

Verlust des Ichs in der Moderne?

Eine Einleitung

Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl

Die Vorstellungen vom Ich, seiner Identität und dessen Zustandekommen unterliegen einem Wandel. Allein schon die vielfältigen Bedeutungen, inhaltlichen Verschiebungen und Überschneidungen der Begriffe ‚Ich‘ / ‚Selbst‘, ‚Person‘ / ‚Persönlichkeit‘, ‚Individuum‘ / ‚Individualität‘ und ‚Subjekt‘ / ‚Subjektivität‘ / ‚Selbstbewusstsein‘ seit der Aufklärung bezeugen die fundamentale Schwierigkeit, Klarheit über die zahlreichen Ich-Konzepte zu gewinnen.¹ Ein Zugang zu diesem Themenfeld muss nicht zwingend einen begriffsgeschichtlichen Weg beschreiten. Geradezu seismographisch wird der komplexe Sachverhalt des Wandels der Ich-Vorstellungen, worauf bereits Alfred N. Whitehead in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hingewiesen hat, in der Literatur registriert. „Auf die Literatur also, insbesondere ihre konkretesten Formen, haben wir daher unser Augenmerk zu richten, wenn wir die verborgenen Grundgedanken einer Generation entdecken wollen.“² Literarische Darstellungsformen markieren jedoch nicht nur den Wandel von Identitätsvorstellungen, sondern auch die Transformationen der Religion in der Moderne. Religion ist in der abendländischen Tradition ein prominenter Ort der Beschreibung von menschlicher Identität und deren Zustandekommen. Freilich, auch die literarischen Darstellungsformen unterliegen einem Wandel, wie etwa an der Gattung des Romans ersichtlich wird. Diese ist wie die Selbstbilder und die Religion stets ein Ausdruck von gesellschaftlichen und kulturellen Transformationsprozessen seit der Frühen Neuzeit. Die literarische Fiktion spiegelt diese Prozesse nicht einfach wider.

¹ Vgl. nur die einschlägigen begriffsgeschichtlichen Artikel in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 12 Bde., hrsg. v. J. RITTER / K. GRÜNDER / G. GABRIEL, Basel 1971–2005. Zum Wandel des Selbstvorstellung vgl. auch C. TAYLOR, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt (Main) 1996.

² A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, 1926, S. 106. Zitiert nach P. BOURDIEU, Das kulturell Unbewußte, in: Kulturphilosophie, hrsg. v. R. KONERSMANN, Leipzig³ 2004, S. 243–252, hier: S. 245.

Literatur bearbeitet gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Wandlungsprozesse im Horizont des literarischen Feldes mit eigenen Mitteln.³ Gleiches gilt für die Religion. In ihr spiegeln sich die Transformationen der Ich-Vorstellungen nicht einfach wider, sondern sie werden von der Religion mit den ihr eigenen symbolischen Formen thematisiert.

Die angedeuteten Überlagerungen und vielfältigen Brechungen verlangen geradezu interdisziplinäre Perspektiven auf die literarischen Markierungen des Wandels von Ich und Religion. In den Beiträgen des vorliegenden Bandes wird das aus den Perspektiven von Germanistik und Theologie aufgenommen und die Veränderungen von religiösen Identitätskonzeptionen exemplarisch an literarischen Werken aus den letzten beiden Jahrhunderten rekonstruiert.

Die Beschreibungen und Deutungen der Moderne und deren literarischer Verarbeitung sind stets aus einer bestimmten, geschichtlich gewordenen Perspektive vorgenommen, neben der es immer auch andere gibt. Selbstbeschreibungen, die die Moderne von sich selbst und ihrer Genese herstellt, existieren nur im Plural. Das jedoch dürfte selbst wiederum ein grundlegendes Merkmal von Modernität sein: Die Auflösung einer einheitlichen Gesamtsicht auf die Kultur und das Leben der Einzelnen. Der Verlust der Einheit der Kultur infolge von gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozessen mit ihren in sich gegenläufigen Tendenzen schlägt sich in den literarischen Selbstdarstellungen der Kultur nieder. Aber was besagt das genau und wie ist das analytisch zu rekonstruieren?

