicht klar, mit welcher Begründung Strawson das ‚Selbst‘, das sich möglicherweise nicht-narrativ versteht, von einem ‚allgemeinen menschlichen Wesen‘ unterscheidet, dem er durchaus Vergangenheit und Zukunft in einer zumindest rudimentär narrativ strukturierten Form zugesteht.
4. Zudem scheint es bei Strawson eine Art ‚Mythos des Gegebenen‘ im Blick auf unser Leben zu geben, wenn er erklärt, das „genaue Selbst-Verständnis“ bzw. die „Wahrheit des eigenen Seins“ gerieten in Gefahr, verfälscht zu werden, wenn wir unser Leben erzählen – und damit notwendig auswählen, werten und ordnen.²⁹

Diese Hinweise machen deutlich, warum man mit Battersby zu der Auffassung kommen kann, Strawson habe nicht nur die Komplexität und Pluralität narrativer Ansätze nicht ausreichend zur Kenntnis genommen, sein Ansatz erzeuge auch mehr Probleme, als er löse.³⁰ Dennoch deckt Strawsons Kritik Fragen auf, denen sich Ansätze narrativer Identität stellen müssen. Drei solche Fragen seien im Folgenden genannt, die auch dazu beitragen sollen, die im nächsten Abschnitt vorzustellende Theorie narrativer Identität zu bewerten:

1. Auch wenn Strawsons Rekurs auf unmittelbare Introspektion fragwürdig sein mag, gibt er doch Anlass zu der Frage, ob es Aspekte oder Dimensionen des Selbst gibt, die nicht direkt narrativ strukturiert sind, und wie diese gegebenenfalls in eine Theorie narrativer Identität integriert werden.
2. Neben Strawsons Einwand, für viele Menschen weise das Leben keine narrative Struktur auf, tritt derjenige von Peter Lamarque, narrative Theorien des Selbst trieben die Analogie zwischen Leben und Literatur zu weit. Denn die Protagonisten einer Erzählung sind bewusst gestaltete literarische Figuren, die untrennbar mit der Erzählung verbunden sind. Deshalb verstehen wir in der Literatur Dinge oder Ereignisse wie zum Beispiel einen Unfall als mit Bedeutung aufgeladen, die im realen Leben rein zufällig

²⁷ Dasselbe gilt für die Zukunft: „I make plans for the future, and to that extent think of myself perfectly adequately as something with long-term continuity. But I experience this way of thinking of myself as remote and theoretical, given the most central or fundamental way in which I think of myself, which is as a mental self or someone.“ (Strawson, *Things* [wie Anm. 12], 34 f.)

²⁸ Battersby, *Narrativity* (wie Anm. 26), 42.

²⁹ Vgl. Antony Rudd, *Defence of Narrative*, in: *Eur J Philos* 17 (2009) 60–75, hier 66.

³⁰ Vgl. Battersby, *Narrativity* (wie Anm. 26), 38.

- sind.³¹ Wie also ist das Verhältnis zwischen gelebtem Leben und seiner Erzählung zu bestimmen, wenn eine schlichte Gleichsetzung möglicherweise zu vereinfachend ist?
3. Die Kritik von Lamarque verweist auf eine weitere Differenz, die gewahrt bleiben muss, wenn Konzepte narrativer Identität nicht mit Verkürzungen arbeiten wollen. Die Perspektiven von Autor, Protagonist und Leser sind in (fiktionalen) Erzählungen getrennt. In einem Roman steht dem ‚allmächtigen‘ Autor ein Protagonist und möglicherweise auch ein Leser gegenüber, die das Ende der Erzählung und damit den großen Zusammenhang noch nicht kennen. Zugleich ist die von Lamarque benannte Bedeutungsaufladung dessen, was im gewöhnlichen Leben Zufälle sind, unter Umständen nur für die Leserin sichtbar, während die Protagonistin der Erzählung sie tatsächlich für Zufälle hält. In Selbsterzählungen scheinen diese drei Rollen auf den ersten Blick zusammenzufallen. Aber man muss fragen, ob sie sich dabei nicht ‚kontaminieren‘: Verändert es nicht zum Beispiel das Verhalten der Protagonistin, wenn sie zugleich auch die Perspektive der Autorin und der Leserin einnehmen kann? Vor allem aber können wir kaum mit derselben Freiheit unser Leben erzählen, wie wir die Handlung eines Romans entwerfen können. Wie also gestaltet sich diese ‚Rollenverteilung‘, wenn es um narrative Verständnisse des eigenen Lebens geht?

