

„Erzähl uns deine Erdgeschichte!“
Narrative Identität im Anthropozän

1. Einführung und Überblick

„Erzähle uns die Erdgeschichte!“ Sich dem Anspruch zu stellen, *die* Erdgeschichte zu erzählen, ist offensichtlich dem Ideal einer objektiven Darstellung dessen verpflichtet, was im Lauf der Jahrtausende und -milliarden auf dieser Erde und mit ihr geschehen ist. Es geht also darum, zu schildern, „wie es eigentlich gewesen“¹ ist – mit diesen prägnanten Worten postulierte Leopold von Ranke im 19. Jahrhundert bekanntlich die Aufgabe historischer Wissenschaften.

Die Aufforderung, uns die Erdgeschichte zu erzählen, würden wir in diesem Zusammenhang sinnvoll nur an eine Expertin oder einen Experten richten, damit ›wir‹ – die große Gruppe von Unwissenden oder Laien – eine möglichst zutreffende Antwort erhalten. Vielleicht würde diese Person, eine Geochronologin etwa, uns dann darauf aufmerksam machen, dass wir keine Erzählung erwarten oder einfordern sollten, sondern eine Erklärung, einen nüchternen und neutralen Bericht zum aktuellen Stand darüber, was wir von der Vergangenheit unseres Planeten wissen. Von Seiten der klassischen Geschichtswissenschaft würde womöglich der Hinweis ergehen, dass man das Grundwort ›Geschichte‹ in dem Kompositum ›Erdgeschichte‹ doch bitte in Anführungszeichen setzen möge: Geschichte im eigentlichen Sinne beziehe sich auf die *menschliche* Vergangenheit oder gar nur auf dasjenige davon, was sich durch mündliche oder schriftliche Zeugnisse erschließen

1 Leopold von Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, 1. Band, Leipzig / Berlin: Reimer, S. VI.

lasse. Die Erd-›Geschichte‹ hingegen sei eine Angelegenheit der Naturwissenschaften.²

Ersetzt man nun in der eingangs angeführten Aufforderung den bestimmten Artikel ›die‹ durch das Possessivpronomen ›dein‹, dann eröffnen sich damit ganz andere Erwartungshaltungen und Befürchtungen. „Erzähl uns *deine* Erdgeschichte!“ Dieser Imperativ suggeriert, dass es nicht nur *eine* Erdgeschichte gibt, sondern mehrere Erdgeschichten, ja im äußersten Fall so viele verschiedene wie es Menschen gibt, die ihre eigene Version zum Besten geben oder geben könnten, wenn sie dazu animiert würden.

Anders als der erste zielt der zweite Imperativ nicht auf Objektivität ab, sondern prima facie auf subjektive Zugänge und plurale Perspektiven, die zudem eine gewisse Beliebigkeit implizieren. Das Kriterium für eine gelungene Antwort besteht hier denn auch weniger in einer korrekten Darstellung oder in deren Übereinstimmung mit dem Geschehenen als vielmehr in einer relevanten, interessanten, spannenden oder unterhaltenden Darstellung: eben in dem, was eine gute Geschichte ausmacht. ›Geschichte‹ – dieser Begriff referiert hier also nicht auf den Gegenstand der Geschichtswissenschaft, sondern meint eine Narration, eine Erzählung: *story*, nicht *history*.

Wenn der vorliegende Beitrag den zweiten Imperativ als Sprungbrett für seine Überlegungen nimmt, dann soll damit allerdings nicht einer relativistischen oder konstruktivistischen Sichtweise der Erdgeschichte das Wort ge redet werden. Das muss auch deshalb betont werden, weil wir gegenwärtig in einer Zeit leben, in der man von ›alternativen Fakten‹ sprechen und damit nicht durchgehend auf berechtigten Widerspruch, sondern in bestimmten

2 Vor diesem Hintergrund wird der fiktive Einwurf, doch besser eine Erklärung als eine Erzählung zu liefern, noch nachvollziehbarer. Bekanntlich wies Wilhelm Dilthey den Naturwissenschaften die Methode des Erklärens zu, während den Geisteswissenschaften – und darin paradigmatisch der Historie – das Verstehen zukam. Vgl. Rainer Hohmann: *Was heißt in der Geschichte stehen? Eine Studie zum Verhältnis von Geschichte und Menschsein*, Stuttgart: Kohlhammer 2005, S. 146–150.

Nicht erst jetzt bei der Erd-, sondern schon länger bei der Evolutionsgeschichte stößt diese Einteilung allerdings an ihre Grenzen. Deren Erforschung ist inhaltlich wie methodisch als Hybrid zwischen Natur- und Geisteswissenschaften anzusehen. Dezi diert das Desiderat einer „hermeneutischen Naturwissenschaft“ im Kontext des Anthrozäns benennt Jens Soentgen: *Ökologie der Angst*, Berlin: Matthes & Seitz 2018, S. 124.

Kreisen auf positive Resonanz stoßen kann. Es ist daher nicht abwegig, dass auch die Erdgeschichte in den Sog postfaktischer Tendenzen gerät – insbesondere im Rahmen von Konstrukten, die von Skeptikern oder Leugnern des menschengemachten Klimawandels verwendet werden.³

„Erzähl uns deine Erdgeschichte!“ Meine Intention, mit dieser Aufforderung die folgenden Gedankengänge zu überschreiben, ist eine andere. Sie lässt sich erschließen, wenn man der Irritation nachgeht, die sich durch die Anklänge der Naturgeschichte an die eigene Lebensgeschichte ergibt. Die Bitte an jemanden, seine Geschichte zu erzählen, zielt ja offensichtlich auf dessen Biographie. Sie soll dazu verhelfen, mehr über ihn zu erfahren, ihn kennenzulernen, seine Herkunft nachzuvollziehen und den Weg, den er bisher gegangen ist. Es geht darum, von signifikanten Begegnungen zu hören und prägenden Ereignissen. Mit anderen Worten: Auf diese Weise erhofft man sich Verständnis von der *Identität* einer Person. Erzähl mir deine Geschichte und ich weiß, wer du bist – oder doch wenigstens mehr, als sich durch Beobachtung, Messung und Erklärung herausfinden lässt.

Die Überzeugung, dass Identität primär *narrativ* zu verstehen ist, findet sich nicht nur implizit im lebensweltlichen Umgang miteinander, sondern lässt sich auch als veritable Position in Philosophie und Psychologie explizieren. In meinem Beitrag folge ich einer bestimmten Interpretation aus der mittlerweile großen Bandbreite narrativer Identitätstheorien. Durch den Untertitel *Narrative Identität im Anthropozän* möchte ich den im Titel angedeuteten irritierenden Zweiklang von Erd- und Lebensgeschichte bewusst verstärken. Denn hier setzt die These meines Beitrags an: Im Anthropozän zu leben heißt auch (neben vielem anderen), dass die eigene Lebensgeschichte nicht mehr ohne Bezug auf die Erdgeschichte zu erzählen ist. Wer sich selbst verstehen will und bei diesem Verständnisprozess auf Erzähltechniken zurückgreift, muss auch unseren Planeten miteinbeziehen.