In seiner 1920 publizierte *Theorie des Romans* deutete der junge Georg Lukács den Roman als einen spezifischen Ausdruck der Moderne.⁴ In ihr, so seine Diagnose, sei die Einheit von Seele und Kultur aufgelöst, so dass jene sich in den von ihr selbst geschaffenen Kulturgütern nicht mehr wiederfindet. Durch das Auseinandertreten von Seele und Welt entfremdet sich nicht nur das Subjekt vom Objekt, auch die Seele wird dadurch einem Zwiespalt unterworfen. Allgemeines – transzendentes – Selbst und individuelle Seele kommen nicht mehr zur Deckung. Das spiegelt sich im Roman, der dadurch

³ Vgl. hierzu P. BOURDIEU, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt (Main) 1999, S. 367 f.

⁴ Der Text erschien bereits 1916 in der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* und wurde unter anderem auch von Max Weber diskutiert, der Lukács seit 1912 kannte und mit ihm in der Heidelberger Zeit (bis 1917) befreundet war. Von gegenseitiger Beeinflussung in ästhetischen und ethischen Theorien ist auszugehen: vgl. E. KARÁDI, Ernst Bloch und Georg Lukács im Max Weber-Kreis, in: Max Weber und seine Zeitgenossen, hrsg. v. W.J. MOMMSEN / W. SCHWENTKER, Göttingen 1988, S. 682–702, hier: S. 689–702.

zum „Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit“ in der gottverlassenen Moderne wird.⁵ Es sind der Verlust der Einheit der Kultur, einer übergreifenden Einheitsperspektive sowie die Rationalisierung der Lebenswelt, die dazu führen, dass sich die individuelle Seele in der modernen Kultur selbst zum Problem wird. Eben das, so die geschichtsphilosophische These von Lukács, thematisiert der Roman. Dieser stiftet einen Sinn, den es in der Wirklichkeit nicht mehr gibt.

In seiner Deutung des Romans als Ausdruck einer gottverlassenen Welt, die vollständig einem kausalen Mechanismus unterliegt, hat Lukács die Diagnose seines Lehrers Georg Simmel aufgenommen, der Kultur sei selbst schon eine Tragödie eingeschrieben.⁶ Simmel versteht die Kultur als Weg der Seele zu sich selbst. In der modernen Kultur sei diese Selbstbegegnung problematisch geworden, da durch den Modernisierungsprozess die Diskrepanz zwischen dem Individuum und den Kulturgütern, die immer komplexer werden, unüberbrückbar geworden ist. Das hat Rückwirkungen auf die Selbstwahrnehmung. Minutiös registrierte Simmel die Transformationen, denen das Selbstbild im Prozess der Genese der Moderne unterliegt. Die im Kern neuhumanistische Vorstellungen von der Person als autonomem und gebildetem Individuum (Goethes *Wilhelm Meister*), die sich mit der Herausbildung des Bürgertums im 18. Jahrhundert etablierte und in der Literatur inszeniert wurde, habe sich schon im 19. Jahrhundert verändert. Das „Erziehungsideal des 18. Jahrhunderts“ ging, so Simmel, „auf eine Bildung des Menschen, also einen persönlichen, inneren Wert“. Diese Vorstellung von der gebildeten Seele ersetze schon das „19. Jahrhundert durch den Begriff der ‚Bildung‘ im Sinn einer Summe objektiver Kenntnisse und Verhaltensweisen“.⁷ Die von Simmel notierte Umstellung wird auch in der Religion markiert. Aus der himmlischen Lehre, die dem Einzelnen von außen erreicht, und in der er seine wahre Identität findet, wird ein Erlebnis, in dem sich das vollendet, was im Menschen bereits angelegt ist.⁸ Zwar fungierte das alte Modell einer metaphysischen Seelensubstanz auch nach deren kritischer Destruktion durch die Kantische Erkenntniskritik noch als Rahmenkonzeption der religiösen Identitätskonzeptionen, aber es musste neu gefasst werden. Zeichen und Bedeutung, das war wohl das bedeutsamste Resultat der *Kritik der reinen Vernunft*, wurden ihrer cum grano salis substantiellen

⁵ G. LUKÁCS, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Neuwied / Berlin 1971, S. 32.