3. Narrative Identität in der Philosophie Paul Ricœurs

Der Philosoph Paul Ricœur hat eines der differenziertesten Konzepte narrativer Identität vorgelegt, das zugleich unter mehreren Rücksichten eine „Zwischenposition“³² zwischen starken narrativen Theorien und ihre Kritiken einnimmt. Diese beiden Charakteristika sind der Grund dafür, dass Ricœurs Entwurf im Folgenden als ein solcher vorgestellt werden soll, der mit den skizzierten Anfragen umzugehen erlaubt.³³

Das Problem der personalen Identität stellt sich für Ricœur wesentlich als Problem einer „diachronen Einheit“³⁴ des Selbst, das er mit Hilfe eines Doppelschritts lösen will. Im Rahmen seiner ‚Hermeneutik des Selbst‘ unterscheidet Ricœur zunächst zwei Gestalten personaler Identität: Selbigkeit oder *idem*-Identität und Selbstheit oder *ipse*-Identität. Die Unterscheidung und Zuordnung von Selbstheit und Selbigkeit spielt sodann eine wichtige Rolle für ein sachgerechtes Verständnis narrativer Identität, das Ricœur in Rückgriff auf seine Theorie der Erzählung entwickelt.³⁵

³¹ Vgl. Peter Lamarque, On the Distance between Literary Narratives and Real-Life Narratives, in: Royal Institute of Philosophy Supplement 60 (2007) 117–132, hier 132.

³² Inga Römer, Narrativität als philosophischer Begriff. Zu Funktionen und Grenzen eines Paradigmas, in: Matthias Aumüller (Hg.), Narrativität als Begriff, Berlin – Boston 2012, 233–258, hier 241 u. ö.

³³ Ich greife im Folgenden z. T. auf Formulierungen aus meinem Buch: Veronika Hoffmann, Glaubensverunsicherungen. Beobachtungen zum religiösen Zweifel, Ostfildern 2024, zurück, führe sie aber in anderer Richtung weiter. Dabei muss die Darstellung versuchen, auf gedrängtem Raum etwas von der notwendigen Komplexität des Ansatzes sichtbar zu machen. Zu den diversen Aspekten, die deshalb ausgeklammert bleiben müssen, gehört einmal mehr, wie schon in der Darstellung Strawsons, der ethische.

³⁴ Arca, Opaque Selves (wie Anm. 23), 76.

³⁵ Werkgeschichtlich gehört das Konzept der narrativen Identität bei Ricœur in den Umkreis des Abschlusses von „Zeit und Erzählung“ (1983–1985) einerseits und „Das Selbst als ein Anderer“ (1990) andererseits. Zwischen den

3.1 Die Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit

Mit dem Begriff der ‚Selbigkeit‘ bezeichnet Ricœur numerische Identität, qualitative Identität im Sinn größtmöglicher Ähnlichkeit oder ununterbrochene Kontinuität.³⁶ Im Blick auf personale Identität sind seines Erachtens alle diese Verständnisse jedoch unangemessen. Denn bei ihnen muss jeweils eine zu Grunde liegende Substanz angenommen werden, die die Identität über die Zeit sichert. Die zeitliche Struktur von personaler Identität kann über ein solches Substanzdenken aber nicht adäquat erfasst werden. Wenn wir nach unserer Identität fragen, fragen wir in aller Regel nicht, ob wir beim Aufwachen noch dieselben sind wie beim Einschlafen im Sinn eines reidentifizierbaren ‚Was‘. Wir fragen vielmehr, so Ricœur, nach dem ‚Wer‘: „Was macht mich aus? Welche Werte und Überzeugungen prägen mich? Wie bin ich geworden, wie ich bin?“

Ricœur denkt folglich die Beständigkeit personaler Identität wesentlich in Gestalt von Selbstidentität und Konstanz statt von Permanenz. Aber die Fragen nach ‚Wer‘ und ‚Was‘ lassen sich nicht strikt trennen, Selbstheit ist nicht einfach das Gegenteil von Selbigkeit. „Die Identität einer Person bedarf beider Dimensionen, die miteinander verschränkt sind. Ohne eine Identifikation in der zeitlichen Erstreckung könnten wir ebenso wenig von einer Identität der Person sprechen, wie ohne das Selbstbild oder die Identitätsvorstellung, also ohne das, was uns in unserer Existenz ausmacht.“³⁷ Die Dimension der Selbigkeit ist deshalb auch in eine Identität eingeschrieben, die grundlegend als Selbstheit gedacht wird. Um die dialektische Beziehung beider zu denken, bedient sich Ricœur zweier Modelle, die er emblematisch als ‚Charakter‘ und ‚gehaltenes Wort‘ fasst.