Nimmt man diese These einer im Anthropozän unhintergehbaren narrativen Relation des Menschen zur Erde ernst, dann stellt sich allerdings beiläufig

3 Beachtenswert für den Kontext dieser Problematik: Hanspeter Hempelmann: *Faktisch, postfaktisch, postmodern? Kommunikation von Wahrheit(sansprüchen) in pluralistischen Gesellschaften als Problem und Herausforderung*. In: *theologische beiträge* 48 (2017), S. 6–23.

fig – wenn auch sehr spezifisch – doch die Herausforderung des Relativismus. So individuell wie die eigene Biographie sind auch die jeweiligen Bezüge zur Erde. Auf diese Weise ergeben sich verschiedene Varianten von Erdgeschichten und der eigenen Verstrickung darin. Die naturwissenschaftliche Methode zur Erforschung der Geohistorie und der damit verbundene Erkenntnisanspruch werden durch diese biographisch-planetarische Relationalität aber nicht auf eine Ebene mit derartigen Erdgeschichten nivelliert. Auch innerhalb dieser Narrationen herrscht keine Gleich-Gültigkeit. Manche sind einflussreicher als andere. Daher lassen sich Gewichtungen vornehmen, etwa nach individueller oder gesellschaftlicher Relevanz und Wirkmächtigkeit.

Bei aller narrativen Freiheit ist außerdem nicht ins Belieben gestellt, *was* hier auf *welche* Weise *wem* erzählt wird: In erster Linie beruhen Narrationen auf Erfahrungen, und bei Narrationen, die sich auf unsere planetarische Existenz beziehen, handelt es sich überwiegend um Erfahrungen, die mit sehr vielen anderen Menschen geteilt werden. Zwar lässt auch eine geteilte Erfahrung Freiraum für individuelle Interpretationen und – mehr noch – Fiktionen, aber sie ist mindestens insofern vorgegeben als sie sich als etwas aufdrängt, mit dem umzugehen ist.⁴ Neben dem Material der Erzählung zählt auch deren Form zu den Vor- und Aufgaben dessen, der etwas zu erzählen hat. Wie eine Geschichte aufgebaut ist und verläuft, noch dazu eine gute, hängt vor allem von dem historischen und sozialen Kontext ab, der Erzählgemeinschaft, in welcher die Person verortet ist, die ihre narrative Identität ausbildet.⁵ Damit geht schließlich der Umstand zusammen, dass eine Erzählung immer an jemanden adressiert ist.⁶ Wenn ›wir‹ uns eine Erdgeschichte erzählen lassen, beeinflussen nicht nur diese Aufforderung, sondern auch unsere Neugier oder Langeweile, unsere Rückfragen, Bestätigungen und Entgegnungen deren Rezeption. Narrationen haben sich zu bewahren.

Die Aufforderung „Erzähl uns *deine* Erdgeschichte!“ subjektivistisch zu deuten, verkennt deren Mehrdimensionalität ebenso, wie es inadäquat ist,

4 Auch die narrative Verdrängung des sich derart Aufdrängenden ist identitätsbildend. Man kann nicht nicht erzählen ...

5 Dem widerspricht nicht, dass unter – postmodernen – Umständen auch Formlosigkeit ›angesagt‹ sein kann.

6 Auch dann, wenn ich mir selbst etwas erzähle, ist dieses Moment gegeben – nicht zuletzt durch Internalisierungen oder imaginierte Reaktionen Anderer.

dem Imperativ „Erzähl uns *die* Erdgeschichte!“ und dem angeführten Ranke-Zitat naiven Objektivismus zu unterstellen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass sich innerhalb der potentiellen Fülle einige besonders verbreitete anthropozäne Erdgeschichten eruieren lassen. Sie gilt es vor allem zu berücksichtigen. Zunächst aber möchte ich nach dieser Einführung erörtern, wie ich ›Identität‹ und im Speziellen ›Narrative Identität‹ verstehe. Dann gilt es auf die Frage einzugehen, welche Auswirkungen das Anthropozän bzw. das Ausrufen oder Postulieren dieser Epoche auf die Bildung einer narrativen Identität hat. In diesem Zusammenhang greife ich auf Forschungsergebnisse der Kulturwissenschaftlerin Gabriele Dürbeck zurück und beleuchte am Ende wichtige Narrative des Anthropozäns schlaglichtartig daraufhin, wie sie jeweils mit der narrativen Identität zusammenhängen.

2. (Narrative) Identität in der (Spät-)Moderne

Die These, dass das Erzählen für das menschliche Selbstverständnis von großer Bedeutung ist, hat sich zunächst im Feld der Anthropologie zu bewähren und wird dort tatsächlich durch Forschungsergebnisse gestützt.⁷ Narrativität ist eine anthropologische Universalie. Will man den zahlreichen kursierenden Homo-Epitheta ein entsprechendes hinzufügen, dann kann man sagen, der Mensch ist ein ›homo narrans‹. Es gibt keine Ethnie, keine Kultur, in der nicht erzählt wird. In den meisten Kulturen kommt dem Erzählen überdies eine bedeutende Rolle zu, indem es etwa breiten Raum im Alltag oder bei besonderen gesellschaftlichen Ereignissen einnimmt, in wichtige Riten integriert ist oder indem Personen mit narrativer Kompetenz hohe Wertschätzung entgegengebracht wird. *Dass* erzählt wird, ist universal. *Wie* dies allerdings geschieht, also welche Formen Erzählungen annehmen, unterscheidet sich von (Sub-)Kultur zu (Sub-)Kultur, sowohl synchron als auch diachron. Diese Spannung zwischen Universalität in der Grundgestalt und Diversität in der Ausgestaltung

⁷ Vgl. Katja Mellmann: *Anthropologie des Erzählens*. In: Matías Martínez (Hg.): *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2017, S. 308–317. Beachte auch Christoph Antweiler: *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, S. 174f.

besteht bei vielen anthropologischen Universalien wie zum Beispiel dem Pflegen von Ritualen, dem Tanzen oder dem Bestatten von Verstorbenen.⁸

Eine solche kulturelle Pluralität deutet darauf hin, dass es sich bei der zugrundeliegenden Universalie, in diesem Fall „beim Erzählen[,] nicht um eine biologisch fixierte Eigenschaft, sondern um ein komplexes kulturelles Verhalten handelt, an dem allerdings eine Reihe evolutionär verankerter psychischer Anlagen beteiligt sind, so dass es sich in unterschiedlichen Kulturen auf immer wieder sehr ähnliche Weise manifestiert“⁹. Zu diesen evolutionär grundgelegten Dispositionen gehört auch der Umstand, dass Menschen Darstellungen in Form von Geschichten bevorzugen, wie die Evolutionspsychologen Leda Cosmides und John Tooby hervorheben: Narrative Strukturen ahmten das Verfahren nach, „in dem erfahrene Ereignisse geistig repräsentiert und im Gedächtnis aufbewahrt werden, damit sie anschlußfähig gemacht werden für den Mechanismus, den der Geist benutzt, um aus der Erfahrung Sinn zu extrahieren“¹⁰. Sie werden – anders als nicht narrativ strukturierte Informationen – im episodischen Gedächtnis ›gespeichert‹, an dem das limbische System beteiligt ist, das wesentlich für die Verarbeitung von Emotionen zuständig ist. Auf diese Weise werden sie regelrecht verleiblicht und können leichter erinnert werden.

