

In den letzten Jahrzehnten avancierte der Begriff der Identität zur übergreifenden Leitidee religiöser Erziehung. Sowohl in kirchlichen Dokumenten¹ als auch in religionspädagogischen Arbeiten² wird das elementare Ziel religiösen Lernens im Aufbau von Selbstbewusstsein und Handlungsfähigkeit im Blick auf religiöse Traditionen bestimmt. Anlass dieser Hinwendung zum Identitätsbegriff ist die zunehmende Säkularisierung und Pluralisierung, wie sie seit Mitte der 1960er Jahre erfahren werden konnte³ und auch gegenwärtig eine Herausforderung religiösen Lernens darstellt⁴. Angesichts der lebensweltlichen Vielfalt religiöser Sinnangebote ist es zu einer offenen Frage geworden, welche religiöse Tradition dem eigenen Leben Sinn, Halt und Sicherheit vermittelt. Dabei fällt auf, dass mit Identität unterschiedliche Bedeutungen verbunden werden.⁵ Die vorliegende Abhandlung will einen Identitätsbegriff entwickeln, der den Bedingungen einer religiös pluralen Gesellschaft gerecht wird. Dazu wird zuerst das Beziehungsgefüge zwischen Religion und Identität bilanziert, wie es sich in theologischen, (religions)psychologischen und (religions)soziologischen Untersuchungen darstellt (Kap. 1). Dann werden idealtypische Positionen im Diskurs der Identität beschrieben und zueinander in Beziehung gesetzt (Kap. 2). Im Rückgriff auf diese konzeptuelle Klärung des Identitätsbegriffs wird ein Modell von Identität als interaktiver und narrativer Selbstverortung herausgearbeitet (Kap. 3) und in seiner religionspädagogischen Anschlussfähigkeit diskutiert (Kap. 4).

¹ Vgl. Ulrich Kropač, Ziele und Aufgaben des Religionsunterrichts im Spiegel kirchlicher Dokumente, in: Georg Hilger / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 297-302.

² Vgl. Rudolf Englert, Glaubensgeschichte und Bildungsprozess. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985; Hans-Jürgen Fraas, Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983; Stefan Gärtner, Identitätsbildung durch Glauben? Zur religiösen Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen, in: RpB 48/2002, 53-67; Norbert Mette, Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung, in: Edmund Arens (Hg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 160-178; ders., Identitätsbildung heute – im Modus des christlichen Glaubens, in: KBl 124 (6/1999) 397-405; Siebren Miedema / Gert Biesta, Instruction or educating for Life? On the aims of religiously-affiliated schools and others, in: International Journal of Education and Religion 4 (1/2003) 81-96; Friedrich Schweitzer, Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?, Weinheim u.a. 1985; Hans-Georg Ziebertz, Wozu religiöses Lernen? Religionsunterricht als Hilfe zur Identitätsbildung, in: Hilger / Leimgruber / Ziebertz 2001 [Ann. 1], 123-135.

³ Vgl. Ludwig Volz, Einleitung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn o.J., 3-12.

⁴ Karl Gabriel / Hans Hobelsberger (Hg.), Jugend, Religion und Modernisierung, Opladen 1994; Friedrich Schweitzer / Rudolf Englert / Ulrich Schwab / Hans-Georg Ziebertz, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh – Freiburg/Br. 2002; Hans-Georg Ziebertz, Gesellschaftliche Herausforderungen der Religionsdidaktik, in: Hilger / Leimgruber / Ziebertz 2001 [Ann. 1], 67-87; Herbert Zwergel, Identität und Sinnstiftung in der (post-)modernen Lebenswelt. Herausforderung an den Religionsunterricht, in: RpB 45/2000, 43-58.

⁵ Friedrich Schweitzer, Entwicklung und Identität, in: NHRPG (2002) 188-193, 189.

1. Identität und Religion

Identität ist seiner Abstammung nach ein soziologisches und psychologisches Konzept, das jedoch sehr schnell Aufmerksamkeit in der Theologie gefunden hat. Im Folgenden wird der Zusammenhang zwischen Identität und Religion skizziert, wie er sich in theologischen, (religions)soziologischen und (religions)psychologischen Studien darstellt. Unter Identität wird dabei im Sinn einer ersten Arbeitsdefinition der individuelle Selbstentwurf eines Menschen verstanden. Ein knappes Fazit beschließt diesen Abschnitt.

1.1 Identität und Religion theologisch

Identität ist kein Begriff, der in der Bibel oder der traditionellen Theologie heimisch wäre. Allerdings lassen sich viele innertheologische Bezüge zur und auf die Identitätsthematik finden.⁶ Die diesbezügliche Diskussion ist vor allem durch zwei Fragenkomplexe geprägt: Welchen Beitrag leistet eine biblisch fundierte Anthropologie zur Identitätsdiskussion? Und: Welchen Beitrag leistet der Glaube zur Identitätsentwicklung?

