

Multiple religiöse Identität: Klischee, Krisenphänomen oder Zeichen der Zeit?

Zur Subjekt-Perspektive angesichts geistgewirkter Pluralität

Matthias Scharer, Innsbruck

In einer christlichen Sprache würde ich aufrichtig bezeugen, dass Christus die Wahrheit sei, würde dann, wie es Gandhi mit Gott machte, den Satz umdrehen und erklären, dass die Wahrheit Christus sei. ...Ich übersetze nicht aus dem Christentum. Aber ich spreche auch noch andere Sprachen. ...Ich bin ein Christ, den Christus dazu geleitet hat, zu den Füßen der großen Meister des Hinduismus und Buddhismus zu sitzen und auch deren Schüler zu werden. Das ist mein Dasein als hinduistisch-buddhistischer Christ (Raimon Panikkar¹).

Bei der bekannten Selbstaussage des indischen Theologen R. Panikkar, ein »hinduistischbuddhistischer« Christ zu sein, also unterschiedliche religiöse Traditionen in sich zu vereinen ohne sich nicht mehr als Christ, Theologe und Ordensmann zu verstehen, denke ich als Religionspädagoge, der u. a. professionell mit Jugendforschung und Gesellschaftsanalysen konfrontiert ist, an Begriffe welche in der religionsbezogenen Jugendforschung vorkommen, wie »Patchwork-Identität«², »balancierende Identität«³, »multi-vokale Identität«⁴, oder eben auch »multiple Identität«⁵. Obwohl die Welt des indischen Theologen und die Welt der Jugendlichen in spätmodernen europäischen Gesellschaften nicht nur örtlich, sondern vor allem geistig-kulturell meilenweit auseinander zu liegen scheinen, gibt es vielleicht mehr Berührungen, als wir uns auf den ersten Blick vorstellen können. Man kann z. B. auf unmittelbare oder auch virtuelle Kontakte europäischer Jugendlicher zu den so genannten »östlichen« Religionen verweisen, welche die sogenannte Patchwork-Religiosität entscheidend forciert haben. Noch näher als die »östlichen« Religionen sind uns Mittel-

- 1 R. Panikkar, Dialog: Zeitschrift für interreligiöse und interkulturelle Begegnung 3 (2004), H. 5/1.
- 2 Vgl. H. Keupp u. a. (Hg.), Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne (Reinbeck 2008).
- 3 Vgl. u. a. L. Krappman, Soziologische Dimensionen der Identität: Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen (Stuttgart 2010).
- 4 B. Roebben, Religionspädagogik der Hoffnung: Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne (Münster 2011), 140.
- 5 Vgl. u. a. P. A. Dhillon, Multiple identities. A phenomenology of multicultural communication (Frankfurt 1994).

europäerInnen inzwischen die islamischen Traditionen. So gründet mein Interesse in diesem Beitrag einerseits im besseren theologisch-religionspädagogischen Verstehen der Subjekt-Perspektive in einer spätmodernen Gesellschaft und in meinen existentiellen Bezügen sowohl zu den östlichen wie auch zu den islamischen Traditionen, die mich als katholischen Christen und Theologen prägen: Zu den östlichen Traditionen durch eine jahrelange Praxis in Zen Meditation und eine Ausbildung in Kontemplation bei W. Jäger, W. Masser u. a.; zu den islamischen Traditionen durch das gemeinsame Engagement mit Muslimen in der Einführung eines Bachelorstudiums Islamische Religionspädagogik an der Universität Innsbruck und die Lehre im laufenden Masterstudium sowie durch die Arbeit an einem gemeinsamen Forschungsprojekt⁶, die allesamt viele freundschaftliche Verbindungen ermöglicht haben. Wie verändern diese Kontexte Identitätsprozesse spätmoderner Subjekte und was bedeutet die mögliche Veränderung theologisch-religionspädagogisch?

1. Identität – eine Vorklärung

Die Forschungsgruppe um H. Keupp u. a., die sich fast 10 Jahre mit dem Thema Identität beschäftigt hat, ist davon überzeugt, dass sich im Identitätsthema, trotz heftiger postmoderner Kritik am Identitätsbegriff, »in prismatischer Form die Folgen aktueller Modernisierungsprozesse«⁷ bündeln. Aber was ist Identität? Wenn wir von Identität sprechen, ist zunächst eine philosophisch-epistemologische Betrachtungsweise von einer sozialpsychologischen zu unterscheiden; letztere steht in diesem Beitrag vor allem zur Debatte.

Aus einer philosophisch-epistemologischen Perspektive ist Identität dann gegeben, wenn sich etwas auf sich selbst bezieht und mit sich selbst identisch ist. G. Gasser illustriert dies auf das Subjekt bezogen in folgender Weise: »Wir nehmen im Normalfall an, mit uns selbst durch die Zeit hindurch identisch zu sein. Diese Annahme zeigt sich in verschiedenen Einstellungen und lebensweltlichen Vollzügen: Wenn Hans sich freut, einen guten Freund nach Jahren wiederzusehen, so geht er davon aus, dass sein Freund trotz aller physischer und psychischer Veränderungen dieselbe Person ist. Eine ähnliche Annahme liegt Annas religiöser Hoffnung zugrunde,

⁶ Vgl. M. Scharer, Mit Muslimen lehren und forschen. Ein kommunikativ-theologischer Blick auf muslimisch-christliche Kooperation in der Lehre, beim Aufbau eines Studiengangs und bei der Entwicklung eines Forschungsantrags: Ch. Bächner – Ch. Jung – B. Nitsche – L. Scherzberg (Hg.), Kommunikation ist möglich. Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse. [FS B. J. Hilberath] (Ostfildern 2013) 360 – 373.