Man muss sich deren mechanistischem Sprachduktus nicht anschließen, um die Ergebnisse von Cosmides und Toby zu würdigen und festzuhalten. Es lässt sich demnach evolutions- und neurobiologisch nachvollziehen, dass den Menschen Erzählungen ›liegen‹, dass sie uns angehen und betroffen machen. Außerdem stützen diese Forschungsergebnisse die Erfahrung aus Erster-Person-Perspektive, dass Informationen, die in narrative Strukturen eingebettet und auf diese Weise vermittelt werden, nachhaltiger sind. Das ist bildungstheoretisch keine Neuigkeit, aber es ist wichtig, sich das immer wieder – und auf dem neuesten Forschungsstand – vor Augen zu halten sowie die aktuelle Bildungspraxis damit abzuleichen.

Der Mensch ist also ein narratives Wesen. Er erzählt – und wird erzählt. Er ist „in Geschichten verstrickt“, wie das der Philosoph Wilhelm Schapp

8 Vgl. ebd., S. 32–47.

9 Mellmann: *Anthropologie des Erzählens*, S. 308.

10 Zitiert nach ebd., S. 309.

auf den Punkt bringt.¹¹ Der Mensch erschließt sich die Welt, in der er sich befindet und bewegt, durch Erzählungen. Er macht das freilich nicht ausschließlich auf diese Weise, aber doch ausgiebig, was damit zusammenhängt, dass die Art wie unser Gehirn Erfahrungen verarbeitet, Strukturen aufweist, denen auch das Erzählen folgt.

Narrativität ist nun aber nicht nur für das Weltverständnis, sondern auch für das Selbstverständnis des Menschen konstitutiv. Hier stoßen wir wohl oder übel auf den Begriff der Identität, der alles andere als klar und unumstritten ist. Etymologisch bezieht er sich auf das lateinische ›idem‹, was heißt: ›derselbe, dasselbe‹. Demgemäß meint Identität, ein (Bestimmtes) und Dasselbe zu sein, wobei man dann noch zwischen der numerischen Identität und der qualitativen Identität (im Sinne der Eigenschaftsgleichheit) unterscheiden kann.¹² In der engen Verwendung des Begriffs bedeutet ›Identität‹ ›Selbigkeit‹ und ›Übereinstimmung‹: Die Flasche, die sich eben noch in der Getränkekiste befand, ist nach ihrer Entnahme numerisch mit derjenigen identisch, die nun auf dem Tisch steht, und qualitativ mit denjenigen, die noch in der Kiste verblieben sind. Fasst man ›Identität‹ weiter, was in unserem Kontext der Fall ist, dann zielt man eher und mehrdeutiger auf ›Eigenheit‹ und ›Selbstverständnis‹. Mit Paul Ricœur könnte man im zweiten Fall vom ›ipse‹ sprechen oder von der ›Ipseität im Sinne der Selbstheit.¹³ Aus Gründen der Konvention bleibe ich im Folgenden aber beim Terminus der Identität.

Im Blick auf den Menschen und seine personale Identität ist eine weitere Differenzierung wichtig und hilfreich, nämlich diejenige zwischen diachroner und synchroner Identität. Die erste verweist auf eine Kontinuität durch die Zeit (im Lebenslauf), die zweite auf Konsistenz in sich verändernden Konstellationen. Hiermit hängt das zusammen, was man umgangssprachlich als ›Treue zu sich selbst‹ bezeichnet. Diese hat sich vor allem dann zu bewäh-

11 Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main: Klostermann ⁵2012 [¹1953].

12 Vgl. Gertrud Nunner-Winkler: *Identität*. In: Eike Bohlken / Christian Thies (Hg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart / Weimar: Metzler 2009, S. 352–356, hier S. 352.

13 Vgl. Paul Ricœur: *Narrative Identität*. In: ders.: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999). Übers. und hg. von Peter Welsen, Hamburg: Meiner 2005, S. 209–225, hier S. 209.

ren, wenn Menschen in ungewöhnlichen oder sehr unterschiedlichen Situationen agieren. Sie kann (zeitweilig oder endgültig) verloren gehen, auch wenn die betreffende Person augenscheinlich weiterhin als dieselbe identifiziert werden kann. Wir sprechen dann davon, dass jemand (idem) in dieser Situation nicht er selbst (ipse) war oder es seit einem bestimmten Ereignis nicht mehr ist.

Bereits scheinbar einfache Differenzierungen bringen die Komplexität und Paradoxität dessen zutage, was mit ›Identität‹ gemeint ist. Dabei war noch gar nicht davon die Rede, dass sie, die das individuelle Selbst umreißen soll, davon abhängt, was Andere davon halten. Da Menschen Beziehungs-wesen sind, können sie ihr Selbstverständnis gar nicht erlangen, ohne in Relation zu anderen Menschen und weiteren Entitäten zu treten. Mehr noch: Sie finden sich darin schon vor. Sie kommen zu sich selbst über Andere. Da sich diese wiederum nicht selbst-los ihnen gegenüber verhalten, haben sie fortlaufend mit deren Ansprüchen, aber auch Zusprüchen umzugehen. Ob gefordert oder gefördert, gedrängt oder gelockt, ob anerkannt oder verweigert, gewährt oder ausgehandelt – die individuelle Identität bildet sich in Auseinandersetzung mit Anderen. Auch dort, wo es jemand ›nur‹ mit sich selbst zu tun hat, ist dieses Moment der Auseinandersetzung vorhanden. Ich habe mich ja auch mir selbst gegenüber zu verhalten. Daher gilt: Personale Identität *ist* nicht einfach – sie vollzieht sich. Und personale Identität ist nicht *einfach* – die Möglichkeit der Entzweiung ist laufend präsent.¹⁴

Besonders deutlich zeigt sich diese Spannung in der Diskrepanz von Sollen und Sein. Für eine – funktional gesehen – erfolgreiche Arbeit an der eigenen Identität ist die Überwindung dieser Kluft, die sich immer wieder aufs

14 Lange vor den philosophischen, psychologischen und soziologischen Versuchen im 20. Jahrhundert, Identität zu begreifen, hat Søren Kierkegaard dieses dynamische und relationale Selbst-Verständnis, das fortwährend in der Spannung zwischen Gelingen und Misslingen steht, in starker Verdichtung so beschrieben: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält [...]. Indes ist ein Selbst jeden Augenblick, in dem es da ist, im Werden, denn das Selbst der Möglichkeit nach [...] ist nicht wirklich da, ist lediglich das, was zum Dasein kommen soll. Insofern also das Selbst nicht es selber wird, ist es nicht es selbst; aber daß es nicht es selbst ist, ist eben Verzweiflung.“ Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. Übers. von Emanuel Hirsch (= Gesammelte Werke; Abt. 24/25), Düsseldorf/ Köln: Diederichs 1954, S. 8 und S. 26.