Mit dem ersten Fragenkomplex ist ein sensibles Thema angesprochen, denn im klassischen philosophischen Diskurs erwächst Identität aus einem Prozess, in dem der Mensch ganz zu sich selbst kommt.⁷ Innerhalb der christlichen Theologie wird der Mensch dagegen stets im Horizont des Heilshandelns Gottes begriffen. Angesichts seiner Geschöpflichkeit ist jegliche Autonomie des Menschen im eigentlichen Sinn Theonomie.⁸ Hinsichtlich der Frage, welche Freiheit dem Menschen innerhalb dieses Verhältnisses zukommt, unterscheidet *Gisbert Greshake* zwei Antwortmöglichkeiten.⁹ Der sog. transzendentaltheologische Ansatz denkt den Menschen als Subjekt der Selbstoffenbarung Gottes. Ruf Gottes und Antwort des Menschen stehen in einem wechselseitigen Verhältnis und bedingen sich gegenseitig. An dieser relativen Autonomie des Menschen entzündet sich die Kritik der zweiten Position, die den Menschen als Adressaten der Selbstoffenbarung begreift. Bei diesem Ansatz kommt dem Ruf Gottes ein objektiver Charakter zu, der unverrückbare Maßstäbe setzt, auf die der Mensch nur reagieren kann. Unabhängig davon, welche der beiden Lesarten man gelten lässt, kommt der Mensch in der christlichen Anthropologie erst ganz zu sich, wenn er sich auf Gott einlässt und sich an dessen Ruf bindet. Die Theologie legt damit einen Identitätsbegriff nahe, der sich selbst am und im Anderen gewahr wird und dort auch realisiert. Identität ereignet sich in der Übereignung an die Instanz, die den Menschen ganz in seine Freiheit entlässt, ist somit immer auch Differenz.¹⁰ Theologisch bestimmt sich Identität als theonom, d.h. als relational bzw. dialogisch.

Der zweite Fragenkomplex wird hauptsächlich innerhalb der Praktischen Theologie diskutiert. Grundtenor ist die Frage, wie ein Glaube, der an Gott und die Gemeinschaft der

⁶ Vgl. *Hans-Günther Heimbrock*, „Religious Identity“: Between home and transgression, in: *International Journal of Education and Religion* 2 (1/2001) 63-78.

⁷ Die aktuelle philosophische Diskussion ist dagegen durch die Dekonstruktion des Identitätsbegriffs – und analoger Konzepte wie etwa dem des Subjekts – gekennzeichnet (vgl. *Peter Zima*, *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Göttingen 2000).

⁸ *Ernst Haag*, *Anthropologie. B. Als Thema der Theologie. I.* In der Exegese, in: *LThK³ I* (1993) 725f.

⁹ *Gisbert Greshake*, *Anthropologie. B. Als Thema der Theologie. II. Systematisch-theologisch*, in: *LThK³ I* (1993) 726-731, 726-729.

¹⁰ Vgl. *Henning Luther*, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 62-182.

Gläubigen rückgebunden ist, die Entwicklung des Menschen zu einer eigenverantwortlichen Persönlichkeit stützen und befördern kann. Die größte Aufmerksamkeit innerhalb dieser Diskussion hat wohl das Identitätskonzept *Erik H. Eriksons* gefunden.¹¹ Als globales Konzept menschlicher Entwicklung bietet es sich sowohl an, um die religiöse Selbstfindung entlang des Lebenslaufs nachzuvollziehen¹², als auch, um religiöse Identität als spezifische Entwicklungsaufgabe des Jugendalters auszuarbeiten¹³. Inhaltlich können beide Ansätze auf ein großes Spektrum an Beiträgen des Glaubens zur Identitätsentwicklung zurückgreifen. So korrespondiert das Gefühl, von Gott unbedingt angenommen zu sein, mit dem Urvertrauen, das zu Beginn des Lebens aufgebaut werden muss; die Erfahrung echter Versöhnung ermöglicht im Kleinkindalter einen Aufbau einer Autonomie, die sich selbst nicht absolut setzt; die Figur Gottes als liebender Vater etabliert einen Zugang zur Initiativkraft im Spielalter, die Machbarkeit mit Liebe kombiniert; im Schöpfergott stellt der Glaube dem Schulkind ein Bild vor Augen, bei dem Leistung in den Zusammenhang der Schöpfung eingebunden ist; in der Person Jesu Christi finden Jugendliche ein Vorbild, bei dem Ich-Stärke aus der Perspektive der Solidarität heraus erwächst; usw.¹⁴ Gemeinsam ist diesen Bezügen zu *Erikson*, dass sie sein Modell rezipieren und mit hermeneutisch-systematischen Mitteln in den eigenen Diskurs einfügen.