Der Charakter zeigt sich zum einen in Gewohnheiten und Dispositionen, die zwar erworben und grundsätzlich veränderbar sind, sich aber doch zu einer gewissen Stabilität verfestigt haben. Zum anderen drückt er sich in der Identifikation mit Werten, Normen und Vorbildern aus. Der Charakter „bezeichnet in emblematischer Weise die Selbigkeit der Person“³⁸, das aber nicht, indem die Selbstheit ganz ausgeschlossen würde. Gewohnheiten und Wertorientierungen können sich durchaus ändern, wenn sich mein Selbstverständnis ändert.³⁹ Aber innerhalb der Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit wird letztere gewissermaßen führend. So stellt der Charakter den „Grenzpunkt“ dar, „an dem die Problematik des *ipse* mit der des *idem* verschwimmt und dazu neigt, beide nicht mehr zu unterscheiden“⁴⁰.

Am anderen Ende der Skala der Verhältnisse von Selbstheit und Selbigkeit steht eine Gestalt der Kontinuität des Selbst, in der sich die Selbstheit von der Selbigkeit abkoppelt

beiden Werken lassen sich interessante konzeptionelle Verschiebungen ausmachen. Vgl. Inga Römer, Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur (Phaenomenologica 196), Dordrecht 2010, 386–401. Die folgende Darstellung greift wesentlich auf die Fassung der Narrativen Identität in „Das Selbst als ein Anderer“ zurück.

³⁶ Vgl. zum Folgenden Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge 26), München 1996, 144–147. Zu Ricœurs Auseinandersetzung mit Identitätskonzepten der analytischen Philosophie, insbesondere mit Derek Parfit, vgl. ebd., 155–171.

³⁷ Hille Haker, Narrative und moralische Identität bei Paul Ricœur, in: Conc(D) 36 (2018) 179–187, hier 179.

³⁸ Ricœur, Selbst (wie Anm. 35), 148.

³⁹ Vgl. Arca, Opaque Selves (wie Anm. 23), 78.

⁴⁰ Ricœur, Selbst (wie Anm. 35), 150.

und die Ricœur im Modell des gehaltenen Versprechens denkt: „Selbst wenn mein Wünschen sich ändern würde, selbst wenn ich meine Meinung, meine Neigung ändern würde, ‚ich bleibe dabei‘.“⁴¹ Eine Gestalt der reinen Selbstheit ohne Stabilisierung durch die Selbigkeit tritt darüber hinaus in Krisenphänomenen zutage, die Ricœur als „Nächte personaler Identität“ bezeichnet. In solchen Krisen können wir nicht mehr sagen, wer wir sind. Das Selbst verliert sich. Aber es verschwindet nicht, denn die zumindest zeitweilig unlösbare Frage „Wer bin ich?“ bleibt als Frage bestehen und bezeugt das ‚Wer‘ personaler Identität noch im totalen Verlust des ‚Was‘:

„Was bleibt vom ‚Ich‘, wenn ich sage, dass es ‚nichts‘ ist, außer ein Selbst ohne den Beistand der Selbigkeit? Liegt hierin nicht die Erfahrung vieler dramatischer – ja sogar erschreckender – Erfahrungen in Bezug auf unsere eigene Identität, nämlich die Notwendigkeit, die Prüfung dieses Nichts der Beständigkeitsidentität zu bestehen ...? Viele Bekehrungserzählungen bezeugen solche Nächte der personalen Identität. [...] Was allein nicht beseitigt werden kann, ist die Frage selbst: Wer bin ich?“⁴²

Unsere personale Identität hat folglich verschiedene Dimensionen. Manche sind durch ihre Einwurzelung in Gewohnheiten oder unsere tief verankerten Überzeugungen von großer Beständigkeit, andere halten wir willentlich und unter Umständen gegen Fliehkräfte der Zeit fest wie ein gegebenes Versprechen. Die Dialektik von Charakter und gehaltenem Wort macht deutlich, dass die Vermittlung von Selbstheit und Selbigkeit wesentlich auf der Ebene der Zeitlichkeit zu suchen ist. Dort erreicht sie in Ricœurs Augen aber erst dann eine ausreichende Stabilität, wenn man das Konzept der Narrativität zu Hilfe nimmt.⁴³

3.2 Narrative Identität als Vermittlung von Selbstheit und Selbigkeit

Im Unterschied zu seines Erachtens voreiligen Gleichsetzungen von Selbst und Lebensgeschichte geht es Ricœur in seiner Theorie narrativer Identität darum, hermeneutische Instrumente für das Selbstverstehen zur Verfügung zu stellen. Das heißt, „it is not that we ‘naturally’ or spontaneously view ourselves as belonging to a story [...] it is that the tools that narrative understanding equips us with enables [sic] us to more deeply explore and express our subjectivity – both in terms of idem and ipse“⁴⁴.