Neue öffnet, konstitutiv. Die zentrale Aufgabe der Identitätsbildung besteht demnach in der „Gewährleistung von Verhaltenssicherheit durch die Stabilisierung von Selbst- und Fremderwartungen“¹⁵. Es geht darum zu wissen, an wem man ist. Ein bestimmtes Maß an Zurechnungsfähigkeit und Berechenbarkeit (im Sinne der Vorhersagbarkeit) ist nicht nur notwendig für das menschliche Zusammenleben, sondern auch für die Verhaltenssteuerung des Einzelnen. Nicht so kybernetisch ausgedrückt: Identitätsbildung hilft dabei, sich (zurecht) zu finden und Bedeutung zu erlangen. Sie dient der Orientierung und Sinnstiftung.

Dass in den letzten Absätzen mehrmals von *Identitätsbildung* die Rede war, hat seinen Grund. Dieser Begriff weist darauf hin, dass Identität – jedenfalls im Sinne des ›ipse‹ – nichts ist, was ohne mein Zutun einfach vorhanden wäre. Identität ist etwas, das sich entwickeln muss und gebildet wird. Mehr noch: ›Identität‹ hat selbst eine Geschichte. Das Identitätsbildungsideal hat sich in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten verändert, und dieser Wandel ist bis heute spürbar. Die verschiedenen Paradigmen haben einander nämlich nicht restlos abgelöst, sondern konkurrieren miteinander.

Verkürzt gesagt war Identitätsbildung in der Vormoderne *vorgegeben*, während sie in der Moderne *aufgegeben* ist.¹⁶ In vormodernen Verhältnissen herrschte überwiegend die Überzeugung, dass identitätsrelevante Eigenschaften in die Wiege gelegt oder im Taufbecken erworben werden und später nicht oder kaum mehr zur Disposition stehen. Demnach war weitgehend klar, wer man zu sein hatte, welche Rolle in der Gesellschaft zu erfüllen war,

15 Nunner-Winkler: *Identität*, S. 208.

16 Dieser Kategorisierung liegt die westliche bzw. europäische Epochalisierung von Vormoderne, Moderne und Spätmoderne zugrunde. So geläufig diese Bezeichnungen sind, so mehrdeutig sind sie auch. Für die Zwecke dieses Beitrags reichen folgende Abgrenzungen und Kennzeichnungen aus: Die Moderne setzt spätestens im 18. Jahrhundert mit Aufklärung und Industrialisierung ein. Vormoderne Denk- und Verhaltensmuster werden seither zurückgedrängt, sind aber weiterhin anzutreffen. Die Spätmoderne ist keine Epoche nach der Moderne, sondern eine Entwicklung, die bestimmte moderne Tendenzen zuspitzt. Sie hängt technologisch mit dem Prozess der Digitalisierung zusammen sowie geologisch mit der Epoche des Anthropozäns, worauf noch zurückzukommen ist. Kulturell ist sie von der Postmoderne beeinflusst, die begrifflich in einem anderen Diskursraum verortet ist, aber in ihren Merkmalen wichtige Schnittmengen mit der Spätmoderne aufweist.

zu welcher Religionsgemeinschaft man gehörte – und vor alledem, was das Wesen des Menschen war und worin das gute Leben bestand, das er zu führen hatte.

Dieses Verständnis verlor mit dem Aufkommen humanistischer, aufklärerischer und liberaler Ideen zunehmend an Überzeugungskraft. Die sich damit etablierende Moderne begreift die personale Identität immer mehr als Aufgabe des Einzelnen – verbunden mit dem durchaus ambivalenten Anspruch, diese Aufgabe möglichst frei und selbstbestimmt zu erfüllen. Das betrifft das Ziel, das sich eine Person setzt ebenso, wie den Weg, den sie wählt, um dahin zu gelangen. Das moderne Individuum nimmt idealiter seine Identität in die eigene Hand und verwirklicht sein Entwicklungspotential selbst. Auch der Maßstab dafür, ob diese Selbstverwirklichung gelingt, ist diesem Leitbild zufolge sein eigener, nämlich Authentizität.¹⁷

Allerdings lässt sich in der gegenwärtigen Spätmoderne neben der Tendenz, Selbstverwirklichung als Selbstoptimierung zu konzipieren, ein gewisser Zielverlust bei der Identitätsbildung ausmachen oder positiv gesagt eine Tendenz zur Prozessorientierung – im Unterschied zur klassisch modernen Ergebnisorientierung wie sie etwa im Bildungsroman zum Ausdruck kommt. Spätmoderne Identität scheint näher an den fragmentierten Texten, bei denen der Poststrukturalismus einen ›Tod des Autors‹ ausmacht.¹⁸

Das hat einige Autoren, die ein Konzept der narrativen Identität vertreten, dazu veranlasst, stark konstruktivistische Positionen einzunehmen. Innerhalb dieser Interpretation – z. B. bei dem Philosophen Daniel Dennett oder dem Psychologen Wolfgang Kraus – ist mindestens die durch Erzählen kreierte Identität ein Konstrukt, wenn nicht auch das Selbst, das diese Erzählung konstruiert. Dann sind aber beim einzelnen Menschen auch plurale ›Identitäten‹ oder ›Selbste‹ möglich. Auf der anderen Seite stehen Konzepte, die von einer inhaltlich gehaltvollen Theorie des guten Lebens ausgehen und postulieren, dass ein solches dadurch gelinge, dass es zu einer narrativen Einheit zwischen der gelebten und der erzählten Geschichte komme, wozu kon-

17 Vgl. Hartmut Rosa: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 38–47.

18 Vgl. Roland Barthes: *Der Tod des Autors*. In: Fotis Jannidis u. a. (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart: Reclam 2000, S. 185–193.

stitutiv die Einbettung in größere Erzählzusammenhänge, sprich Traditionen gehöre – so etwa bei Alasdair MacIntyre und Charles Taylor.¹⁹

Für meine Überlegungen zur narrativen Identität versuche ich einen Weg einzuschlagen, der zwischen der Skylla eines solchen kommunikaristischen Ansatzes und der Charybdis des Konstruktivismus hindurchführt.²⁰ Dafür orientiere ich mich an phänomenologisch-hermeneutisch ausgerichteten Konzepten, wie etwa denjenigen von Paul Ricœur, László Tengelyi und Heinrich Rombach.²¹ Die folgende Skizze einer narrativen Identität stellt allerdings kein ausgereiftes Konzept dar, sondern ist in erste Linie heuristisch zu verstehen.

Narrativ ist personale Identität insofern, als der Lebensgeschichte eine konstitutive Bedeutung bei der Beantwortung der Frage zukommt, wer jemand ist. Dafür muss nicht die Biographie als ganze in den Fokus rücken – auch locker verbundene einzelne Episoden, die kleinen Geschichten aus dem eigenen Leben sind dafür relevant und in der Spätmoderne womöglich sogar – nolens volens – ausreichend. Die Identitätsbildung durch narrative Verknüpfungen benötigt allerdings Anknüpfungspunkte. Demnach ist von einer vorreflexiven Identitätsbasis auszugehen, einem ›ersten‹ Selbst, das sich durch frühe Erfahrungen bildet.²² Daran anknüpfend prägen Narrationen die Selbsterkenntnis und Selbstorganisation eines reflexiven Subjekts in erheblichem Maße. Durch das Erzählen wird eine Auswahl getroffen aus der eigenen Erlebnisvielfalt: Nicht alles wird erzählt, manches wird hervorgehoben, betont, anderes nachrangig behandelt oder ausgeblendet. Auf diese

19 Vgl. Inga Römer: *Narrative Identität*. In: Matías Martínez (Hg.): *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2017, S. 263–269, hier S. 263 und S. 267.