⁷ Keupp, Identitätskonstruktionen, 9.

nach dem Tod aufzuerstehen.«⁸ Trotz dieser Kontinuität im Identifizieren des Identifizierten dürfen wir den Zeitfaktor nicht übersehen, der das Prozesshafte an der Identität zum Ausdruck bringt: »Identität ist nicht ein Faktum sondern ein Prozess, d. h. Identität ist im Werden.«⁹

Das Werden von Identität versuchen Psychologie und Soziologie bzw. Sozialpsychologie zu klären. Sie beschäftigen sich mit dem subjektiven Konstruktionsprozess »in dem Individuen eine Passung von innerer und äußerer Welt suchen.«¹⁰ Dabei geht es vor allem um die Beziehungen, in denen wir von Beginn des Lebens an stehen und ohne die wir nicht (über-)leben können, wie z. B. mütterliche Bezugspersonen und über sie vermittelte Sprache, Kultur usw. Die vorgegebenen Relationen werden ständig neu interpretiert, reformuliert und repräsentiert je nach aktueller Erfahrung. Dieser Prozess bedeutet, dass der Mensch gleichzeitig in verschiedenen Identitäten lebt, die von unterschiedlichen sozialen Kontexten bestimmt werden; wobei einige Identitäten, wie die Geschlechtsidentität, ausschließlich sein können.

Wenn sich Identität aus jener einzigartigen Kombination von persönlich unverwechselbaren »Daten« eines Individuums wie Name, Geschlecht, Alter, Beruf als einzigartige Persönlichkeitsstruktur einer Person bestimmt, die aus der Beziehung zu wichtigen anderen entstanden ist und eine gewissen Kohärenz und Kontinuität im Empfinden sozialer Bezogenheit aufweist,¹¹ dann ist die Frage nicht zu umgehen, inwiefern Religion in der Identitätskonstruktion von Menschen überhaupt (noch) eine Rolle spielt. Wenn wir Multiple religiöse Identität theologisch und im Hinblick auf alltägliche Szenarien der Lebens-/Glaubenskommunikation verstehen wollen, setzen wir Religion als eine identitätsbildenden oder zumindest -beeinflussenden Faktor voraus.

2. Identität im Plural: eine kommunikativ-theologische und kairologische Frage

Kehren wir zu den religionssoziologischen Beobachtungen bezüglich des möglichen Identitätswandels bei (jungen) Menschen in der Spätmoder-

8 G. Gassner, Einleitung: Zum Verhältnis von personaler Identität und Praktischer Rationalität: G. Gassner – M. Schmidhuber (Hg.), *Personale Identität, Narrativität und praktische Rationalität. Die Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive* (Münster 2013), 11–36; hier 11.

9 M. v. Brück, Identität und Widerspruch. Bemerkungen zu einer Theologie multipler religiöser Identität: R. Bernhardt u. a. (Hg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (Zürich 2008) 291–328; hier 294.

10 H. Keupp, *Identitätskonstruktionen*, 7.

11 Vgl. u. a. I. Selffge-Krenke, *Therapieziel Identität. Veränderte Beziehungen, Krankheitsbilder und Therapie* (Stuttgart 2012).

ne zurück: JugendforscherInnen sprechen im Hinblick auf die religions-spezifischen Relationen von (jungen) Menschen in der Spätmoderne von einem Patchwork, einem »Fleckerlteppich«, in den alle möglichen Versatzstücke von Religionen und Weltanschauungen verwoben sind.¹² Dieses Patchworkmuster konnte sich durchaus als religiöse Selbstbeschreibung stabilisieren, sodass die religiöse Pluralität beim einzelnen Menschen mit seiner Identität, also mit der Selbstdefinition, verschmilzt. Obwohl sich die eingangs genannten Attribute, die dem Identitätsbegriff heute beige-fügt werden, im Detail auf unterschiedliche Nuancen der Identitätssuche, Identitätsbildung und des Identitätsverständnisses in spätmodernen, pluralen Gesellschaften beziehen, geht es doch insgesamt um das Phänomen, dass Identität offenbar in einem Wandel von einer relativ stabilen Ich-Identität zu einer pluralen Form von Identität begriffen ist und dass dabei, angesichts der religiösen Pluralität in der gegenwärtigen Gesellschaft, das Religiöse nicht unberührt bleibt. Speziell Jugendliche, aber nicht nur sie, scheinen angesichts der kulturellen und religiösen Vielheit in ihrer Umgebung, auf Reisen und in sozialen Medien eine »Vielstimmigkeit in ihrem Leben zu erkennen und sie als spontane Vitalität zu integrieren und zu zelebrieren.«¹³