Entsprechende narrative Strukturen können in verschiedenen Formen zur Anwendung kommen. Eine erste greift auf die Weise zurück, in der Erzählungen⁴⁵ konfiguriert werden,

⁴¹ Ebd., 154.

⁴² Paul Ricœur, Narrative Identität, in: AZP 38 (2013) 205–216, hier 216.

⁴³ Vgl. Paul Ricœur, Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt am Main 2006, 134 f.

⁴⁴ Arca, Opaque Selves (wie Anm. 23), 78 f.

⁴⁵ Im Weiteren ist vereinfachend von „Erzählung“ die Rede, ohne dass damit ein bestimmtes literarisches Genre gemeint ist. Ebenfalls kann die Frage, ob die Erzählung fiktional oder historisch ist oder sich versteht, hier offen bleiben, obwohl Ricœur vorrangig fiktionale Erzählungen als relevant für die narrative Identität ansieht, weil in ihnen der Spielraum für alternative Selbstverständnisse größer ist.

nämlich über das „Handlungsgefüge“⁴⁶ als einen Prozess, in dem aus disparaten Elementen eine einheitliche Geschichte entsteht, ohne dass dabei Andersheit und Veränderung negiert würden. Zentrales Charakteristikum ist vielmehr die Spannung von „Diskordanz“ und „Konkordanz“.⁴⁷ Das Handlungsgefüge einer Erzählung verbindet die Einzelelemente zu einer „diskordanten Konkordanz“ als „Synthese des Heterogenen“⁴⁸ zwischen denjenigen Elementen, die auf ein strukturiertes Ganzes hinzielen, und solchen, die dieses strukturierte Ganze stören oder verändern – und gerade dadurch die Geschichte vorantreiben.⁴⁹

Dazu nimmt es Strukturen zu Hilfe, die im menschlichen Handeln bereits vorfindlich sind: Wir betrachten Handlungen nicht als rein physische Ereignisse, sondern als zeitlich strukturiert, zielgerichtet und geplant. Ricœur kann deshalb sagen, menschliche Praxis sei bereits „quasi-narrativ oder prä-narrativ strukturiert“⁵⁰. Zugleich grenzt er sich jedoch von allzu weitgehenden Vorstellungen einer Ähnlichkeit von Leben und Erzählung ab.⁵¹ Erst in der Erzählung werden solche ‚prä-narrativen‘ Elemente zur ‚diskordanten Konkordanz‘ einer narrativen Einheit verbunden – einer Einheit, die ihrerseits kontingent und wandelbar ist.

Dieses Handlungsgefüge von Erzählungen bietet nun ein erstes Modell narrativen Selbstverstehens, insofern „die Identität der Figur als eine Übertragung des zunächst auf die Erzählhandlung angewandten Handlungsgefüges auf sich selbst zu verstehen ist.“⁵² Die ‚diskordante Konkordanz‘ regelt nicht nur die Erzählung, sondern auch die Identität der Figuren in ihr, und bietet den Lesenden damit die Möglichkeit, diese Strukturen auf sich selbst und ihr Leben zu übertragen.

Die im vorliegenden Zusammenhang wohl wichtigste narrative Struktur ist jedoch die der „Selbsterzählungen“ einer Person. Dabei kann es sich um autobiographische Berichte in bewusst gestalteter Form handeln, aber sie können auch kleinräumig und episodisch bleiben, ihr Identitätsbezug implizit. Jedenfalls weisen solche Erzählungen typische Merkmale eines Handlungsgefüges auf: Wir erzählen nie einfach ‚alles‘ von uns (was unmöglich wäre), wir wählen aus und bringen die Elemente in einen strukturierten Zusammenhang, wir bilden aus den disparaten Erfahrungen unseres Lebens die ‚diskordante Konkordanz‘ einer Geschichte. Wenn eine solche Konkordanz für uns nicht (mehr) herstellbar erscheint, weil wir etwas als einen Bruch in unserer Lebensgeschichte erfahren, wird dieser zumindest im Erzählzusammenhang als ein solcher thematisiert („Ich kann mich mit der Person, die ich damals war, nicht mehr identifizieren“). Vermutlich häufiger aber wird ein solcher Bruch noch einmal überwölbt von einer übergeordneten Erzählstruktur, die auf dieser

⁴⁶ So die gegenüber dem üblichen „Fabelkomposition“ bessere Übersetzung von „mise en intrigue“ in Paul Ricœur, *Das Leben. Ein Bericht auf der Suche nach einem Erzähler*, in: ders. (Hg), *Über Psychoanalyse. Schriften und Vorträge*, Gießen 2016, 209–224, hier 210.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden neben Ricœur, *Selbst* (wie Anm. 35), insbesondere: ders., *Leben* (wie Anm. 46); ders., *Narrative Identität*, in: HdJb 31 (1987) 57–67; ausführlich ders., *Zeit und Erzählung I: Zeit und historische Erzählung*. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz (Übergänge 1), München 1988.