Neben dem Modell *Eriksons* werden in jüngster Zeit verstärkt plurale und dialogische Ansätze der Identitätsdiskussion rezipiert.¹⁵ Sie reagieren auf die Erfahrung religiöser Vielfalt im Alltag und deren Konsequenzen für die Identitätskonstruktion. An die Stelle einer zentrierten und potenziell stabilen Identität tritt in diesen Ansätzen der Gedanke eines dynamischen Gewebes verschiedener Ich-Positionen, das sich in Abhängigkeit von der konkreten Lebenslage immer wieder neu konfiguriert (vgl. Kap. 2.1.2). Der inhaltliche Beitrag des christlichen Glaubens zur Identitätsentwicklung bleibt durch die Rezeption derartiger Modelle – soweit gegenwärtig absehbar – unberührt, weil sie sich in erster Linie in der Art und Weise, wie religiöse Überzeugungen in der Erziehung zur Sprache gebracht werden, niederschlagen.¹⁶

Einen eigenständigen Beitrag zum Zusammenhang von Religion und Identität trägt die theologische Genderforschung bei, die sich auf die Wirkungen des christlichen Symbol-

¹¹ *Joachim Kunstmann*, Religionspädagogik, Tübingen 2004, 70-72; *Godwin Lämmermann / Elisabeth Naurath / Uta Pohl-Patalong*, Arbeitsbuch Religionspädagogik, Gütersloh 2005, 75f.; *Elisabeth Reil*, Schülerinnen und Schüler im RU, in: Fritz Weidmann (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth 1997, 100-128, 115-121; *Ziebertz* 2001 [Anm. 2], 124-127.

¹² Vgl. *Wolfgang Esser*, Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung, München 1991.

¹³ Vgl. *Bernhard Grom*, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf 2000.

¹⁴ Vgl. *Jürgen Werbeck*, Glaube im Kontext. Prologomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich u.a. 1983, 179-520.

¹⁵ Vgl. *Hans Alma / Hetty Zock*, I and Me. The Spiritual Dimension of Identity Formation, in: International Journal of Education and Religion 3 (1/2002) 1-15; *Heimbrock* 2001 [Anm. 6]; *Hubertus Hermans*, Conceptions of Self and Identity: Towards a Dialogical View, in: International Journal of Education and Religion 2 (1/2001) 41-62; *Paul Vermeer / Johannes van der Ven*, Religious identity formation: An educational approach, in: International Journal of Education and Religion 2 (2/2001) 107-125; *Ziebertz* 2001 [Anm. 2], 127-132; *ders.*, Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart u.a. 1999, 70-87.

¹⁶ Vgl. *Ziebertz* 2001 [Anm. 2], 132-135.

systems auf die Biografie von Frauen konzentriert.¹⁷ Die verschiedenen Untersuchungen konvergieren im Nachweis der Kategorie 'Geschlecht' als eines wirksamen Faktors im Beziehungsgefüge von Religion und Identität: Die starke Androzentriz zentraler religiöser Symbole steht weiblicher Identitätsarbeit vielfach im Wege. Es spielt also eine Rolle, ob Identitätsarbeit von einer Frau oder einem Mann geleistet wird. Identität ist kein geschlechtsloses Konzept.

1.2 Identität und Religion (religions)soziologisch

Aus soziologischer Perspektive entfaltet die formale Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft bei jungen Menschen kaum noch identitätsstiftende Kraft. Prägt Kirchenzugehörigkeit noch das Selbstkonzept älterer Menschen, spielt sie für die Selbstentwürfe von Jugendlichen praktisch keine Rolle mehr.¹⁸ Diese Beobachtung ist in einen Prozess der Auflösung konfessioneller Milieus eingebettet. Mit ihnen schwindet der sinnstiftende Rahmen für religiöse Inhalte und Praktiken. Eine Ausnahme von dieser allgemeinen Beobachtung bilden Angehörige religiöser Minderheiten. Viele Moslems und Juden, die in Deutschland im Alltagsbewusstsein als Fremde wahrgenommen werden, finden in den Traditionen ihrer Religion und im Leben ihrer religiösen Gemeinschaften einen äußeren Rahmen für ihren individuellen Selbstentwurf. Allerdings suchen sich auch hier vor allem junge Menschen eine Lebensperspektive außerhalb dieser institutionalisierten Religiosität.¹⁹ Es bleibt also festzuhalten, dass die Bedeutung der Religionszugehörigkeit für die Identitätsentwürfe in einer modernen Gesellschaft schwindet.