Das Phänomen einer pluralen Identität im religiösen Kontext ist keineswegs neu, ganz im Gegenteil. Die Professorin für Komparative Theologie am Boston College, *C. Cornille*, stellt fest: »In the wider history of religion, multiple religious belonging may have been the rule rather than the exception, at least on a popular level. ... From a purely historical point of view, one may wonder whether Western religiosity is not merely becoming more ›Oriental‹ in nature.«¹⁴ In Brasilien und anderen lateinamerikanischen Ländern konnte ich Formen »innerkatholischer« Mehrfachzugehörigkeit¹⁵ wahrnehmen, wo einerseits im Kontext von Volksreligiositäten¹⁶ und andererseits in der Doppelzugehörigkeit zu Pfingstgruppen und -bewegungen Multiple religiöse Identitäten keine Seltenheit sind. R. Siebenrock weist mit Recht darauf hin¹⁷, dass sich darin eine neue Form von Katholizität zeigen könnte, wie sie Ch. Taylor am Ende seines Werkes¹⁸

12 Vgl. u. a. *F.-W. Haack*, Die neuen Jugendreligionen (München 1979); *M. Bär*, Goa und Trance – hedonistische Spassbewegung oder Jugendreligion? Eine Untersuchung zur religiösen Dimension der Psy-Trance-Szene. (Saarbrücken 2008).

13 *Roebben*, Religionspädagogik, 144.

14 *C. Cornille*, Many mansions? Multiple religious belonging and christian identity (Eugene Ore 2002) 1–2.

15 »Belonging to more than one religion« and »multiple identity« werden in den englischsprachigen Texten in der Regel synonym verwendet.

16 Vgl. u. a. *F. Weber*, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien; eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz (Mainz 1996).

17 Diskussion in der Sitzung des Forschungsprogramms RGKW und schriftlicher Kommentar zum vorliegenden Beitrag.

18 Vgl. *Ch. Taylor*, A secular age (Cambridge 2007).

kommen sieht, wie sie aber auch bereits biblisch in Gal 3, 28 und 1 Kor 9, 20–22 angedeutet ist.

Die Überlegungen in diesem Beitrag erfolgen einerseits unter der Perspektive Kommunikativer Theologie, die, wie in diesem Heft mehrfach dargestellt¹⁹, die Lebens-/Glaubenserfahrung, also die Ich-Perspektive, als locus theologicus interpretiert, an der man das Wirken Gottes in der Lebensgeschichte eines Menschen erkennen kann²⁰; andererseits mit der Frage nach den Kairoi, wie sie, biblisch begründet²¹, in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils unter dem Begriff »Zeichen der Zeit« neu ins theologische Bewusstsein getreten sind. Seit R. Englerts »religionspädagogischer Kairologie«²² ist in der Katechetik/Religionspädagogik stärker bewusst geworden, dass die Zeichen der Zeit auch eine biografische Seite haben, der sich eine theologisch orientierte Religionspädagogik annehmen sollte. Mit aller gebotenen Zurückhaltung, zu schnell von Zeichen der Zeit zu sprechen, ist also zu fragen, ob und wie im Phänomen Multipler religiöser Identität, ein solches »Signum« erkennbar sein könnte.

3. Stabile Ich-Identität als Ziel religiöser Entwicklung und Bildung?

In religionspädagogischen Kontexten wurde lange Zeit auf eine stabile Ich-Identität als Entwicklungs- und Bildungsziel gesetzt, deren »Schatten« die Identitätsdiffusion darstellte. Damit wurde das Modell menschlicher Entwicklung von E. Erikson relativ bruchlos auf die religiöse Entwicklung übertragen. Es beschreibt die menschliche Entwicklung von der Geburt bis zum Tod als achtphasiges epigenetisches Wachstum das sich durch Krisen hindurch im Leben jedes Menschen abspielt.

Das auf den ersten Blick so einsichtige und vor allem religionspädagogisch handsame Entwicklungsverständnis wurde vom praktischen Theologen H. Luther schon früh kritisiert²³. H. Luther warnte vor einer zu naiven Übernahme von Eriksons Modell in die Interpretation religiöser Entwicklung mit dem Hinweis auf das Fragmentarische, das jeder menschlichen Lebensgeschichte bleibend anhafte. Das Bewusstsein blei-

19 Vgl. die Beiträge von M. Juen, M. Kraml und T. Peter in diesem Heft.

20 Vgl. M. Scharer, *Wie wirkt Gott im Leben einzelner Menschen? Zu einer theologischen Kairologie persönlicher Lebens-/Glaubenserfahrung in kairologischer Absicht: R. Boschki* (Hg.), *Religionspädagogische Grundoptionen. Elemente einer gelingenden Glaubenskommunikation* (Freiburg 2008), 78–92.

21 Vgl. den Beitrag von W. Sandler in diesem Heft.

22 R. Englert, *Glaubensgeschichte und Bildungsprozess. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*. (München 1985).