⁴⁸ Beide Zitate Ricœur, *Selbst* (wie Anm. 35), 174.

⁴⁹ Vgl. ebd., 174 f.

⁵⁰ Haker, *Narrative und moralische Identität* (wie Anm. 37), 183.

⁵¹ Vgl. Römer, *Narrativität* (wie Anm. 32), 236; Ricœur distanziert sich diesbezüglich ausdrücklich von MacIntyres Ansatz: Ricœur, *Selbst* (wie Anm. 35), 194 f.

⁵² Ebd., 176. Übers. modifiziert.

neuen Ebene für eine Synthese des Heterogenen sorgt – und dabei nicht selten ein traditionelles Schema aufweist. Konversionserzählungen sind ein typisches Beispiel hierfür.

3.3 Differenzierungen

Die Leistungsfähigkeit dieses knapp skizzierten Entwurfs lässt sich deutlicher erfassen, wenn wir zu den am Ende des letzten Abschnitts identifizierten Fragen zurückkehren und die entsprechenden Differenzierungen bei Ricœur in den Blick nehmen.

3.3.1 Die Frage nach nicht-narrativen Dimensionen narrativer Identität

Hier soll nicht diskutiert werden, ob es ‚neben‘, gar ‚vorgängig‘ zu einer narrativen Struktur noch ein ‚Kern-Selbst‘ z. B. unmittelbarer Selbsterfahrung gebe, sondern die Frage wird rein *innerhalb* eines narrativen Selbstkonzepts gestellt. Folgt man Ricœur, ist auch in einer narrativen Identität nicht ‚alles Erzählung‘. Das bleibt in seiner eigenen Darstellung eher implizit, weil ihm an der Herausstellung des narrativen Charakters von Identität gelegen ist. Aber Inga Römer hat darauf hingewiesen, dass wir es beispielsweise bei den Gewohnheiten und Identifikationen, die den Charakter ausmachen, „mit komprimierten sedimentierten Narrativen zu tun“⁵³ haben, die sich nicht zwingend narrativ manifestieren müssen. „Die sedimentierten Gewohnheiten und Identifikationen stehen in einem Verhältnis der Stimmigkeit zueinander, ohne dass sie sogleich im Rahmen der Einheit einer kohärenten Lebensgeschichte erfahren oder erzählt werden.“⁵⁴ Ich kann gewohnheitsmäßig handeln, ohne dabei eine narrative Struktur zu Grunde zu legen. Eine ausdrücklich narrative Fassung wird möglicherweise vor allem dann wichtig, wenn diese Stimmigkeit nicht mehr gegeben ist, sondern das Selbst sich vor sich selbst oder vor anderen erklären muss.⁵⁵

Zudem gibt es in jedem Leben ‚Unerzählbares‘ – neben dem Anfang und dem Ende können das zum Beispiel auch Handlungsweisen sein, die einem selbst unerklärlich bleiben. Schließlich scheint sich in den Grenzfällen der ‚Nächte personaler Identität‘ die Identität von ihrer narrativen Struktur abzulösen, wenn auf die Frage „Wer bin ich?“ keine Antwort mehr gegeben werden kann oder wenn die Treue zum einmal gegebenen Wort sich gerade gegen eine narrativ geformte Selbstwahrnehmung stellt.

Solche nicht-narrativen Selbst-Aspekte stehen nicht im Gegensatz zu den narrativen, sondern lassen sich in das Gesamtkonzept einer narrativen Identität integrieren.⁵⁶ Insofern wäre es vielleicht angemessener, nicht davon zu sprechen, dass *Selbste* im strikten Sinn „durch Erzählungen konstituiert“⁵⁷ seien, sondern dass sie sich mit Hilfe von Erzählungen *zu verstehen und anderen verständlich zu machen suchen*.

⁵³ Römer, Narrativität (wie Anm. 32), 249.

⁵⁴ Ebd., 249 f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 250 f.

⁵⁶ Vgl. ebd., 239.

⁵⁷ Schechtman, Narrative Selves (wie Anm. 10), 395.