Allerdings ist der Bedeutungsverlust institutionell gestützter Religiosität nicht mit einer Erosion des Religiösen gleichzusetzen.²⁰ An die Stelle konfessioneller Milieus ist ein Feld vielfältiger religiöser Angebote getreten. Diese religiöse Pluralisierung korrespondiert mit einer veränderten Bedeutung von Religion für die Identitätsbildung in einer modernen Gesellschaft. Religion ist dann relevant, wenn sie in der eigenen Biografie oder der sozialen Bezugsgruppe einen nachvollziehbaren Beitrag leistet.²¹ So nehmen nach wie vor viele Menschen an den kirchlichen Sakramenten teil, die einen Übergang im Lebenslauf markieren. Sie tun dies in der Regel wegen der persönlichen Bedeutung,

¹⁷ Birgit Hoyer, *Lebensbilder kinderloser Frauen als fruchtbare Dialogräume für Pastoral und Pastoraltheologie*, Münster 1999; Angela Kaupp, *Religiöse Identität in der Postadoleszenz. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen*, Ostfildern 2005; Ursula Silber, *Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte*, Würzburg 1996; Regina Sommer, *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Stuttgart 1998.

¹⁸ Vgl. Michael Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt/M. 1998.

¹⁹ Vgl. Fred-Ole Sandt, *Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen*, Münster u.a. 1996.

²⁰ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg/Br. 1993; Ziebertz 1999 [Anm 15]; ders. (Hg.), *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“*, Münster 2004.

²¹ Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996; Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Gütersloh – Freiburg/Br. 2003, 235-262.

die dieser rituelle Rahmen für sie entfaltet.²² Inneres Kennzeichen dieses veränderten Zugriffs auf religiöse Sinnangebote ist die Betonung individueller Autonomie auch in religiösen Angelegenheiten.²³ Äußerer Ausdruck ist die Vielfalt religiöser Selbstentwürfe, die sich oftmals als Patchwork verschiedenster religiöser Traditionen erweisen.²⁴ Religiosität bleibt somit in einer modernen Gesellschaft relevant für die Identitätsbildung. Ihre Bedeutung erschließt sich jedoch nicht mehr über ihre institutionelle Gestalt, sondern über ihre Plausibilität im Leben der bzw. des Einzelnen.

Dieser religiöse Formwechsel wirkt sich auf die Rolle des religiösen Umfelds für individuelle Selbstentwürfe aus. Individualisierte Religiosität bleibt in das kulturelle Umfeld verwoben, nimmt dieses aber vor allem als Angebot wahr. Auf makrosoziologischer Ebene zeigt sich dieser Zusammenhang darin, dass die herkömmlichen Religionen nach wie vor das dominante Reservoir an Sinnangeboten und Symboliken zur Bewältigung des täglichen Lebens zur Verfügung stellen.²⁵ Ohne diese Ressource fehlten den Menschen signifikante Erzählungen und Symbole, in denen sie ihre Identitätsarbeit ausdrücken könnten. Auf mikrosoziologischer Ebene zeigt sich besagter Formwechsel in der Rolle kleiner sozialer Netzwerke mit hoher Verbindlichkeit. Neben dem Aufblühen charismatischer Kirchen bilden sich innerhalb der beiden etablierten Kirchen verstärkt Familienkreise, Bibelkreise oder neue Jugendverbände, in denen die Menschen nach dem Sinn der christlichen Botschaft fragen und nach Wegen suchen, sie im eigenen Leben umzusetzen.²⁶ Ihnen ist gemeinsam, dass sie in ihrer Mitgliederstruktur überschaubar sind und somit der bzw. dem Einzelnen ein personales Netzwerk als Stütze der eigenen religiösen Orientierung bieten. Durch den hohen Verpflichtungscharakter ihrer Mitglieder gewinnen diese Gruppen an Glaubwürdigkeit.

1.3 Identität und Religion (religions)psychologisch

Ungeachtet der relativ langen Geschichte gegenseitiger Ablehnung zwischen Theologie und Psychologie²⁷ gilt Religion innerhalb der Psychologie als eine mögliche Ressource gelingender Identitätsbildung. Religiosität wirkt sich normalerweise positiv auf das Selbstwertgefühl eines Menschen und dessen Bedeutungszuschreibung an das eigene Leben aus.²⁸ Allerdings schwankt sowohl der Grad an Signifikanz als auch die Stärke

²² Vgl. *Georg Ritzer*, Taufmotive: Zwischen Initiation und Konvention. Empirische Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiosität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation, Graz 2001; *Ziebertz / Kalbheim / Riegel* 2003 [Ann. 21], 158-198.

²³ Ebd., 381-413.

²⁴ *Alfred Dubach / Roland Campiche*, Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich 1993; *Karl Gabriel*, Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne, in: *Werner Tzschentsch / Hans-Georg Ziebertz* (Hg.), Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996, 47-64; *Carsten Wippermann*, Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998; *Ziebertz / Kalbheim / Riegel* 2003 [Ann. 21], 381-413.