23 H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts* (Stuttgart 1992).

bender Fragmentarität und lebensgeschichtlicher Unabgeschlossenheit und nicht die Lösung aller epigenetischen Konflikte bis zum letzten Konflikt im Leben des Menschen, der Integration contra Ekel und Verzweigung, kennzeichneten nach H. Luther die menschliche Biografie aus christlicher Perspektive: »Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen.«²⁴

Obwohl Eriksons Modell speziell im praktisch-theologischen Zusammenhang mehrfach kritisiert und als empirisch kaum haltbar angesehen wird, gehören wesentliche Phasen in der menschlichen Entwicklung zum Standard religiöser Entwicklungsverständnisse. Das betrifft jedenfalls die Phasen:

- Urvertrauen contra Urmisstrauen unmittelbar nach der Geburt und
- Identität contra Identitätsdiffusion, welche von Erikson in der Adoleszenz angesetzt wird.²⁵

Als Grundsatz gilt: Jugendliche »sollten« bei »normaler« Entwicklung eine einigermaßen stabile Ich-Identität ausbilden, die auch die Religion als identitätsstiftenden beziehungsweise stabilisierenden Faktor miteinbezieht. Das Entwicklungsmodell von Erikson ist in der Religionspädagogik u. a. auch deshalb so beliebt, weil es, im Unterschied zu S. Freuds religionskritischer Sicht, den Beginn und die Entwicklung der Religion im Menschen nicht im Konflikt mit dem (Über-)Vater in der ödipalen Phase ansetzt, sondern in der gelingenden Beziehung mit den mütterlichen Bezugspersonen²⁶ vom Beginn des Lebens an. Das Bemühen um eine relativ stabile Ich-Identität wehrt das Phänomen Multipler (religiöser) Identität einfachhin als Entwicklungsdefizit ab. Abgrenzungen von und Annäherungen an ein Verständnis Multipler (religiöser) Identität sind angezeigt. Um ein Gespür dafür zu bekommen, was Multiple (religiöse) Identität existentiell bedeuten könnte, bedarf es zunächst der Abgrenzung von krankhaften Phänomenen, die auch unter diesem Begriff subsumiert werden; daran schließen erlebens- und erfahrungsbezogene Zugänge an.

24 Ebd. 168–169.

25 Vgl. E. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft* (Stuttgart 1987).

26 E. Erikson spricht noch von »der Mutter« in der Einzahl.

4. Multiple Identität als Persönlichkeitsstörung – eine Abgrenzung

Einen gewissen Anlass, Multiple Identität als mögliche Persönlichkeitsstörung zu begreifen, gibt die medizinische Forschung.²⁷ Im DSM IV²⁸ erscheint die »Dissoziative Identitätsstörung (vormals multiple Persönlichkeitsstörung)« unter 300.14; im ICD-10, Version 2013²⁹ als »Multiple Persönlichkeitsstörung« unter F44.81. In beiden Krankheitsbildern geht es um eine dissoziative Störung der Persönlichkeit, bei der Wahrnehmung, Erinnerung und das Erleben der Identität betroffen sind. Es ist die schwerste Form der Dissoziation. Betroffene bilden unterschiedliche Persönlichkeiten, die abwechselnd die Kontrolle über ihr Verhalten übernehmen, wobei sich der Betroffene an das Handeln der jeweils »anderen« Person nicht oder nur undeutlich erinnern kann, oder es als Handeln einer fremden Person erlebt. Als Ursache dieser schweren Krankheit nimmt man eine posttraumatische Belastungsstörung an, insbesondere infolge von schwerem sexuellem Missbrauch oder schweren Misshandlungen in der frühen Kindheit. Nach Schätzungen leiden inzwischen 3% der AmerikanerInnen an dieser Störung. Für Europa fällt die Bilanz für diese krankhafte Identitätsstörung günstiger aus. Die Bielefelder Psychologin M. Huber, die ein Standardwerk mit dem Titel »Multiple Persönlichkeit«³⁰ geschrieben hat, schätzt, dass in Deutschland im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung ein weitaus geringerer Anteil von Menschen an Dissoziativer Identitätsstörung erkrankt ist. In einem Bericht in der ZEIT mit dem Titel »Wenn ich ein Plural bin«, wird die Identitätsstörung mit dem Phänomen der Besessenheit im Mittelalter in Verbindung gebracht: »Vor Jahrhunderten waren es Dämonen, heute sind es multiple Persönlichkeiten, statt Exorzisten gibt es Therapeuten.«³¹ M. Huber sieht das selbstverständlich anders: Traumatische Erlebnisse in der Kindheit, meist sexueller Missbrauch, erzeugen ihr zufolge die neuen Persönlichkeiten. Diese erlauben es dem Kind, dem unerträglichen Schmerz des frühen Missbrauchs zu entfliehen: Die Identität spaltet sich: Eine andere Persönlichkeit erleidet den Missbrauch.

27 Vgl. u. a. R. Vogt (Hg.), Täterintrospekte. Diagnostik und Behandlungsmodelle dissoziativer Strukturen (Kröning 2012); G. Breitenbach, Innenansichten dissoziierter Welten extremer Gewalt. Ware Mensch – die planvolle Spaltung der Persönlichkeit (Kröning 2001); L. Reddemann – D. Cicchetti, Psychotherapie der dissoziativen Störungen. Krankheitsmodelle und Therapiepraxis – störungsspezifisch und schulenübergreifend (Stuttgart 2011); M. Huber, Multiple Persönlichkeiten. Seelische Zersplitterung nach Gewalt (Paderborn 2010).

28 Diagnostic and statistical manual of mental disorders.

29 International statistical classification of diseases and related problems.

30 M. Huber, Multiple Persönlichkeiten. Überlebende extremer Gewalt (Frankfurt 1995); Ders., Viele sein. Ein Handbuch. Komplextrauma und dissoziative Identität – verstehen, verändern, behandeln. (Paderborn 2011).

31 1995/03.