⁶ Vgl. G. SIMMEL, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: DERS., Gesamtausgabe, Bd. 12, hrsg. v. R. KRAMME / A. RAMMSTEDT, Frankfurt (Main) 2001, S. 194–223.

⁷ G. SIMMEL, Philosophie des Geldes, Frankfurt (Main) 1989, S. 621.

⁸ Vgl. nur Schleiermachers Reformulierung des Offenbarungsbegriffs in den Reden *Über die Religion*.

Koppelung beraubt.⁹ Sowohl die am Ende des 18. Jahrhunderts einsetzende religionsphilosophische Debatte als auch die um 1800 ausgearbeiteten Naturphilosophien können als Versuch eines konstruktiven Umgangs mit der veränderten Lage verstanden werden. Die religiöse Deutung der Natur im Umkreis der Romantik führt zu neuen Konzeptionen des Ichs und seiner Identität. Die Transformation religiöser Semantiken, die nun einsetzen, der mit der einsetzenden Modernisierung einhergehende Bedeutungsverlust der überlieferten christlichen Religion unter den Gebildeten, verarbeitet auch das literarische Feld. Exemplarisch lässt sich das an den Texten Adalbert Stifters, Gottfried Kellers und um die Wende zum 20. Jahrhundert an Wilhelm Raabe ablesen. Sie transformieren die kirchlich-dogmatische Lehrfassung der christlichen Religion im Medium der literarischen Fiktion: sei es als Neubeschreibung der Erlösung des Ichs als dessen Auflösung in die Natur, wie bei Stifter,¹⁰ oder, so Keller und Raabe, als Auseinanderbrechung einer einheitlichen Biographie, die sich nicht mehr erzählen lässt.¹¹ Tritt die Natur an die Stelle des alten Divinen, so impliziert das eine Naturkonzeption, der alle Ambivalenzen entnommen sind. Aber das ist schon im 19. Jahrhundert nur noch eine Möglichkeit unter anderen. Hermann Melville inszeniert in seinem Roman *Moby Dick* die divine Natur nicht mehr als einen Horizont, der einen verlässlichen Zusammenhang von Zeichen und Bedeutung stiftet und als Erlösungsort fungiert.

Max Webers Diagnose, der Weg in die Moderne führe vom Ideal der Selbstbildung und einer einheitlichen Persönlichkeit um 1900 zum beschränkten Fachmenschentum,¹² wird von Simmel so formuliert:

„[D]ie Dinge, die unser Leben sachlich erfüllen und umgeben, Geräte, Verkehrsmittel, die Produkte der Wissenschaft, der Technik, der Kunst – sind unsäglich kultiviert; aber die Kultur der Individuen, wenigstens in den höheren Ständen, ist keineswegs in demselben Verhältnis vorangeschritten, ja vielfach sogar zurückgegangen.“¹³

⁹ Nachgezeichnet hat die genannte Entwicklung Joachim Hörisch anhand des Abendmahls. Vgl. J. HÖRISCH, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt (Main) 2015.

¹⁰ Vgl. hierzu den Beitrag von Jörg Lauster in diesem Band.

¹¹ Vgl. hierzu den Beitrag von Daniel Weidner in diesem Band.

¹² „Dann allerdings könnte für die ‚letzten Menschen‘ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ‚Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz, dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.‘“ M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, hrsg. v. K. LICHTBLAU / J. WEISS, Bodenheim 1993, S. 154 (es handelt sich natürlich um ein Nietzsche-Zitat).