²⁵ Vgl. *Heinz Döring*, Synkretismus oder kreative Integration?, in: *Günter Riße u.a.* (Hg.), Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 433-445.

²⁶ Vgl. *Fritz Daiber*, Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: *Gabriel* 1996 [Ann. 21], 86-100.

²⁷ Vgl. *Anton Bucher*, Religionspädagogik und Psychologie, in: *Hans-Georg Ziebertz / Werner Simon* (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 119-136, 119f.

²⁸ *Benjamin Beit-Hallahmi / Michael Argyle*, The Psychology of religious behaviour, belief and experience, London 1997, 163.187-189; *Bernhard Grom*, Religiosität und das Streben nach positivem

des Zusammenhangs stark zwischen den einzelnen Untersuchungen. Mit Blick auf das Selbstwertgefühl gibt *Bernhard Grom* zu bedenken, dass es in der Regel aus Generalisierungen von wenigen Selbstbewertungen in Einzelbereichen entsteht. Religiosität ersetzt also eine Arbeit am Selbstkonzept nicht.²⁹ Ähnliches gilt für das Gefühl, ein sinnvolles Leben zu führen. Religion ist eine klassische Quelle für Sinnangebote, allerdings gibt es auch Sinnquellen, die keinen religiösen Bezug aufweisen, und es lassen sich auch Formen von Religiosität finden, die nicht in eine Bedeutungszuschreibung an das eigene Leben münden. Nach einer explorativen Studie *Peter Halamas* bedarf es für die Sinngebung des eigenen Lebens aus religiösen Quellen heraus einer intrinsischen Motivation für die eigene Religiosität, einer hohen Übereinstimmung mit den grundlegenden Überzeugungen der betreffenden Religionsgemeinschaft und der Bereitschaft, die Werte dieser Gemeinschaft im eigenen Leben umzusetzen.³⁰ Überhaupt erweist sich *Gordon W. Allports* Unterscheidung zwischen einer extrinsischen und einer intrinsischen Religiosität als fruchtbar für einschlägige Untersuchungen. Sie legen es nahe, dass Menschen mit einer extrinsischen Religiosität eher Vorurteile, Dogmatismus, autoritäre Persönlichkeitszüge und eine externe Kontrolle zeigen, während Menschen mit einer intrinsischen Religiosität sich eher als sozial interessiert, verantwortungsbewusst, leistungsorientiert und selbstdiszipliniert erweisen.³¹

Unterstützung finden diese Ergebnisse durch Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen individueller Religiosität und dem Identitätsstatus einer Person.³² Demnach beten Jugendliche mit einer erarbeiteten Identität überdurchschnittlich oft, zeigen einen entschiedenen Glauben und bekennen sehr häufig, eine religiöse Erfahrung mit einem transzendenten Wesen gemacht zu haben. Auch Jugendliche mit einer übernommenen Identität beten überdurchschnittlich oft, greifen aber hauptsächlich auf tradierte Gebete zurück. Sie hegen kaum einen Zweifel an der Existenz Gottes. Jugendliche, die sich in einer Identitätsdiffusion befinden, beten kaum, bezweifeln die Existenz Gottes überdurchschnittlich und stellen die relativ größte Gruppe derer, die noch keine Transzendenz-Erfahrung gemacht haben. Bei Jugendlichen im Identitätsmoratorium finden sich noch viele offene Fragen in ihrem Glauben an die Existenz Gottes. Fasst man diese Befunde zusammen, ist eine lebendige Religiosität vor allem bei Jugendlichen anzutreffen, die bereits einen für sie gültigen Identitätsentwurf gefunden haben. Dieser Schluss wird

Selbstwertgefühl, in: Gunther Klosinski (Hg.), Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung, Bern u.a. 1994, 102-110; *Eva Nanitsova / Julia Haramova*, Relationships as sources of forming self in the religious groups, in: Archiv für Religionspsychologie 24 (2003) 202-217.

²⁹ *Grom* 1994 [Anm. 28], 108.

³⁰ *Peter Halama*, On the relationship between religiosity and life meaningfulness, in: Archiv für Religionspsychologie 24 (2003) 218-233.

³¹ *Beit-Hallahmi / Michael Argyle* 1997 [Anm 28], 173-175; *Ernst Plum*, Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht, in: Edgar Schmitz (Hg.), Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes, Göttingen 1992, 25-64, 39.