3.3.2 Das Verhältnis von Leben und Erzählung

Manche ‚starken‘ Thesen narrativer Identität, wie zum Beispiel diejenige MacIntyres, gehen davon aus, dass das menschliche Leben bereits in sich narrativ strukturiert sei und sich dementsprechend nur als narrative Einheit adäquat verstehen lasse. Strawson, Lamarque und andere haben dagegen die Ungleichartigkeit von Leben und Erzählung betont. Ricœur differenziertes und vermittelndes Konzept des Rückgriffs auf das Handlungsgefüge von Erzählungen als einem hermeneutischem Instrument erweist hier seine Stärke. László Tengelyi spricht diesbezüglich von einer Differenz zwischen ‚als‘ und ‚wie‘: Für Ricœur ist nicht das Leben selbst bereits ‚als‘ eine Geschichte zu verstehen und wir sind nicht einfach identisch mit den Protagonisten unserer Selbsterzählungen. Hingegen sind die Geschichten, die wir von uns erzählen, gerade weil wir auswählen, strukturieren und interpretieren, ein wesentlicher Weg, auf dem wir uns selbst verstehen. Es geht um eine hermeneutische Applikation, die „das Leben *wie* eine Erzählung“⁵⁸ deutet. „Der Bedarf der Erzählung kommt aus dem Leben, das sich zu klären versucht.“⁵⁹ So geht Ricœur einerseits von der skizzierten ‚prä-narrativen‘ Struktur unserer Handlungen und Praktiken aus. Das heißt aber andererseits nicht, dass unser Leben bereits in sich die Struktur einer Erzählung besäße. Es ist das erzählende Selbst, das die heterogenen Ereignisse und Handlungen zu einer ‚diskordanten Konkordanz‘ verbindet.

Das zeigt sich auch an bestimmten bereits genannten Charakteristika von Selbsterzählungen. So können Leben und Erzählung nie deckungsgleich werden, weil das Handlungsgefüge der Erzählung jeweils selektiv und kontingent ist, so dass immer unerzählte Teile bleiben. Die Geschichte des eigenen Lebens wird deshalb nicht nur durch die Diskordanz neuer, unvorhergesehener Ereignisse in Frage gestellt. Sie lässt sich auch dadurch anders erzählen, dass man andere Elemente auswählt oder sie neu gewichtet. Darüber hinaus ist sie nicht nur nicht frei von fiktionalen Anteilen, die Grenze zwischen erzählter ‚tatsächlicher Erfahrung‘ und Fiktion lässt sich nicht selten auch gar nicht klar ziehen.⁶⁰ Wir haben es mit hermeneutischen Zusammenhängen zu tun, die weder eine ‚objektive Realität‘ abbilden noch im Gegenteil beliebige Konstruktionen darstellen, sondern die – unter Umständen in einem ‚Konflikt der Interpretationen‘ – versuchen, sich ‚einen Reim‘ auf das eigene Leben und die eigene Identität zu machen.

3.3.3 Die Differenz zwischen Autor und Protagonist der Erzählung

Die Strukturdifferenz von gelebtem und erzähltem Leben schlägt sich auch in der nächsten Unterscheidung nieder: derjenigen zwischen der Protagonistin und der Autorin (und der Leserin) der Selbsterzählung. Im Unterschied zu Autoren fiktionalen Erzählungen sind wir nicht die quasi allmächtigen Autoren unserer Selbsterzählung. Auch wenn mein Leben auf

⁵⁸ Tengelyi, Paul Ricœur (wie Anm. 11), 267; Herv. i. O.; vgl. auch Straub; Renn, Transitorische Identität (wie Anm. 2), 14.

⁵⁹ Paul Ricœur, Der Philosoph und sein Glaube. Interview mit Yvanka B. Raynova, in: DZPh 52 (2004) 85–112, hier 96.

⁶⁰ Vgl. Ricœur, Selbst (wie Anm. 35), 199.

sehr verschiedene Weisen erzählbar sein mag, gibt es doch „biographische Unbeliebigkeiten“⁶¹. So kann ich meine Selbsterzählung nicht in das Paris des 18. Jahrhunderts verlegen, wie mir das als Autorin eines Romans durchaus möglich wäre. Viele Umstände meines Lebens, insbesondere sein Beginn und sein Ende, sind zudem meiner erzählerischen Verfügung entzogen. In solchen Fällen kann die Erzählung anderer, zum Beispiel meiner Eltern, in die Lücke treten. Indem ich diese (möglicherweise wiederum umdeutend) in meine Erzählung aufnehme, wird deutlich, dass diese nicht nur von Faktoren ‚biographischer Unbeliebigkeit‘, sondern auch von den Erzählungen und Selbsterzählungen anderer mitgeprägt ist. Ricœur spricht deshalb von einer Art Co-Autorschaft für die eigene Lebensgeschichte: „Indem ich die Erzählung eines Lebens verfasse, dessen Urheber – was die Existenz angeht – ich nicht bin, mache ich mich – was seine Bedeutung anbelangt – zu seinem Co-Autor.“⁶²

Diese Differenz zwischen Protagonist und Autor der Selbsterzählungen führt dazu, dass es zu den von Strawson inkriminierten Selbsttäuschungen kommen kann (während ein Romanautor sich über seine Erzählung nicht ‚täuschen‘ kann). Zusammen mit dem Unterschied zwischen gelebtem und erzähltem Leben trägt sie außerdem zur Unhintergebarkeit der Pluralität von möglichen Selbsterzählungen bei – nicht zuletzt wiederum, weil wir das Ende unserer Geschichte, das in Erzählungen häufig zur Vereindeutigung der Ereignisse führt, nicht kennen.