¹³ SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, S. 620. Nach Weber führt er zum Zerfall der Persönlichkeit und Zersplitterung in unvereinbare, miteinander konkurrierende Wertsphären. Vgl. die berühmte „Zwischenbetrachtung“ in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. 1, Tübingen 1998, S. 536–573, bes. S. 554–567.

Wie bei Weber ist es bei Simmel die Ausdifferenzierung der Kultur sowie der daraus resultierende Verlust einer kulturellen Einheit, die Rückwirkungen auf das Selbstbild des Individuums sowie die Religion haben.¹⁴ Der Einzelne findet sich in seinen kulturellen Objektivierungen nicht nur nicht mehr wieder; er wird von den modernen kulturellen Funktionssystemen geradezu exkludiert.¹⁵ Dadurch wird das Individuum sich selbst problematisch. Die Religion, der der Aufbau des Selbstbildes oblag, wird zu einem kulturellen Feld neben anderen. Eine Integration des Gesellschaft oder der Kultur, für die sie im 19. Jahrhundert noch in Anspruch genommen werden konnte, kann die Religion nicht mehr leisten, nachdem der „letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist“. Was bleibt, ist ein „stahlhartes Gehäuse“, das für den Einzelnen unentrinnbar geworden ist.¹⁶

Allerdings geht Simmel, und das unterscheidet ihn von seinem Schüler Lukács, in seiner Beschreibung des sich in der Moderne zum Problem gewordenen Subjekts von der Überzeugung eines substantiellen Seelenkerns als Grundlage der Persönlichkeit aus. Bei Lukács und seinen Altersgenossen wird eine solche metaphysische Vorstellung aufgelöst in den Vollzug des Subjekts, in dem sich dieses erst konstituiert. Dem geht die in der protestantischen Theologie vorgenommene Umformulierung der traditionellen Eschatologie parallel. Auf die Unterstellung einer unsterblichen Seelensubstanz wird nun verzichtet und die Identität des Menschen – von einem zugrundeliegenden und sich durchhaltenden Personenkern gelöst – theologisch als Handeln Gottes beschrieben.¹⁷ Der Abbau der cum grano salis bürgerlichen Persönlichkeitsvorstellung, die Überwindung des Persönlichkeitsideals, führt zu neuen Vorstellungen von der Person.¹⁸ Aus der Charakterbildung als Ideal der Persönlichkeit wird das Bild eines Subjekts, welches sich in seinem Vollzug erst herstellt. Das wahre und eigentliche Selbst entsteht in der Entscheidung.¹⁹ Vor der Folie eines ganz bestimmten (bürgerlichen)

¹⁴ Simmel selbst deutet die eigentliche Religion der Moderne als Religiosität, eine Färbung der Seele.

¹⁵ Niklas Luhmann hat später diesen Endzustand in der funktional differenzierten Gesellschaft mit der Exklusions- als Anspruchsindividualität beschrieben, die freilich nicht darauf hoffen dürfe, dass soziale Systeme die an sie adressierten Ansprüche auch erfüllen würden. Vgl. N. LUHMANN, Individuum, Individualität, Individualismus, in: DERS., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt (Main) 1993, S. 149–258, hier: S. 236–249, bes. S. 246: Die funktional differenzierte Gesellschaft kann „nur enttäuschende Erfahrungen bieten und eine entsprechende Justierung der Ansprüche nahelegen“.

¹⁶ M. WEBER, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, S. 153.

¹⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von Folkart Wittekind in diesem Band.

¹⁸ Vgl. nur P. TILICH, Die Überwindung des Persönlichkeitsideals. Ein Vortrag [1927], in: DERS., Main Works / Hauptwerke, Bd. 3: Sozialphilosophische und ethische Schriften, hrsg. v. E. STURM, Berlin / New York 1998, S. 131–150.