³² *Dominic Verhoeven / Dirk Hutsebaut*, Identity Status and Religiosity. A Research among Flemish University Students, in: JET 8 (1/1995) 46-64. Beide Autoren beziehen sich auf die Typologie *James Marcias*, der zwischen vier Zuständen unterscheidet: Erarbeitete Identität, Identitätsmoratorium, Identitätsdiffusion, und übernommene Identität (*ders.*, Identity in Adolescence, in: Joseph Adelson (Hg.), Handbook of Adolescent Psychology, New York 1980, 159-187).

von einer Folgeuntersuchung gestützt, in der *Dirk Hutsebaut* die vier Identitätstypen mit vier kognitiven religiösen Stilen verglichen hat.³³ Wiederum zeigen Jugendliche mit einer erarbeiteten oder einer übernommenen Identität ein religiöses Profil, Jugendliche im Identitätsmoratorium oder in der Identitätsdiffusion sind dagegen skeptisch bis kritisch religiösen Angeboten gegenüber.

Eng mit der Unterscheidung verschiedener Identitätszustände ist die eher alltagspsychologische Annahme verbunden, Jugendliche im Status der Identitätsdiffusion würden sich vermehrt fundamentalistischen Gruppen und Jugendreligionen sowie okkulten Sekten anschließen. In diesen religiösen Gruppen würden sie die fehlende Ich-Identität mit der symbiotischen Anlehnung an einen Guru kompensieren und die Unübersichtlichkeit des religiösen Pluralismus durch ein holzschnittartiges Gut-Böse-Raster bewältigen.³⁴ Einschlägige empirische Untersuchungen vor allem zum Jugendokkultismus kommen jedoch zu dem Ergebnis, dass die Teilnahme Jugendlicher an spiritistischen Sitzungen eher experimentellen Charakter hat und die dominierenden Motive der Teilnahme Neugier und die Suche besonderer Reize sind.³⁵

1.4 Religion und Identität: ein erstes Fazit

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich Religion und Identität gegenseitig beeinflussen können. Religion stellt in ihren Erzählungen und Symbolen nach wie vor eine mögliche Ressource individueller Identitätsarbeit dar, wie sich auch der Status des aktuellen Selbstentwurfs auf die religiöse Orientierung auswirken kann. Allerdings unterliegt dieses Beziehungsgefüge den Rahmenbedingungen der Moderne. Religion ist kein notwendiger Bezugspunkt für Identität mehr, weil in einer strukturell differenzierten Gesellschaft Religion nur ein Lebensbereich neben anderen ist. Identität selbst erweist sich dabei als relationales und dynamisches Phänomen. In keiner der drei wissenschaftlichen Disziplinen wurde Identität im Sinne eines absolut autonomen Egos verstanden, das unabhängig von seiner Umwelt sich selbst verwirklicht. Identität war stets auf ein Gegenüber verwiesen, das Gott, Mitmensch oder Kultur genannt werden konnte. Auch beruhen die obigen Überlegungen auf der Einsicht, dass Identität kein stabiler Zustand ist: Die einzelnen Identitätszustände blieben in gewisser Weise fragmentarisch und kontextuell verwoben. Offen bleibt jedoch die Frage, welches Verständnis von Identität einer modernen Gesellschaft angemessen ist. Hier liegt noch konzeptueller Klärungsbedarf.

³³ *Dirk Hutsebaut*, Identity Statures, Ego-Integration, God Representation and Religious Cognitive Styles, in: JET 10 (1/1997) 39-54; vgl. *Claudia Appel / Dirk Husebaut*, Einstellungen zu Religion – Vorschläge für die Anwendung der Post-Critical-Belief-Skala im deutschen Sprachraum, in: Archiv für Religionspsychologie 24 (2003) 97-120.

³⁴ *Bucher* 1995 [Anm. 27], 131.

³⁵ *Werner Helsper*, Okkultismus: Die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur, Opladen 1992; *Johannes Mischo*, Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz. 1991; *Heinz Streib*, Jugendokkultismus. Überblick über die Ergebnisse empirischer Forschung, in: *Werner Ritter / Heinz Streib* (Hg.), *Okkulte Faszination. Symbole des Bösen und Perspektiven der Entzauberung. Theologische, religionssoziologische und religionspädagogische Annäherungen*, Neukirchen-Vluyn 1997, 15-24.

2. Der Diskurs der Identität

Der Diskurs der Identität ist ein Phänomen der Moderne, denn in einer Gesellschaft ohne überwältigende „Metaerzählung“ (Jean-François Lyotard) ist die Frage ‚Wer bin ich?‘ ohne eindeutige Antwort. Identität „ist niemals zum Problem ‚geworden‘, sie konnte überhaupt nur als Problem existieren, sie war von Geburt an ein ‚Problem‘“³⁶. Im Folgenden wird unterschieden, ob Identität vor allem als Produkt oder als Prozess aufgefasst wird. Diese grobe Unterscheidung führt zu zwei klassischen Positionen des Identitätsdiskurses, die beide in den letzten Jahren nochmals vor dem Hintergrund der Pluralität der Moderne hinterfragt wurden.