20 Ich verwende diese mythologische Anspielung nicht bloß aufgrund ihres narrativen Charakters, sondern auch wegen der Herausforderung, die damit angezeigt wird: Wer sich allzu vehement darum bemüht, die eine Position zu meiden, treibt schnell der anderen in die Arme. Zudem eignen sich die klar konturierte Skylla und die gestaltlose Charybdis gut als Bilder für die beiden Konzepte. Die Assoziation des Ungeheuren freilich ist ironisch zu verstehen.

21 Vgl. Ricœur: *Narrative Identität*. – László Tengelyi: *Action and Selfhood. A Narrative Interpretation*. In: Dan Zahavi (Hg.): *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press 2012, S. 265–286. – Heinrich Rombach: *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Freiburg/München: Alber [1987].

22 Vgl. Römer: *Narrative Identität*, S. 267.

Weise wird der Erlebnisstrom narrativ geordnet und strukturiert. Die derart gestrickte Geschichte wird in den bisherigen Erzählzusammenhang möglichst sinnvoll integriert und erhält dadurch weitere Bedeutsamkeit.

Die sich somit konturierende Struktur wird allerdings fortlaufend umstrukturiert, die Lebensgeschichte wird immer wieder umgeschichtet.²³ Sie entsteht ja nicht dadurch, dass Satz für Satz ›hinzuerzählt‹ wird wie in einer Chronik, bei der frühere Einträge nicht angetastet werden. Neue Erzähl-elemente können es vielmehr nach sich ziehen, dass die bisherige Lebensgeschichte so umgeformt wird, dass sie als Weg dorthin erscheint. So kann etwa die Diagnose einer schweren Erkrankung dazu führen, dass man ihre Vorstufen ausfindig macht und nun die Jahre vor dem Ausbruch der Krankheit als deren Anbahnung erzählt. Damit erhalten auch weitere Ereignisse eine andere Bedeutung. Was vorher banal erschien, kann nun zu einem letzten Mal geworden sein und deshalb narrativ besonders stark ›aufgeladen‹ werden.

Solche Umstrukturierungen ereignen sich nicht als freischwebende Konstruktionen. Zum einen benötigen sie einen Anhalt im Präreflexiven. Die Narrationen müssen in Einklang gebracht werden können mit dem, was erfahren wurde. Etwas muss aufzufinden sein – sonst wären sie bloß erfunden. Was dort allerdings gefunden wird, ist nicht selbst schon eine Erzählung, die lediglich nacherzählt wird, sondern so etwas wie eine „materiale Stütze“²⁴. Freischwebend ist die narrative Identität aber auch in anderer Hinsicht nicht. Sie hängt von den jeweiligen (Erzähl-)Situationen und der sozialen Akzeptanz dessen ab, was ich da erzähle. Wie bereits erwähnt spielen bei der Identitätsbildung (situativ bedingte) Interaktionen mit Anderen eine wichtige Rolle. Hier geht es vor allem um die Suche nach Anerkennung – im Spannungsbereich zwischen Angleichung und Abgrenzung. Dafür ist nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form von Erzählungen ausschlaggebend. Es gibt sozial etablierte Plots, wie etwa in der nordamerikanischen Gesellschaft den Aufstieg vom Tellerwäscher zum Millionär. Häufig werden kontinuierliche Entwicklungen erwartet, wie in der nur scheinbar harmlosen Aufforderung innerhalb eines Bewerbungsgesprächs, doch ›einfach mal von sich zu erzäh-

23 Beachte hierfür Rombachs Kategorien der ›Interpretation‹ und ›Überformung‹ in: *Strukturanthropologie*, S. 193–198.

24 Römer: *Narrative Identität*, S. 268 (unter Rekurs auf Tengelyi).

len. Denkbar ist aber auch, dass ein Milieu, in dem ich mir Anerkennung erhoffe, es begrüßt, wenn man sich permanent neu erfindet oder biographische Brüche als etwas versteht, das jemanden voranbringt.²⁵

Narrative Identität ist also in der Regel beheimatet innerhalb bestimmter Erzählkulturen und -subkulturen. Das schließt auch inter- oder transkulturelle Kulturen mit ein. Und das gilt sowohl für die individuelle als auch für die noch nicht eigens erwähnte kollektive Identität, also für das Selbstverständnis einer Gruppe. Dessen narrative Prägung leuchtet – anders als vielleicht beim individuellen – auf Anhieb ein. (Gemeinsame) Erzählungen, insbesondere im Rahmen einer gepflegten Erinnerungskultur, sind von erheblicher Bedeutung dafür, dass sich eine Gruppe findet, bildet und aufrechterhält.²⁶

3. Aktuelle Narrative des Anthropozäns und ihr Einfluss auf die Identitätsbildung

Der Mensch ist ein *homo narrans*, ein Wesen, das in Geschichten verstrickt ist, das die Welt und sich selbst erzählend erschließt und damit in sinnvolle Zusammenhänge bringt. Das vom Menschen Gemachte, die Kultur, kann daher grundsätzlich als dessen „selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe“²⁷ verstanden werden – so Clifford Geertz in einer einflussreichen, auf Max Weber rekurrierenden Definition.

Ich möchte nun das Augenmerk darauf legen, dass narrative Identität innerhalb bestimmter Erzählkulturen oder überhaupt kulturell situiert und verwoben ist. Von besonderer Relevanz dafür sind sogenannte ›Meta-Erzählungen‹ oder ›Meta-Narrative‹. Dieser Begriff wurde Ende der 1970er Jahre von Jean-François Lyotard eingeführt und zwar mit Blick auf diejenigen Erzählungen, die seines Erachtens für die westliche Moderne als besonders sinnstiftend galten.

25 Vgl. Wolfgang Kraus: *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Postmoderne*, Pfaffenweiler: Centaurus 1996, S. 176–182.

26 Vgl. Roy Sommer: *Gruppenbildung*. In: Matías Martínez (Hg.): *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2017, S. 257–259.