Diese Pluralität ist jedoch, anders als es Strawsons Streben nach der ‚Wahrheit des eigenen Seins‘ insinuiert, nicht zwingend eine Schwäche, sondern kann sogar eine Stärke des narrativen Zugangs darstellen. Denn sie kann ideologiekritische Kraft ausüben, indem sie die legitimierende Funktion unserer Erzählungen begrenzt. Eine solche legitimierende Funktion dürften viele unserer Selbsterzählungen im einen oder anderen Grad besitzen. Besonderes Gewicht kann sie zum Beispiel angesichts von weitreichenden Entscheidungen erhalten, und nicht selten beruht dieses Gewicht auf einer synthetisierenden Zusammenschau des Lebens als Ganzem. So könnte eine solche Selbsterzählung dazu dienen zu zeigen, dass der Ordenseintritt oder der Wechsel des Berufes die logische Konsequenz meiner gesamten bisherigen biographischen Entwicklung sei. Solche Versuche müssen nicht zwingend problematisch sein, insofern die flexible Verbindung von Diskordanz und Konkordanz es prinzipiell erlaubt, auch in solchen Ganzheitserzählungen schwer integrierbaren Aspekten, wahrgenommenen Brüchen in der eigenen Biographie und Ähnlichem Rechnung zu tragen. Beachtet man jedoch die Unterschiede zwischen gelebtem und erzähltem Leben sowie zwischen Protagonist und Autor nicht genügend, können diese Erzählungen zu der (religiös unter Umständen mit entsprechenden Gestalten von Vorsehungsglauben unterfütterten) Fiktion erstarren, ‚alles im Leben‘ habe in einer an die Teleologie von fiktionalen Texten angelehnten Zwangsläufigkeit zu der entsprechenden Entscheidung oder zum derzeitigen Selbstverständnis geführt. Dann müssen diskordante Elemente ausgeblendet oder gewaltsam umgedeutet werden, und jede mögliche alternative Erzählung des eigenen Lebens stellt die gesamte derart ‚vereindeutigte‘ Identität in Frage.

⁶¹ Diese Formulierung hat Jochen Sautermeister gesprächsweise gebraucht.

⁶² Ricœur, *Selbst* (wie Anm. 35), 198; vgl. ders., *Wege* (wie Anm. 43), 136 f.

Unsere ‚Hermeneutik des Selbst‘ beruht so Ricœur zufolge wesentlich – aber nicht ausschließlich – auf Gestalten von Selbsterzählungen, die die inneren und äußeren Stabilitätsfaktoren einerseits, die Einbrüche kontingenter Ereignisse oder innerer Veränderungen andererseits zu einer dynamischen Synthese vermitteln. Diese Synthesen bleiben fragil, vorläufig, bestreitbar – bis hin zu den ‚Nächten personaler Identität‘, in denen die narrative Vermittlung (zumindest zeitweilig) misslingt. Und das sich erzählende Selbst hat nicht die absolute Kontrolle, es ist der Ursprung und der Souverän weder seines Lebens noch seiner Erzählung, sondern es entdeckt sich auf dem Weg.⁶³ Hier spiegelt sich ein Grundgedanke der Philosophie Ricœurs wider: „Das Selbst ist nicht Meister seiner Deutungen, weder seiner selbst noch der Welt.“⁶⁴

4. Die Bedeutung narrativer Identität für theologische Identitätskonzepte

Kehren wir abschließend zu der Eingangsvermutung zurück, dass ein solches differenziertes Konzept narrativer Identität ein hilfreiches Instrument für ein systematisch-theologisches Verständnis des Glaubens darstellen könnte, das dessen biographischen Dynamiken mitbedenken will.⁶⁵ Die diesbezüglichen kurzen Hinweise gehen dabei in zwei Richtungen: Sie beziehen sich sowohl auf die Bedeutung biographischer Dynamiken für den Glauben als auch umgekehrt auf die Bedeutung glaubender Selbstdeutung für die narrative Identität des Selbst.