2.1 Identität als Produkt

Eine typische Position im Diskurs der Identität ist die Auffassung, Identität resultiere aus einem Personkern, der im Lauf des Lebens entfaltet wird. Das Individuum gilt als autonomes Subjekt, das mit Vernunft, Bewusstsein und Handlungsvermögen begabt ist. Diese Anlagen befähigen das Individuum, eine in sich zentrierte Identität aufzubauen, die in ihren wesentlichen Zügen durch das weitere Leben trägt.

2.1.1 Identität als zentrierter Selbstentwurf

Erik H. Eriksons Modell menschlicher Entwicklung verkörpert diese Auffassung in charakteristischer Weise.³⁷ Gemäß der psychoanalytischen Tradition begreift er Identität als eine aktive Syntheseleistung des Individuums. Eine gesunde Persönlichkeit meistert ihre Umwelt aktiv, zeigt dabei eine gewisse Einheitlichkeit und ist imstande, die Welt und sich selbst richtig zu erkennen.³⁸ Es gelingt ihr, die täglichen Selbst-Erfahrungen in den vorliegenden Bestand an Erfahrungen zu integrieren, ohne das Gefühl von Kontinuität und Konsistenz zu verlieren. Identität entwickelt sich nach Erikson somit im Spannungsfeld psychischer und sozialer Kontexte.

*„Das bewusste Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen.“*³⁹

Besagtes Gefühl bildet sich im Durchlauf biografisch definierter Entwicklungsphasen. Gemäß dem „epigenetischen Prinzip“, demnach „alles, was wächst, einen Grundplan hat, dem die einzelnen Teile folgen“⁴⁰, gliedert sich die menschliche Entwicklung in Eriksons Modell in acht Stufen. Jede dieser Stufen ist durch einen typischen Konflikt gekennzeichnet, der vom Individuum gelöst werden muss. Dabei hängen die acht Entwicklungsstufen in zweifacher Weise miteinander zusammen. Zum einen ist „jedes [...] Problem der gesunden Persönlichkeit *systematisch mit allen anderen verbunden*“⁴¹: Die Lösung eines epochentypischen Konflikts hängt auch davon ab, wie die typischen Konflikte im Vorfeld gelöst wurden. Zum anderen existiert „jedes Problem in irgendeiner

³⁶ Zygmunt Baumann nach Heiner Keupp u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999, 27.

³⁷ Erik Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/M. 41977.

³⁸ Ebd., 57.

³⁹ Ebd., 18.

⁴⁰ Ebd. 51.

⁴¹ Ebd. 59.

Form schon [...], bevor es normalerweise in seine entscheidende, kritische Zeit eintritt.“⁴² Für Erikson sind alle Entwicklungsaufgaben zu jeder Zeit präsent, wobei auf jeder Stufe der Entwicklung die Bearbeitung der typischen Aufgabe die Bearbeitung der anderen deutlich überlagert. Somit lassen sich im Säuglings- und Kleinkindalter Frühformen von Identität beobachten, die durch die Bearbeitung des entwicklungstypischen Konflikts beeinflusst werden, ohne dass sie im Vordergrund der Auseinandersetzung stehen.

Identität ist also nicht nur ein Thema des Jugendalters, sondern auf allen Stufen menschlicher Entwicklung präsent. Es stellt jedoch in der Adoleszenz das beherrschende Thema dar. Hier münden die Erfahrungen mit den vorangegangenen Hauptkrisen in die „Überzeugung [...], dass man auf eine erreichbare Zukunft zuschreitet, dass man sich zu einer bestimmten Persönlichkeit innerhalb einer nunmehr verstandenen sozialen Wirklichkeit entwickelt.“⁴³ Die Herausforderung des Jugendalters liegt darin, ein Selbstbild zu entwickeln, auf dessen Basis die eigene Zukunft selbstsicher gestaltet werden kann. Es wird in der Auseinandersetzung mit den für den Identitätskonflikt typischen Polen der Identität und Identitätsdiffusion entwickelt. Der Pol der Identität ist dabei durch das Gefühl gekennzeichnet, die Erfahrungen mit sich selbst in einen in sich stimmigen Zusammenhang gebracht zu haben, wobei die Kontinuität zu den bisherigen Selbsterfahrungen gewahrt bleibt und das auch von der Umwelt so gesehen wird. Identität steht also für eine zentrierte Selbsterfahrung, in der die verschiedenen Facetten harmonisch aufeinander bezogen sind. Der Gegenpol der Identitätsdiffusion repräsentiert in der Folge das Gefühl, keinen hermetischen Punkt zu finden, von dem aus die Erfahrungen mit sich selbst in schlüssiger Weise gedeutet werden können. Eine zukunftssträchtige Lösung des Konflikts zwischen Identität und Identitätsdiffusion ist dann gefunden, wenn ein relatives Gleichgewicht zwischen beiden Polen erreicht ist. Nach Erikson ist dieses Gleichgewicht dann erreicht, wenn die bzw. der Einzelne ein zentriertes Ich entwickelt hat, das im Bewusstsein potenzieller Identitätsdiffusion nicht starr ist, sondern flexibel auf neue Herausforderungen reagieren kann, ohne dabei die Ansprüche an Kontinuität und Konsistenz zu verletzen.