5. Multiple Identität in der Kunst – ein »anderer« Zugang

Ganz anders als in der Medizin wird in der Kunst von Multipler Identität gesprochen, besser gesagt ein Zugang »gezeigt«³². Als Beispiel kann die Ausstellung »multiple identität« dienen, die im Herbst 2012 im Innsbrucker Museum Ferdinandeum gezeigt wurde. Das einladende Plakat zur Ausstellung verweist auf den aus Galtür stammenden, in Wien lebenden und an vielen, »zum Teil unwirtliche[n] und exotische[n] Gegenden oder Megastädten wie New York, Bombay, Delhi, Kalkutta, Peking, Shanghai«³³ arbeitenden bzw. fotografierenden Tiroler Künstler Georg Salner. G. Dankl schreibt im Vorwort zur Ausstellung: »Die Anwendung unterschiedlicher Technologien und Traditionen der Moderne ist [...] ebenso Teil seines künstlerischen Wollens, wie der Umgang mit zeitgenössischen Denk- und Kommunikationsschemata, mit ›Zeit & Raum [...], Wort & Kommunikation, Systeme, Alphabet & Numerik, Welt und Gegenwelten [...] Urbanität & Warenwelt, Technologie & Wissenschaften, Sciencefiction, Philosophie & Utopie«. Diese Begriffe bilden gleichsam die ›Basisparameter« (Salner) und Begleitfaktoren für ein ständig im Wandel befindliches Kunstschaffen, dem trotz der scheinbaren Stillosigkeit dennoch eine erkennbare Handschrift eigen ist. Salner schließt damit bewusst an Entsprechungen in der Jüngerer Kunstgeschichte an, wie z. B. den Begriff der ›permanenten Veränderung« Oswald Oberhubers.«³⁴

Speziell für die Ausstellung im Ferdinandeum hat Salner die Arbeit »hidden decision« geschaffen. Es geht um eine Auflistung von englischen und deutschen »Sprachkonstrukten« auf zwei Spiegeln, zwischen die sich die Betrachterin/der Betrachter stellen muss, um das Werk zu sehen. Am Ende der zweisprachigen Auflistung steht »multiple identity« bzw. »multiple identität«. In der Ausstellung von Salners Werk »multiple identität« wird die unbeschreibliche Vielperspektivität bewusst, die das »multiple« einschließen kann.

Einen anderen aktuellen künstlerischen Zugang zur multiplen Identität schafft der kürzlich erschienene Roman von St. Nadolny, Weitlings Sommerfrische³⁵. Dieser charmant verspielte Roman ist eine hintersinnige Infragestellung der Kohärenz unserer Identität, die möglicherweise nicht mehr darstellt, als eine Momentaufnahme innerhalb des nie endenden

32 *W. Welsch* sieht in den Kunstwerken von C. Sherman, Paco Knöllner und A. Rainer gelingende Formen der »Identitätsvervielfachungen« im Prozess spätmoderner Pluralisierung von Identität: Vgl. *D. Klika – Wolfgang Welsch*, Identität im Übergang: *B. Jörissen – J. Zirfas*, Schlüsselwerke der Identitätsforschung (Wiesbaden 2008) 297–313.

33 *W. Meighörner* (Hg.), Georg Salner – Multiple Identität. [Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, 5. Oktober 2012 – 20. Jänner 2013] (Innsbruck 2012), 2.

34 *W. Meighörner* (Hg.), Vorwort: G. Dankl, Georg Sallner.

35 *St. Nadolny*, Weitlings Sommerfrische (München 2012).

Spiels der einander gegenseitig unterminierenden Zeitüberwindungskräfte Erinnerung und Phantasie. Durch die Ritzen des Ich leuchten all unsere nicht verwirklichten Varianten in uns hinein.

6. Changieren zwischen Erlebens-, Erfahrungs- und Diskursebene – was zeigt sich?

Alle Beiträge, die ich zu Multipler religiöser Identität bearbeiten konnte, reflektieren auf eigenes oder fremdes Erleben bzw. die daraus gewonnenen Erfahrungen. Von Multipler religiöser Identität wird also in der Regel nicht deduzierend-abstrakt, sondern zunächst identifizierend und implizierend gesprochen, bevor theoretisch-diskursive Überlegungen angestellt werden. Das führt uns zur Überlegung, dass die Frage nach einem theologischen und religionspädagogischen Verständnis Multipler religiöser Identität grundsätzlich nicht nur diskursiv bearbeitet werden kann. Genau das ermöglicht der kommunikativ-theologische Erkenntnisweg. Wenn wir kommunikativ-theologisch Einsichten gewinnen wollen, dann changieren wir zwischen dem unmittelbaren Erleben von Menschen, ihren Erfahrungen und dem wissenschaftlichen Bedenken beider auf der diskursiven Ebene. Eine gewisse Analogie zu einer solchen changierenden theologischen Einsicht sehe ich in den unterschiedlichen Zugängen zur Religion grundsätzlich. Wir unterscheiden jedenfalls, wenn es um religiöses Lernen geht, ein Lernen *about* Religion von einem Lernen *in* Religion. »Learning *about* Religion« ist der Diskursebene in der Kommunikativen Theologie nahe; »learning *in* religion« der Erlebens- und Erfahrungsebene. Die Analogie bezieht sich allerdings nur auf die jeweiligen Ebenen, nicht aber auf das Changieren zwischen den Ebenen, was gerade ein Charakteristikum Kommunikativer Theologie ist.