¹⁹ Vgl. hierzu C. GRAF V. KROCKOW, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958.

autonomen Subjektverständnisses müssen die Transformationsbewegungen des Ichs und der Identitätsbildung als ein Verlust bzw. „Liquidation des Subjekts“²⁰ erscheinen. Was also in die Kritik gerät, ist eine bestimmte, selbst geschichtlich gewordene Auffassung der Person.

Der Wandel der Vorstellungen von der Person und ihrer Religion wird in der Literatur um 1900 mit deren eigenen Mitteln verarbeitet. Aber die literarischen Formen protokollieren nicht einfach die Transformationen des religiösen Selbst, das literarische Feld unterliegt selbst einem Wandel. Expressionistische Formen ersetzen realistische und naturalistische Darstellungsweisen.²¹ Programmatisch kann die Literatur selbst an die Stelle der Religion treten, wie bei Thomas Mann.²² Zum Ausdruck kommt darin die Auflösung traditionaler christlicher Formen von Religion und ihren Bildern vom Ich und seiner Identität. Die durchschlagende Modernisierung und Rationalisierung der modernen Kultur lässt die Vorstellung einer einheitlichen Persönlichkeit zum Problem werden, auf die in der Literatur mit Neubeschreibungen und Umbildungen von religiösen Traditionen reagiert wird.²³ Die Gebrochenheit der Selbstwahrnehmung in der modernen Gesellschaft wird aufgenommen und durch Neukonzeptionen des Romans bearbeitet. Bei Robert Musil scheint sich die bisherige Geschlossenheit ins Fragmentarische aufzulösen und die ‚klassische‘ Form des Romans gar nicht mehr einlösbar.²⁴ Exemplarisch sind die Textproduktionen von Franz Kafka. In seinen zunächst höchst privaten Angst- und Alpträumen und seinen Selbstbestrafungsphantasien haben sich viele wieder erkannt.²⁵ Denn Kafkas ‚Ich‘, ver-

²⁰ T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt (Main) ²1980, S. 267–283.

²¹ Zu parallelen Entwicklungen in der Philosophie am Beispiel von Edmund Husserl vgl. F. FELLMANN, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg i. Br. / München 1982.

²² Solche Umbesetzungen der tradierten christlichen Religion werden freilich schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Anschluss an Friedrich Nietzsche vorgenommen. Vgl. aber auch D. F. STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, Leipzig 1872. Im Horizont von Nietzsches Umbesetzung stehen auch die Versuche von Thomas Mann. Vgl. T. MANN, *Fragment über das Religiöse*, in: DERS., *Essays*, Bd. 3: *Ein Appell an die Vernunft 1926–1933*, hrsg. v. H. KURZKE / S. STACHORSKI, Frankfurt (Main) 1994, S. 296–298. Vgl. hierzu auch H. DETERING, *Thomas Manns amerikanische Religion. Theologie, Politik und Literatur im kalifornischen Exil*, Frankfurt (Main) 2012, sowie den Beitrag von Friedhelm Marx in diesem Band.

²³ Vgl. hierzu den Beitrag von Tim Lörke in diesem Band.

²⁴ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Jan Rohls in diesem Band.

²⁵ „Berlin 1914. Am 12. Juli wird der Prager Versicherungsvizesekretär Franz Kafka zu einer Aussprache über die Auflösung seiner Verlobung mit der Stenotypistin Felice Bauer ins Hotel ‚Askanischer Hof‘ bestellt [...]. Anwesend sind: Fräulein Bauer, ihre Schwester Erna und ihre Freundin Grete Bloch. Kafka verlässt das Hotel als Verurteilter. Als ‚Gerichtshof‘ wird er das Treffen später bezeichnen. Noch im Sommer beginnt er mit der Arbeit am ‚Prozess‘.“ So A. KILB, *Am Altar der Moderne*, in: F.A.Z. 154 (06. 07. 2017),