27 Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 7–43, hier S. 7.

tend fungierten, wie etwa das Narrativ des unaufhaltsamen und stetigen Fortschritts.²⁸ Auch wenn Lyotard damals der Ansicht war, die postmoderne Gesellschaft sei dadurch gekennzeichnet, dass in ihr nicht nur diese Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr fänden, sondern überhaupt die Idee der Meta-Erzählung ihre Überzeugungskraft verloren hätte, lohnt es sich meines Erachtens, die Frage zu stellen, ob das Anthropozän das Potential dazu hat, eine einflussreiche Meta-Erzählung zu werden – wenn sie das für bestimmte Gruppen oder Subkulturen nicht schon gegenwärtig ist. In diesem Fall käme man nicht umhin, die individuelle und kollektive Identitätsbildung wenigstens anschlussfähig für dieses Meta-Narrativ zu halten – wenn nicht stimmig dazu, sollte Stimmigkeit ein Kriterium für ein gelingendes Leben sein.²⁹

Aber lässt sich das Anthropozän überhaupt als Narrativ auffassen? ›Anthropozän‹ wurde ja zunächst innerhalb des geologischen Fachdiskurses als Bezeichnung für eine neue Erd-Epoche vorgeschlagen, in welcher der Mensch als (wichtiger bzw. entscheidender) geologischer Einfluss- oder Störfaktor verstanden werden müsse.³⁰ Der Begriff hat nach der Jahrtausendwende erstaunlich schnell die Grenzen des Fachdiskurses überschritten und nach nur wenigen Jahren die kulturelle Öffentlichkeit erreicht. Die zahlreichen Ausstellungen und Symposien in jüngster Zeit geben Zeugnis davon.

Schon als Terminus in der Geologie ist das ›Anthropozän‹ bemerkenswert. Verzahnen sich damit doch Naturgeschichte und Kulturgeschichte (bzw. Geschichte im engeren Sinn). Die Naturgeschichte war bis dato in der Moderne – abgesehen von der Beanspruchung durch einige renitente (Natur-)Philosophen – als Forschungsgegenstand der Kosmologie, Geologie und Biologie vorbehalten. Und dort fokussierte man sich auf natürliche Prozesse, die unabhängig von einem menschlichen Eingriff verlaufen. Wenn nun eine naturgeschichtliche Epoche ausgewiesen wird, die menschliche Kulturleistungen als Naturphänomen behandelt, ist damit durchaus Revolutionäres geschehen. Auf Seiten der Kulturwissenschaften hat man denn auch schnell das dekonstruktive

28 Vgl. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Übers. von Otto Pfersmann, hg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen Verlag ⁷2012 [¹1999], S. 23–27.

29 Vgl. Rombach: *Strukturanthropologie*, S. 345 (Stimmigkeit zu Mitmensch und Natur).

30 Vgl. Paul Crutzen / Eugene F. Stoermer: *The ›Anthropocene‹*. In: Global Change Newsletter 41 (2000), S. 17 f.

ve Potential dieses Vorgangs erkannt. Spätestens damit sind Natur und Kultur, Gegebenes und Gemachtes, nicht mehr trennscharf voneinander abgrenzbar.

Um zu realisieren, dass die ›unberührte Natur‹ ein Konstrukt ist, muss man sich allerdings nicht dem Dekonstruktivismus verschreiben. Wenn die Natur als etwas definiert wird, in dem der Mensch keine Rolle spielen darf, dann ist das eine künstliche Trennung. Dass die Kultur, also das ›selbstgewobene Bedeutungsgewebe‹, auch die Natur erfasst und eingewoben hat, dass Natur heute nur noch als vom Menschen berührte Natur erfahren werden kann – das ist erkenntnistheoretisch und anthropologisch nichts Neues und auch nichts Schockierendes. Anders verhält es sich mit der Art und Weise, wie zerstörerisch der menschliche Eingriff ausfällt und welche Probleme er nach sich zieht. Daher hat das Konzept des Anthropozäns zwar eine – übrigens immer noch umstrittene – geologische Fundierung, aber letztlich größere Relevanz für Wissenschaften, die sich mit anthropogenen Umweltveränderungen beschäftigen, sowie in der Umweltpolitik und im Aktivismus. Es ist zu einem wirkmächtigen inter- und transdisziplinären Impuls geworden.³¹ Sein narratives Potential ist groß. Seine anthropologischen und ethischen Implikationen sind von hoher Relevanz. Sie unterscheiden sich allerdings je nach Interpretation beträchtlich voneinander. Es gibt nicht nur ein Narrativ des Anthropozäns, sondern mehrere.

Um diese Mehrdimensionalität zu verdeutlichen, greife ich auf eine ausgesprochen hilfreiche Einteilung von Gabriele Dürbeck zurück.³² Für die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin zeichnen sich fünf größere Narrative des Anthropozäns ab: das Gerichts- und das Katastrophennarrativ, das Narrativ der großen Transformation, das biotechnologische und das Interdependenz-Narrativ. Auch Dürbeck betont die sinnstiftende Funktion von Narrativen, zielt mit ihren Überlegungen aber vor allem auf deren Rolle im sozialen und politischen Kontext ab. Dort dienen sie der Handlungsorientierung, indem sie Verständnis wecken, Ordnung schaffen, motivieren und mobilisieren. Ihre typischen Elemente lassen sich auch in den Narrativen des

31 Vgl. Gabriele Dürbeck: *Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses*. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2/1 (2018), S. 1–20, hier S. 2 f.

32 Vgl. ebd, S. 7. Diese Kategorisierung beruht auf einer systematischen Recherche natur-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Texte.

Anthropozäns wiederfinden. Es gibt Protagonisten (Täter, Opfer und/oder Helden), einen Plot mit Ursache-Wirkungs-Verhältnissen, eine Ereigniskette, räumliche und zeitliche Strukturen sowie ›die Moral von der Geschichte‹.³³

Für das Anliegen des vorliegenden Beitrags, den Einfluss dieser Narrative auf die narrative Identitätsbildung zu beleuchten, sind besonders die Protagonisten zu beachten. Das Anthropozän bezeichnet ja eine Epoche der Naturgeschichte, die von Menschen geprägt wird. Die Identifikation des konkreten *Homo narrans*, also eines Individuums, das heute seine Identität bildet, oder einer Gruppe von Zeitgenossen, die das versuchen, die sich womöglich gar als Menschheit selbst finden möchten – deren Identifikation mit den Protagonisten der gleich näher zu erläuternden Narrative des Anthropozäns liegt daher nahe. Aber kann diese Identifikation auch gelingen? Und führt die damit verbundene Identität zu einem guten Leben? Gibt es ein gutes Leben im Anthropozän? Die verbleibenden Seiten können diese Fragen nicht beantworten. Allein die dafür zu erörternde Frage, worin das gute Leben besteht, würde den möglichen Rahmen sprengen. Aber ich will doch wenigstens skizzieren, wie sich eine solche Identifikation jeweils ausnimmt und mit welchen Konsequenzen sie verbunden ist.

Bei aller Eigenheit weisen die fünf verschiedenen Narrative des Anthropozäns einige gemeinsame Grundzüge auf. Sie behandeln ›den‹ Menschen (die Menschheit, die menschliche Spezies oder bestimmte Menschen) als Protagonisten und heben seinen geophysikalischen Einfluss hervor. Sie gehen auf's Ganze, indem sie eine tiefenzeitliche Zeitdimension sowie eine planetarische Perspektive aufspannen und die untrennbare Verflochtenheit von Natur und Kultur betonen. Und sie ziehen daraus die Konsequenz, dass ›der‹ Mensch seine Verantwortung für das Erdsystem wahrzunehmen hat.³⁴

3.1 Das Katastrophennarrativ

Das Katastrophennarrativ ist mit einer negativen Bewertung der *Conditio humana* verbunden. Der Mensch wird hier als ein Wesen präsentiert, das sei-

33 Vgl. Gabriele Dürbeck: *Das Anthropozän erzählen. Fünf Narrative*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68/21–23 (2018), S. 11–17, hier S. 13.