1. Ein narratives Verständnis personaler Identität weist eine gewisse Homologie mit dem biblischen Zeugnis auf, das das Verhältnis Gottes zu den Menschen wesentlich in Gestalt einer Geschichte denkt, nicht zuletzt seiner Geschichte mit dem Volk Israel. In diese Geschichte schreibt sich narrative Glaubensidentität ein. Sie versteht sich als verwoben mit und geprägt von den langen Verkettungen der Geschichten anderer Glaubender, die sie zugleich zu einem kleinen Teil weiterschreibt.
2. Ein narratives Verständnis von Glaubensidentität lässt biographische Veränderungen des Glaubens denken, ohne dass dafür auf Entwicklungsschemata recurriert werden muss, die in Gefahr sind, biographische Veränderungen des Glaubens zu stark in einlinigen Figuren einer ‚Weiterentwicklung‘ oder eines ‚Erwachsenwerdens im Glauben‘ zu fassen.

⁶³ Vgl. Ricœur, *Leben* (wie Anm. 46), 224.

⁶⁴ Emil Angehrn, Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst, in: Burkhard Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg 1999, 46–96, hier 64.

⁶⁵ Solche Überlegungen sind bisher v. a. aus praktisch-theologischer Sicht angestellt worden. Vgl. Rudolf Englert, *Komposition des Differenten. Inwiefern ist so etwas wie eine „religiöse“ Identität heute noch möglich?* in: Thomas Schlag; Henrik Simojoki (Hg.), *Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, Gütersloh 2014, 128–139; Martina Kumlehn, *Leben (anders) erzählen. Narrative Identität als religionspädagogische Bildungsaufgabe*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 64 (2012) 135–145; Streib, *Erzählte Zeit* (wie Anm. 8).

3. Gegenüber der bis in die Gegenwart weit verbreiteten Akzentuierung des Stabilitätsaspekts in theologischen Glaubensdefinitionen bietet die ‚diskordante Konkordanz‘ narrativer Glaubensidentität eine deutlich größere Flexibilität. Verunsicherungen und Infragestellungen müssen nicht als das strikt Andere des Glaubens verstanden werden, sondern lassen sich als Teil seiner Dynamik begreifen. Zugleich kann der Glaube durchaus eine stabilisierende Funktion für die Identität ausüben, wenn beispielsweise disparate, gar konträre Erfahrungen als Etappen eines umfassenderen Glaubenswegs in eine Synthese gebracht werden können.
4. Die hermeneutische Gestalt narrativer Glaubensidentität trägt dem heute weit verbreiteten Bewusstsein Rechnung, dass eine glaubende Selbst- und Weltdeutung sich in einem ‚Konflikt der Interpretationen‘ bewegt: Glaubende Selbsterzählungen bilden nicht einfach eine Realität ab, sondern sind Deutungen des eigenen Lebens und der Welt, zu denen Alternativen bestehen. Zugleich ist ein solcher interpretatorischer Charakter weit von der Behauptung einer reinen Konstruktion ohne Anhalt an der Wirklichkeit entfernt.
5. Narrative Identität ist keine einfach verfügbare Identität. Wir sind nicht die allmächtigen Autoren unserer Lebensgeschichte, wie mehrfach betont wurde. Es kann Erfahrungen geben, die sich nur um den Preis der Selbsttäuschung in eine ‚abgerundete‘ Lebensgeschichte integrieren ließen. Manche Menschen können möglicherweise sogar gar nicht anders, als vom Scheitern ihres ‚Selbstprojekts‘ zu sprechen. Narrative Glaubensidentität darf hier gerade nicht doch noch beschönigende Fiktionen erzeugen.⁶⁶ Aber sie kann geltend machen, dass nicht unbedingt gesagt ist, dass die eigenen Selbsterzählungen immer die zutreffendsten sind. Gegen die Zwänge und Überforderungen der Arbeit am ‚Selbstprojekt‘ kann sie an der Hoffnung festhalten, dass die Geschichte, die Gott über einen Menschen erzählt, eine andere und heilvollere ist als dessen eigene.

‘Narrative identity’ is a widely used concept, but it has also attracted some criticism. The article argues that the idea does indeed need to be sufficiently differentiated in order to avoid problematic shortcuts. Paul Ricœur’s theory of narrative identity is presented as a version that proves its strength in this respect. The significance of ‘narrative identity’ for systematic theology is then outlined, given that theology so far has struggled to integrate biographical dynamics – which are coming to the fore in times of ‘individualization’ and ‘biographization’ – in the concept of faith.

⁶⁶ Vgl. die Kritik von Henning Luther am Streben nach einer ‚abgerundeten‘ Ich-Identität in: *Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen*, in: ders. (Hg.), *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, 160–182, sowie meine Überlegungen dazu in der VII. Studie von *Hoffmann, Glaubensverunsicherungen* (siehe Anm. 33).