kapselt im chiffrierten ‚K.‘, sieht sich einem höchst ausgefeilten und undurchsichtigen Apparat gegenüber, demgegenüber es von vornherein keine reale Chance zu bestehen hat. Aus Max Webers preußischer Variante einer effizienten Bürokratie ist gleichsam ein k.u.k. österreichisches Pendant einer schlampigen, korruptierten und korruptierbaren Willkür- und Behördenherrschaft geworden, deren Verfahren (im *Prozess*) prinzipiell „hoffnungslos für die Angeklagten zu sein“ und deren Gnadenakte (wie im *Schloß*) auch nichts anderes als eine Demütigung zu sein pflegen.²⁶ Klare Zuschreibungen von Handlungsträgern werden in der literarischen Fiktion aufgelöst. So ist es kein Wunder, dass Kafka in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geradezu zum ‚Klassiker der Moderne‘ avancierte und zahlreiche, konkurrierende Deutungsversuche erfuhr um herauszufinden, was der Stand der Freiheit und die Möglichkeiten des Individuums (noch) sind (so etwa bei Benjamin, Adorno und Celan). Selbst der Chefideologe Georg Lukács kommt nicht umhin, ihm die Referenz zu erweisen. Nach einer Anekdote soll er geäußert haben, als er nach dem gescheiterten Ungarn-Aufstand 1956 über die Grenze nach Rumänien deportiert wurde: „Kafka hatte doch recht.“ Dabei dachte er offensichtlich „an den ‚Prozess‘, an die Geschichte einer Verurteilung, der niemand entgehen kann“.²⁷

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird schließlich die Transformation der Vorstellung des Ichs von sich selbst noch weiter vorangetrieben. Die strukturalistische Philosophie verabschiedet programmatisch die klassische Subjektvorstellung. Dem entspricht der Tod des Autors, der nun proklamiert wird.²⁸ Bei Michel Foucault erscheint das Selbst als Bestandteil des

S. 13. Ausführlicher zum Hintergrund: K. WAGENBACH, Franz Kafka, Reinbek bei Hamburg [1964] 1979, S. 88–100.

²⁶ Vgl. den gewichtigen Essay von W. BENJAMIN, Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages [1934], in: Benjamin über Kafka, hrsg. v. H. SCHWEPPEHÄUSER, Frankfurt (Main) 1981, S. 9–38, hier: S. 13.20 f., T.W. ADORNO, Aufzeichnungen zu Kafka (1942–1953), in: DERS., Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft [1955], Frankfurt (Main) 1976, S. 302–342.

²⁷ A. KILB, Am Altar der Moderne, S. 13: „So wie Zehntausende zwischen 1945 und 1989 jenseits der Elbe an Kafka gedacht haben müssen, während sie auf ihr Verfahren warteten [...]. Kaum jemand kann sich heute vorstellen, was Kafkas Werk damals für seine Leser im real existierenden Sozialismus bedeutete: keine Fiktion, sondern wahrhaftige Beschreibung ihrer Existenz.“ [!]

²⁸ Vgl. nur R. BARTHES, Der Tod des Autors, in: ders., Das Rauschen der Sprache, Frankfurt (Main) 2005, S. 57–63. Auch die Auflösung des Autors hat Vorläufer, die bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen und erkennen lassen, dass Autormodelle selbst einen Wandel unterliegen. Geradezu paradigmatisch hierfür ist die Aufhebung eines starken Autor-modelles in den bibelexegetischen Debatten über die Verfasserschaft des Pentateuch in der sogenannten Urkundenhypothese im 18. Jahrhundert. Vgl. hierzu D. WEIDNER, Bibel und Literatur um 1800, München 2011.