34 Vgl. Dürbeck: *Narrative des Anthropozän*, S. 4.

ne eigene Lebensgrundlage zerstört und dringend aufgehalten werden muss, wobei bezweifelt wird, ob dies überhaupt oder noch rechtzeitig gelingen kann. Für diese Erzählung lassen sich verschiedene Varianten ausmachen, die auf reichhaltige apokalyptische Narrative aus Religion, Literatur oder seit einigen Jahrzehnten auch aus Science-Fiction-Filmen zurückgreifen können.³⁵

Panik, Angst, Resignation oder eine fehlende Erzählperspektive für die Zukunft können die Identitätsbildung über dieses Narrativ erschweren oder gar verhindern. Es kann aber auch mit der Motivation zu einem ›Leben der letzten Gelegenheit‹ verbunden werden – sei es, um das Ruder doch noch herumzureißen, sei es um die kurze Frist zu nutzen, die uns noch bleibt. „Lasst uns essen und trinken; denn morgen sterben wir“³⁶ – so kommentierte der Apostel Paulus einst diese Einstellung, welcher der Aufruf zur Umkehr angesichts des nahenden Endes entgegengehalten wird.

„Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang.“³⁷ Mit dieser Metapher erfasst Paul Crutzen die Situation des Anthropozäns und ruft damit eine weitere Dimension auf, nämlich die der kollektiven Identität einer Menschheit, die in einem Boot sitzt. Die Erde zeigt sich vor diesem Hintergrund als das Projekt einer Arche Noah 2.0, die es seetauglich zu machen gilt, angesichts dessen, dass die Sintflut bereits hereinbricht.

3.2 Das Gerichtsnarrativ

Religiös-endzeitliche Konnotationen lassen sich auch bei der nächsten Erzählung ausmachen. Ich beschränke mich aber auf die weltlichen Aspekte. Das Gerichtsnarrativ erzählt das Anthropozän als ein Ereignis, das immensen Schaden anrichtet, und bewegt dazu, diejenigen aufzuspüren, die dafür verantwortlich sind, um sie haftbar zu machen und ihre Umweltsünden zu bestrafen. Das Gerichtsnarrativ unterscheidet also die Menschheit in Täter und Opfer, fokussiert aber auf die Täter (Plot eines ›Whodunnit‹). Da-

35 Vgl. ebd., S. 7–9 unter Anführung verschiedener relevanter Zitate, allerdings nicht aus dem religiösen Kontext.

36 1 Kor 15,32 (Einheitsübersetzung 2016).

37 Paul J. Crutzen u. a.: *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Energie und Politik im Anthropozän*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

für kommen die Industrienationen in Frage, der Kapitalismus, die westliche Welt, bestimmte Firmen oder Einzelpersonen, insbesondere Politiker oder Unternehmer.³⁸

Wer in diese Erzählung verstrickt wird, für den stellt sich bei der Identitätsbildung die Herausforderung, welche Rolle man darin einnehmen kann oder soll: die des Täters, des Opfers, des Advokaten für den Planeten oder des Richters? Bei jungen Menschen aus einer Kultur wie der unseren, die großen Anteil an der Zerstörung der Erde hat, kann sich diese Herausforderung angesichts einer spezifischen (spät-)modernen ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ zu einem dramatischen Identitätskonflikt zuspitzen: Als Teil der Kultur und einer wirkmächtigen Vergangenheit schreiben sie sich die Täterschaft zu. Als Mitglied der jungen Generation sehen sie sich als künftiges Opfer. Und gegenwärtig treten sie als Ankläger und Richter der Eltern- und Großelterngeneration auf.

3.3 Das Narrativ der großen Transformation

Eine derartige Zerrissenheit stellt sich nicht ein, wenn man die eigene Identität über das Narrativ der sogenannten ›großen Transformation‹ bildet. In diesem Erzählzusammenhang erscheint das Anthropozän als epochaler Einschnitt, der ein mögliches ›Happy End‹ zur Folge haben könnte – dann nämlich, wenn es gelingt, die Probleme zu lösen, die gegenwärtig (noch) bestehen.³⁹

Allerdings ist dieser Schritt mit einer deutlichen Erhöhung der Problemlösungskompetenz des Menschen und einem einschneidenden Kraftakt verbunden, wofür denn auch letztlich eine Erneuerung des menschlichen Selbstverständnisses erforderlich ist bzw. ein Wandel des anthropologischen Leitbildes. Eine nachhaltige Gesellschaft braucht einen nachhaltig denkenden und handelnden Menschen, also einen „homo sustinens“⁴⁰. Man kann

38 Vgl. Dürbeck: *Das Anthropozän erzählen*, S. 14 f. Manche haben damit hingegen ›die Menschheit‹ als Kollektivsubjekt im Visier – eine Zielrichtung, die Verantwortlichkeit eher verschleiert als erhellt.

39 Vgl. ebd., S. 15 f.

40 Vgl. Bernd Siebenhüner: *Homo sustinens. Auf dem Weg zu einem Menschenbild der Nachhaltigkeit*, Marburg: Metropolis Verlag 2001.

versuchen, dieses Ideal top-down zu verordnen – mit einer enormen Spannbreite vom ›Nudging‹ bis zur ›Ökodikatur‹. Allerdings lässt ein Blick in die Vergangenheit erheblich daran zweifeln, dass ein derartiges Unternehmen von nachhaltigem Erfolg gekrönt sein dürfte. Attraktiver, auch im Wortsinn, nämlich anziehender, ist der *homo sustinens* als (Selbst)Bildungsideal. Wer seine Lebensgeschichte auf einen anthropologischen Wandel hin ausrichtet, kann freilich ebenfalls auf tradierte Narrative zurückgreifen: ›Ein neuer Mensch auf einer neuen Erde‹ oder ›per aspera ad astra‹ sind Erzählfiguren, die sich hier für die Identitätsbildung nahelegen. Mit viel Mühe, Kraft, mit Ausdauer, Disziplinierung und Verzicht, aber auch mit dem Enthusiasmus, an einer großen Wende mitzuwirken, kann es dem Narrativ der großen Transformation zufolge möglich sein, eine nachhaltige Existenz zu führen.

3.4 Das (bio-)technologische Narrativ

Das (bio-)technologische Narrativ postuliert, dass eine solche Wende nicht benötigt wird, weil der Mensch mithilfe dessen, womit er das Anthropozän herbeigeführt habe, es auch zu einem Erfolgsmodell machen werde – nämlich auf technologischem Wege. So heißt es beispielsweise im *Ecomodernist Manifesto* aus dem Jahr 2015, dass moderne grüne Technologie (wie etwa Geoengineering) ein „gutes, wenn nicht sogar großartiges Anthropozän“⁴¹ zur Folge haben werde. Hier zeigt sich die Persistenz des modernen Fortschritt-Narrativen.