Wie etwa die frühen Untersuchungen zu den Jugendreligionen von F.-W. Haack zeigen, setzt angesichts des religiösen Patchworks von Jugendlichen und jungen Erwachsenen sehr schnell eine Bewertungslogik ein, die Betroffene von außen oder »von oben herab« aus der christlich-katholischen Rechtgläubigkeit ausgrenzt, weil sie anscheinend nicht dogmatisch »lupenrein« glauben. Mit dem Begriff »Patchwork« ist an sich schon eine Abwertung oder Ausgrenzung gegeben. Hinter solchen Zuschreibungen von außen oder von oben herab steht die Erfahrung, dass es im Hinblick auf die Verwendung einschlägiger Kategorien und Argumentationsfiguren einen Unterschied macht, ob Menschen, speziell TheologInnen/ReligionswissenschaftlerInnen, viel (vielleicht zu viel) *über* andere Religionen wissen, oder ob sie sich dem kontinuierlichen interreligiösen Dialog mit dem Fremden und Anderen aussetzen und davon berühren lassen. Es geht um einen Dialog, der – wenn er »gelingen« soll – einer tiefen Gegen-

wärtigkeit, Achtsamkeit und Aufmerksamkeit, also einer »awareness«³⁶, bedarf, die das »Über-Andere-Wissen« zurücklässt und zu einem Mit-Andere-Sein wandelt. In der Kommunikativen Theologie unterscheiden wir in diesem Zusammenhang eine »lebendige Kommunikation«³⁷ von einer »toten« oder »tödlichen«, die anderen abstraktes Wissen ohne Rücksicht auf jene »generativen«³⁸ Themen überstülpt, die lebenstragend und damit über Kulturen und Religionen hinweg verständigungsorientiert sind.

7. »Anerkannte« Gläubige bekennen sich zu einer Multiplen religiösen Identität

Eine gewisse Trendwende in der Abwehr und Abwertung Multipler religiöser Identität scheint sich u. a. dadurch zu vollziehen, dass nicht mehr nur Jugendliche und junge Erwachsene, sondern »anerkannte« Gläubige, zumeist TheologInnen, für sich selbst eine religiöse Vielheit in Anspruch nehmen, die ihre Identität kennzeichnet. Auf einem 2007 durchgeführten und in einem Sammelband dokumentierten³⁹ Symposium zur Multiplen religiösen Identität wurden an den »Fallstudien« von Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda), Raimon Panikar und André Gerth religionswissenschaftliche und religionstheologische Aspekte einer Multiplen religiösen Identität diskutiert. Die religiöse »Vielheit« im Selbstverständnis der eigenen Person, gibt jedenfalls ReligionswissenschaftlerInnen und TheologInnen zu denken. Dabei ist immer auch kritisch nachzufragen, inwiefern die Rede von einer Multiplen religiösen Identität in einer durch Pluralität gekennzeichneten kulturellen und religiösen Welt möglicherweise als Klischee verwendet wird und nur dazu dient, um die Zugehörigkeit zur pluralen Welt zu unterstreichen und sich jeglicher Entschiedenheit im Hinblick auf die eigene Religion oder Weltanschauung zu entwinden. Schließlich ist es »cool«, als vielzugehöriger und gleichzeitig nirgends gebundener »Weltbürger« zu gelten.

Einer klischeehaften Selbstrepräsentation, die von einer durch tiefgehende existentielle Erfahrung kultureller und religiöser Vielheit geprägten

36 Vgl. M. Scharer, Anteilnehmen: M. Schiefer Ferrari (Hg.), Leben lernen. Menschliche Ausdrucksformen als Lernperspektiven im Religionsunterricht (Babenhäuser 2010) 47–56.

37 Vgl. B. Hilberath – M. Scharer, Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen. (Ostfildern 2012).

38 Den Begriff »generativ« findet man sowohl in der Themenzentrierten Interaktion (TZI) R. C. Cohns, auf die sich die Kommunikative Theologie bezieht, als auch in der Pädagogik der Befreiung und der Hoffnung P. Freires. Beide Verwendungen verweisen auf die existentielle Bedeutsamkeit, ja auf die (Über-)Lebensnotwendigkeit von generativen Wörtern (P. Freire) bzw. generativen Themen. Vgl. S. Hagleitner, Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie. Feministisch-politische Bildungsarbeit nach Paulo Freire und Ruth C. Cohn (Mainz 1996).

39 R. Bernhardt u. a. (Hg.), Multiple religiöse Identität.

Multiplen religiösen Identität im Einzelfall nicht immer klar zu unterscheiden sein mag, steht jedenfalls eine tief in der Person verwurzelte Identität, die durch religiöse Vielheit geprägt ist, diametral gegenüber. Letztere hat weder mit einer Dissoziativen Identitätsstörung noch mit einem klischeehaften Etikett gespielter Zugehörigkeit etwas zu tun; sie ist eine in der Person symbolisch repräsentierte Identität, wie sie, nach M. von Brück »in jeder religiösen Tradition ebenso wie im Bewusstsein eines jeden Gläubigen anzutreffen ist.«⁴⁰