Diskurses und wird in seine Selbstinszenierung und Selbstdarstellung aufgelöst. Herausgearbeitet wird das an den Texten von Charles Baudelaire. Modern sein, heißt nicht, sich selbst zu akzeptieren, sondern umgekehrt, „sich selbst zum Gegenstand einer komplexen und strengen Ausarbeitung zu machen“.²⁹ Der Einzelne steht unter der Forderung, sich selbst zu erfinden und darzustellen. Entsprechend ist die Moderne keine Befreiung des Menschen in seinem eigenen Sein, sondern sie „nötigt ihn zu der Aufgabe, sich selbst auszuarbeiten“.³⁰ Performanz wird nun zu einer zentralen Kategorie, um das Selbst zu beschreiben.³¹ In seinen Selbstdarstellungen ist das Ich immer schon in Geschichten verstrickt, so dass es nicht der selbst Autor seiner Lebensgeschichte ist. Es erscheint nun als Text, der als Hypertext weder Anfang noch ein Ende oder einen Mittelpunkt hat.³² In seinen Erzählungen, mit denen es sich selbst erst herstellt, bleibt das Ich sich selbst ebenso wie dem Anderen opak.³³ Die Eigentlichkeit und Selbstdurchsichtigkeit, die noch Heidegger dem um sich selbst wissenden Dasein zugesprochen hatte, erscheint vor dem Hintergrund der Debatten am Ende des 20. Jahrhunderts als bloße Fiktion. Einher geht damit seit den 1990er Jahren eine Kritik an dem Authentizitätsdenken, der Vorstellung eines eigentlichen Lebens, welches als normatives Konstrukt im Fokus der Debatten der 1968er Generation stand.³⁴ Das Selbst wird nun gleichsam als Oberfläche verstanden, hinter der es kein eigentliches oder authentisches Ich mehr gibt.³⁵ An die Stelle des Originals tritt die Kopie, ohne die freilich auch jenes gar nicht möglich ist.³⁶

Seismographisch verarbeitet das literarische Feld den Wandel der religiösen Selbstvorstellungen. Die Gedichte Celans besetzen den religiösen Hintergrund angesichts der prinzipiellen Infragestellung des Menschen durch

²⁹ M. FOUCAULT, Was ist Aufklärung?, in: Grundlagentexte Kulturphilosophie. Benjamin, Blumenberg, Cassirer, Foucault, Levi-Strauss, Simmel, Valéry u.a., hrsg. v. R. KÖNERSMANN, Hamburg 2009, S. 247–262, hier: S. 255.

³⁰ FOUCAULT, Was ist Aufklärung?, 256. Genauso auch N. LUHMANN, Individuum, S. 247: „Dieser Aufgliederung der Gesellschaft nach Funktionsbereichen entspricht die Anforderung an das Individuum, sich selbst zu individualisieren.“

³¹ Vgl. J. BUTLER, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt (Main) 182016.

³² Vgl. T. MEINECKE, Ich als Text, Frankfurter Poetikvorlesung, Frankfurt (Main) 2012. Zur Hypertextualität vgl. J.D. BOLTER, Das Internet in der Geschichte der Technologie des Schreibens, in: Mythos Internet, hrsg. v. S. MÜNKER / A. ROESLER, Frankfurt (Main) 1997, S. 42–47.

³³ Vgl. hierzu E. LEVINAS, Die Zeit und der Andere, Hamburg 21989; J. BUTLER, Giving an Account of Oneself, New York 2005.

³⁴ Vgl. hierzu auch M. HOUELLEBECQ, Elementarteilchen. Roman, Köln 1999.

³⁵ Zur Herausbildung der Authentizität als einer Neubeschreibung des Selbst seit der Romantik vgl. auch C. TAYLOR, Die Formen des religiösen in der Gegenwart, Frankfurt (Main) 2002, S. 57–96.

³⁶ Vgl. N. LUHMANN, Die Realität der Massenmedien, Wiesbaden 52017, S. 106.

das nationalsozialistische Mordprogramm um.³⁷ Während das bei dem Dichter noch vor dem Hintergrund eines *cum grano salis* religiösen Weltbildes erfolgt, wird dieses in den Texten vom Ende des 20. Jahrhunderts bewusst ausgeklammert.³⁸ Es kommt zur Auflösung von linearen Erzählstrukturen, dem Verzicht auf eine Handlung und einer Zuwendung zur Oberfläche, hinter der es keine Eigentlichkeitsdimension mehr gibt.³⁹ Das Ich erscheint nun als Textur, als eingebunden in Diskurse, von denen Religion einer unter vielen anderen möglichen ist.⁴⁰