Wer sich heute davon affizieren lässt, wird sich als Teil einer Menschheit identifizieren, die alles im Griff hat und kontrollieren kann – mitsamt der Hybris, die damit verbunden ist, einer Vermessenheit im doppelten Sinn des Wortes, nämlich auch dahingehend, dass wir selbst vermessen, berechenbar und manipulierbar zu werden.⁴² Die Identitätsbildung erfolgt dann im Rahmen des gegenwärtig einflussreichen (Selbst-)Optimierungsdenkens. Die

41 Zitiert nach Dürbeck: *Das Anthropozän erzählen*, S. 16.

42 Ausführlicher dazu: Thomas Schmaus: *Homo faber fabricatus. Alternativen zur Vermessung des Menschen*. In: Andreas Oberprantacher / Anne Siegetsleitner (Hg.): *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?* Innsbruck: University Press 2017, S. 321–331, hier S. 324–327.

Gegebenheit und Unverfügbarkeit der Natur spielt in dieser Erzählung, dem Märchen von der ›Entzauberung der Welt‹, keine Rolle.

3.5 Das Interdependenz-Narrativ

Schließlich fasst Gabriele Dürbeck unter das Interdependenz-Narrativ Ansätze, die das Anthropozän als Chance betrachten, den Menschen als Agenten innerhalb eines großen wechselwirkenden Netzwerks zu interpretieren, des Ökosystems Erde.⁴³ Dürbeck legt ihr Augenmerk auf posthumanistische Theorien. Meines Erachtens gehören zu diesem Narrativ aber auch bio- oder ökozentrische Konzepte, wie etwa die Gaia-Hypothese.⁴⁴ Will man auf eine eher populäre Erzählung hinweisen, dann könnte man Peter Wohllebens Wald-Beschreibungen anführen, in denen die Natur als faszinierendes, fein abgestimmtes und fragiles Netzwerk vermittelt wird.⁴⁵

Wer dieses Narrativ zu seiner Erzählung macht, versteht sich als Kind der Mutter Erde oder versucht sich in den großen Kreislauf der Natur einzufügen, eines Ökosystems, das sich selbst organisiert. Wer in dieser Variante lediglich die Umkehrung eines obsoleten hierarchischen Verhältnisses sieht oder holistischen Konzepten skeptisch gegenübersteht, wird sich eher an die Metapher des (Zusammen-)Spiels halten oder den erhöhten Stellenwert nicht-menschlicher Agenten hervorheben. Wie auch immer: Der Eintritt in das Anthropozän wird in diesem Narrativ als (Gelegenheit zur) Überwindung des in der Moderne forcierten Unterschieds von Natur und Kultur geschildert. In der Besinnung auf das unauflösliche Miteinander und Ineinander von Mensch und Natur lässt sich demzufolge der Vorschein einer Versöhnung⁴⁶ ausmachen, die mit dem Verzicht auf die Attitüde einhergeht,

43 Vgl. Dürbeck: *Narrative des Anthropozän*, S. 13–15.

44 Einen vielversprechenden Vermittlungsversuch zwischen (kritisch) posthumanistischem Denken, das holistischen Intentionen widerstrebt, und ökozentrischen Ansätzen, die dazu neigen, den Einzelnen dem Ganzen unterzuordnen, bietet: Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp 2017.

45 Vgl. Peter Wohlleben: *Das geheime Netzwerk der Natur. Wie Bäume Wolken machen und Regenwürmer Wildschweine steuern*, München: Ludwig 2017.

46 Vgl. Soentgen: *Ökologie der Angst*, S. 108–136.

die Natur zu beherrschen. Kaum irgendwo wird diese Versöhnung in ihrer Vielgestaltigkeit so sinnenfäßig wie im Garten.⁴⁷ Rombach sieht in ihm auf idealisierte Weise ein „Ordnungsprinzip“ zu Gange, das „vor der Unterscheidung von Mensch und Natur liegt“:

„Der Garten darf weder ein Ergebnis des Menschen gegen den Wildwuchs der Natur noch ein Ergebnis der Natur ohne die ordnende Hand des Menschen sein. [...] Die menschliche Hand muß so ordnen, daß sich darin die Natur gerade ihrem eigenen Wachstumsgesetz entsprechend entfalten kann, und die Natur wird so gelockt und gereizt, daß sie sich ganz einem menschlichen Formgefühl und Harmoniebedürfnis entsprechend verhält.“⁴⁸

Will man diesem Ideal entsprechen, dann ist dafür eine Haltung erforderlich, die Rombach als ›Idemität‹ bezeichnet. Sie stellt sich seines Erachtens ein, wenn sich jemand so auf einen dynamischen Strukturzusammenhang einlässt, dass er darin ein- und aufgeht.⁴⁹ Aus Sicht eines Identitätsverständnisses, das den Selbstbesitz in den Vordergrund rückt, muss dieser Vorgang wie ein Selbstverlust erscheinen. Phänomenologisch gesehen wird eine solche Form des Außer-sich-seins aber gerade als Selbstgewinn oder Selbsterweiterung erfahren.

Was für das Aufgehen in einer überschaubaren Tätigkeit einleuchtet, mutet als Menschheitsprojekt freilich reichlich utopisch an. Mit einem wenig eleganten Wortspiel könnte man sagen: Identitätsbildung heißt hier, zur Gärtnerin, zum Gärtner im ›Garten Erden‹ werden. Damit schlösse sich der narrative Kreis und wir wären wieder dort, wo wir einem Menschheits-Narrativ zufolge schon einmal waren, nämlich im Garten Eden. Ob allerdings eine narrative Identität heute noch daran anknüpfen kann? Handelt es sich

47 Zur Gartenmetapher beachte auch Dürbeck: *Narrative des Anthropozän*, S. 11 – dort allerdings im Rahmen der Überlegungen zur großen Transformation. Zu Recht findet sich darin der Hinweis auf die Ambiguität der Gartenmetapher: Auch der menschliche Formwille findet hier nämlich sein Vorbild, paradigmatisch im französischen Barockgarten. Wer den Garten als Versöhnungsraum von Natur und Kultur ins Spiel bringt, hat hingegen meist einen englischen Landschaftsgarten vor Augen.

48 Heinrich Rombach: *Philosophie des Gartens*. In: Günther Bittner/Paul-Ludwig Weinacht (Hg.): *Wieviel Garten braucht der Mensch?* Würzburger Universitätsvorträge, Würzburg: Ergon 1990, S. 237–250, hier: S. 238.

49 Vgl. Rombach: *Strukturanthropologie*, S. 98, S. 203 f. und S. 379–381.

dabei am Ende nicht um die Sehnsucht nach dem Präreflexiven, einem nativen Zustand der Unschuld und Stimmigkeit, der reflexiv nicht anders als verloren begriffen werden kann? So könnte man mit Sören Kierkegaard oder Helmuth Plessner fragen. Mit Johann Amos Comenius, der den Paradiesgarten ja dezidiert für die Bildung fruchtbar machen wollte, könnte man womöglich eine Antwort auf diese Fragen finden.⁵⁰

50 Für eine Aktualisierung innerhalb des spätmodernen Kontextes bietet sich zum Beispiel ein Dialog zwischen dem Konzept des Comenius-Gartens in Berlin und den Denkansätzen für das zeitgenössische Urban Gardening an, wie ich sie in *Homo faber fabricatus*, S. 327–330, skizziert habe.