Nach M. v. Brück führen die pluralistisch geprägten Sozialisationsprozesse zu »Amalgamen«, »... die kontinuierlich Strukturen einer immer weiter anwachsenden Komplexität produzieren.«⁴¹ Speziell für die »digital Alphabetisierten«⁴², dazu zählen die gegenwärtigen Kinder und Jugendlichen, durchdringen sich semantische Systeme, die unterschiedlichen religiösen und nichtreligiösen Wertesystemen angehören. »Auffallend ist«, schreibt von Brück, »dass die Kommunikation scheinbar ›chaotisch‹ verläuft, jedenfalls gehorcht sie nicht den traditionell etablierten Diskursmodellen. Dadurch werden zunehmend soziale und ethische Werte vermischt, die disparate religiöse, kulturelle und linguistische Ursprünge haben, und diese teils bewusste, teils nicht-bewusste Mischung gestaltet die pluralisierten Strukturen moderner Gesellschaften, die fundamental orientiert sind am Ethos des Konsumismus, der durch die technologischen Entwicklungen ständig gesteigert wird.«⁴³ Gerade in einer solchen Situation scheint nach von Brück Religion »eine wichtige Kraft bei der Herausbildung von Identitäten in modernen Patchwork-Gesellschaften zu werden, die sich nach neuen Mustern organisieren.«⁴⁴ Dies geschieht allerdings nur unter der Prämisse, dass der Wert der Gerechtigkeit in den Regeln der interreligiösen Kommunikation zur Geltung kommt. Der hermeneutische Rahmen, der – gerade im theologischen Zusammenhang – nicht selten noch immer unter der Polarität von Relativismus und absolutem Wahrheitsanspruch läuft, muss »angesichts einer kritischen Epistemologie, einer Hermeneutik des Verdachts und einer verwirrenden Pluralität von Wahrheitsansprüchen«⁴⁵ neu formuliert werden.

40 M. v. Brück, Identität und Widerspruch. Bemerkungen zu einer Theologie multipler religiöser Identität; Bernhardt (Hg.), Multiple religiöse Identität, 291–328, hier 291.

41 Brück, Identität, 306.

42 Zum Begriff siehe: M. Prensky, Digital natives, digital immigrants: On the horizon: MCB University Press, Vol. 9 No. 5, Oktober 2001; M. Prensky, (PDF; 252 kB), On the horizon: MCB University Press, Vol. 9 No. 6, Dezember 2001.

43 Brück, Identität, 306–307.

44 Ebd. 307.

45 Ebd. 308.

8. Multiple religiöse Identität – ein »Zeichen der Zeit«?

F. X. Cloony S.J. versucht eine solche Neuformulierung des hermeneutischen Rahmens im Kontext seiner eigenen hinduistisch-jesuitisch geprägten Meditations- bzw. Imaginationserfahrung.⁴⁶ Er wendet sich zunächst einer traditionellen Interpretation eines Tamil Textes über die Nähe Gottes zu, wie er sowohl unter gebildeten als auch unter einfachen Lesern kultiviert wird. Er liest den hinduistischen Text *Mutual Tiruvantati 44* parallel zu seiner eigenen spirituellen Tradition als Jesuit, und zwar zu Kommentaren über die religiöse Praxis des Imaginierens bei Ignatius. In beiden Texten liegt der Schwerpunkt auf der Möglichkeit »for real encounter with God«⁴⁷ durch spezifische »Experimente« menschlicher Vorstellungskraft. Die beiden Meditationstraditionen bleiben verschieden, aber beide lehren uns, wie Gott in menschlichen Begriffen erkannt werden will. Sie haben nicht dieselbe Sicht von religiösen Vorstellungen oder identische Theologien von der Nähe Gottes. Trotzdem sind die Ähnlichkeiten wirklich schlagend. Die Dynamik ihrer Vorstellung vom Kommen Gottes verstrickt die Traditionen miteinander. Diese Dynamik ermöglicht es uns, eine multiple religiöse Zugehörigkeit als eine tiefere und reichere Ebene zu verstehen.

Nach Cloony ist das grenzüberschreitende Lesen nicht vollständig verschieden vom religiösen Lesen innerhalb der spezifischen religiösen Tradition. Gleichzeitig hält er fest: »If a Christian reads a Hindu verse and ponders it according to traditions of Hindu learning, this eventually has an effect – salutary, I suggest – on how he or she thinks and reads, contemplates and encounters Jesus of Nazareth, who even today wishes to encounter us. This religious reading offers a renewed contemplative practice that complexifies and deepens how we imagine and see God. We are what we read, and if we read in complex ways we become persons with complex religious identities.«⁴⁸

Cloony spricht auch davon, dass uns auf einer zweiten Ebene ein neues Bewusstsein darüber zukommt »of what God and we are doing« wenn wir in christlicher Kontemplation imaginieren. Zuerst kommt die Gnade, aber wir bleiben Handelnde bei der Konstruktion unserer eigenen religiösen Identität und unserem Verständnis von Gott, sagt Cloony. Im Hinblick auf unsere kontemplative Praxis begegnet uns Gott aus Gnade wo immer wir auch sein mögen, unterstützt durch den Tamil-Text und durch das Exerzitienbuch des hl. Ignatius. Letztendlich bekommen wir eine rei-

46 F. X. Cloony S.J., *God for us. Multiple religious identities as a human and divine prospect: C. Cornille (Hg.), Many mansions? Multiple religious belonging and christian identity (Eugene Ore 2002), 44–60.*

47 Ebd. 57.

48 Ebd. 57.

chere und komplexere Basis für das theologische Verständnis dafür, wer Gott ist und wie er ist und wie er auch in Zukunft gefunden werden kann.