Umstritten und kontrovers diskutiert wird die Frage, ob der angedeutete Prozess als Verlust und Verabschiedung des Ichs / Subjekts / Individuums zu verstehen sei, als Bruch mit dem neuzeitlichen Paradigma von Subjektivitätsvorstellungen, oder als deren Weiterschreibung, Umbesetzung und Neubestimmung unter veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen.⁴¹ Man könnte auch von einer Dauerkrise des Ichs in der Moderne mit ungewissem Ausgang sprechen.⁴² Nicht minder umstritten als die Fragen nach dem Ich und seiner Identität sind die, was unter Religion zu verstehen sei. Gehört diese gleichsam zur Natur des Menschen oder ist Religion eine geschichtlich gewordene Weise menschlicher Selbstdeutung? Deutlich ist, die Problemkreise von Selbst und der Religion überlagern sich auf vielfältige Weise. Nach der Darstellung von religiösen Selbstbildern in der Literatur zu fragen, setzt schon ein Verständnis von Religion voraus. Diesen Themenfeldern gehen die nachfolgenden Beiträge im Medium literarischer (fiktionaler) Texte unterschiedlicher Gattungen nach. Welche Vorstellungen des religiösen Ichs inszenieren sie, welche Deutungen werden von solchen Ich-Konzepten transportiert oder ausprobiert? Wie unterscheiden sich die Deutungen der Ich- und Selbstbilder in Theologie und Literaturwissenschaft? Was besagen solche Unterschiede – so es sie gibt – für das Verhältnis von Religion und Literatur in der Moderne?

³⁷ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Michael Murrmann-Kahl in diesem Band.

³⁸ Vgl. hierzu die Beiträge von Jan-Heiner Tück und Folkart Wittekind in diesem Band.

³⁹ Vgl. O. GRABIENSKI / T. HUBER / J.-N. THON (Hgg.), *Poetik der Oberfläche. Die deutschsprachige Popliteratur der 1990er Jahre*, Berlin / Boston 2011.

⁴⁰ Vgl. hierzu K. HUIZING, *Affektive Identität. (Religiöse) Anthropologie in Zeiten der Mediatisierung*, in: R. ROSENSTOCK (Hrsg.), *Mediatisierung und religiöse Kommunikation. Herausforderungen für Theologie und Kirche*, Leipzig 2018 (im Druck), sowie den Beitrag von Christian Danz in diesem Band.

⁴¹ Vgl. hierzu F. WITTEKIND, *Verlust des Ichs? – Methodische Überlegungen zur theologischen Wahrnehmung postmoderner Lebenswelten*, in: „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, hrsg. v. A. GRÖZINGER / G. PFLEIDERER, Zürich 2002, S. 131–159.

⁴² Vgl. hierzu auch die Beiträge in: I.U. DALFERTH / P. STOELLGER (Hgg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005.

Diese Themenfacetten werden in einer *cum grano salis* chronologischen Perspektive jeweils aus literaturwissenschaftlicher und theologischer Sicht diskutiert, um interessante Konstellationen, Konflikte und Überschneidungen auszuloten. Einsetzend mit literarischen Inszenierungen von Selbstbild und Religion im Roman des 19. Jahrhunderts zeichnen die Beiträge die Transformation des religiösen Selbstbildes in der Literatur bis hin zur Popliteratur der Gegenwart nach. Erkennbar wird, dass substantialistische Vorstellungen vom ‚Ich‘ (Seele) bzw. der Einheit, oder des Kerns der Person (‚Persönlichkeit‘) durch reflexive Konzeptionen und Beschreibungen abgelöst werden. In der reflexiv gewordenen Moderne konkurrieren unterschiedliche Ichkonzepte, in denen das oft totgesagte ‚Ich‘ vielfältigen Metamorphosen unterliegt.