Wenn wir, die letzteren theologischen Überlegungen einbeziehend, die Frage nach Multipler religiöser Identität mit *W. Sandler's* Beitrag in diesem Heft⁴⁹ ins Gespräch, dann lässt sich zusammenfassend folgendes sagen:

- Wenn *Sandler* Kairos und »Zeichen der Zeit« zusammen bringt und als das personale Ereignis des bei den Menschen angekommenen und von ihnen (zuerst stellvertretend in Christus) angenommenen Gottes⁵⁰ bezeichnet, dann wird, für den Fall, dass es sich bei (mehreren oder einer Vielzahl von) Menschen um eine tief symbolisch verankerte religiöse Vielheit in ihrer religiösen Identität handelt, von einem Zeichen der Zeit zu sprechen sein.
- Ein solches begriffliches Verständnis zieht gleichzeitig Unterscheidungen zwischen einem Pluralitätsklischee aus Unentschiedenheit oder Opportunismus und der existentiell-symbolischen Verankerung im Menschen nach sich.
- Wie wir vor allem am Beispiel Cloonys sehen können, kann in der veränderten Meditations- und Imaginationserfahrung tatsächlich, wie *Sandler* schreibt, ein ›Treffer‹ in dem Sinn [vorliegen], dass Gottes Handeln und menschliches Tun aufeinandertreffen.⁵¹
- Wenn Kairos »Ereignisse« sind, »in denen Gott bestimmten Menschen für bestimmte Situationen *Weisungen* erteilt, indem er durch eine gewisse Selbstoffenbarung in Seinem Handeln Menschen für ihr Handeln *den Weg weist*«⁵², dann sind ChristInnen, wie auch Menschen aus anderen Religionen, die für sich eine Multiple religiöse Identität behaupten, besonders intensiv auf Gott hörende Menschen, die – notfalls gegen Vorurteile in ihrer eigenen Religion, Kirche oder Theologie – am Ruf Gottes festhalten, der nach *Sandler* »nicht als Bevormundung zu verstehen [ist], sondern als Einladung, unterstützt von Gottes Kraft zu wirken, indem man mit dem erfahrenen Handeln Gottes kooperiert.«⁵³

Von Brück schreibt, dass man in christlich-theologischer Hinsicht Identität von der Trinität bzw. vom Geistwirken im Menschen her beschreiben

49 *W. Sandler*, »Kairos und Parusie« in diesem Heft 10–31. Zitiert wird hier und in den folgenden 5 Anmerkungen aus der erweiterten Version im Innsbrucker Theol. Leseraum, durchgängig aus Kapitel 5.1: »Die guten Werke ...« (Eph 2,10).

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

müsste. Insofern trifft die Windmetapher, die *Sandler* benutzt, um Gottes kairologisches Wirken zu beschreiben, auf unseren Fall besonders zu: »Es ist wie der Wind, den man beim Segelfliegen oder Windsurfen nutzen kann, wenn man bereit ist, den naturgegebenen Vorgaben zu gehorchen, nur mit dem Unterschied, dass es hier um ein Sicheinlassen auf personale Ereigniszusammenhänge geht. Einen Kairos ›nutzen‹ heißt also »*tun, was man Gott tun sieht*.«⁵⁴

Lesen wir in (Jugend-)Studien über »Patchwork-Identität«⁵⁵, »balanzierende Identität«⁵⁶, »Multi-vokale Identität«⁵⁷, oder eben auch »Multiple Identität«⁵⁸ so scheint die kairologische Brille jene plurale Suchbewegungen auf den ersten Blick als Klischees zu entlarven, die einer theologischen Prüfung nicht standzuhalten vermögen. Auf den zweiten Blick wird aber wohl auch in diesem Zusammenhang deutlich, was ich – ausgehend von R. Schwagers Charakterisierung von Traditionstexten als »Mischtexte« – auch für biografische Texte beschrieben habe⁵⁹. Gerade in ihnen sind das Wirken Gottes und das Handeln des Menschen so eng miteinander vermischt, dass alle theologischen Entmischungsversuche nur vorläufig sein können, weil letztendlich das Entmischen bei der Ernte jenem ganz Anderen zukommt, dessen liebender Blick den Menschen in seiner Heils- und Unheilsgeschichte immer schon angenommen hat und damit jedem auch scheinbar noch so oberflächlichen biografischen Suchprozess eine bleibende Dignität verleiht.

Summary

From a social psychological point of view, identity is formed by aligning of the inner and the outer world. In this construction, religion plays (still) an important role. What changes if people live in religiously plural contexts? References to multiple religious identities (R. Panikkar) are challenging Communicative theology which attributes to life experience and faith experience a theological dignity in the sense of a locus theologicus.

54 Ebd.

55 Vgl. *Keupp u. a.* (Hg.), *Identitätskonstruktionen*.

56 Vgl. *Krappman*, *Soziologische Dimensionen der Identität*.

57 Vgl. *Roebben*, *Religionspädagogik der Hoffnung*.

58 Vgl. *Dhillon*, *Multiple identities*.

59 Vgl. *Scharer*, *Wie wirkt Gott*.