2.1.2 Identität als Gewebe pluraler Ich-Positionen

Das Konzept eines zentrierten bzw. ausbalancierten Personkerns, wie es von Erikson in charakteristischer Weise formuliert wird, wurde in den letzten Jahrzehnten einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Ausgehend von den divergenten Erfahrungen innerhalb einer strukturell differenzierten Gesellschaft wurde angefragt, ob es überhaupt noch möglich sei, diesen Plural an Selbst-Erfahrungen zu einem zentrierten Personkern zu verschmelzen.⁴⁴ Im Verlauf dieser Diskussion wurde die Vorstellung einer ausbalancier-

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. 107.

⁴⁴ Lothar Krappmann, Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht, in: Heiner Keupp / Renate Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute, Frankfurt/M. 1998, 66-92; Florian Strauss / Renate Höfer, Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit, in: ebd., 270-307.

ten Identität durch das Konzept einer Identität als plurales Gewebe verschiedener Ich-Positionen ersetzt.⁴⁵

Charakteristische Vertreter dieser Position sind *Hubertus Hermans* und *Harry Kempen*.⁴⁶ Den Ausgangspunkt ihres Modells eines dialogischen Selbst nehmen sie bei *Mikhail Bakhtins* Konzept der „polyphonic novel“⁴⁷. In der polyphonen Erzählung treten verschiedene Akteure auf, die alle ihre eigene Perspektive, Interessen und Strategien in die Geschichte einbringen. Eine polyphone Erzählung ist somit eine Komposition unterschiedlicher Standpunkte und Blickwinkel, bei der es keinen zentralen und allwissenden Autor mehr gibt. Ihre Erzählinhalte lassen sich nur in ihrem Verhältnis zueinander erschließen. Ihren besonderen Wert für den Ansatz *Hermans'* und *Kempens* erhält die polyphone Erzählung, weil sie es erlaubt, intrapsychische Prozesse als Dialoge autonomer Personen darzustellen. Im Rückgriff auf *William James'* klassische Unterscheidung zwischen „I“ und „Me“ begreifen sie das Ich als Autor und das Selbstbild als Akteur einer Autobiografie.⁴⁸ Demnach verfasst das I eine Geschichte über sich selbst, in der das Me die Hauptrolle spielt. Polyphon gewendet besteht diese Autobiografie jedoch aus verschiedenen Akteuren – nämlich einzelnen Mes – mit jeweils individuellen und relativ autonomen Blickwinkeln und Standpunkten – nämlich verschiedenen Is.

*„In the polyphonic translation of the self there is not an overarching I organizing the constituents of the Me. Instead [...] it leads to the supposition of a decentralized multiplicity of I positions that function like relatively independent authors, telling their stories about their respective Me's actors.“*⁴⁹

Identität im Modell des dialogischen Selbst besteht somit aus verschiedenen Ich-Positionen, die jeweils ein relativ autonomes Handlungszentrum innerhalb des Identitätsgewebes bilden. Jede dieser Ich-Positionen hat eine eigene Geschichte und verfolgt ihre eigenen Interessen und Strategien. Untereinander können die verschiedenen Ich-Positionen in Beziehung treten.

*„Moreover [...] the different authors, localized at different positions in the imaginal landscape, may enter into dialogical relationships with one another, agreeing or disagreeing with each other.“*⁵⁰

Hermans und *Kempen* denken das dialogische Selbst also dynamisch, aber nicht harmonisch.⁵¹ Angestoßen durch eine konkrete Situation werden verschiedenen Ich-Positionen aktiviert. Sie treten in einen Dialog, wobei jede Ich-Position bemüht ist, den eigenen Blickwinkel durchzusetzen. Inwieweit ihr das gelingt, hängt davon ab, welches Gewicht ihr im Verhältnis zu den anderen Ich-Positionen in Abhängigkeit von der konkreten Situation zukommt, und den Allianzen, die sie mit anderen Ich-Positionen einzugehen vermag. Im Dialog verändert sich somit die Konstellation des Selbst. Ehedem dominante Ich-Positionen können im Dialog ihre Bedeutung verlieren, andere sich in den Vordergrund schieben.

⁴⁵ *Helga Bilden*, Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste. Zur Pluralität in Individuum und Gesellschaft, in: Keupp / Höfer 1998 [Anm. 44], 227-249; Keupp u.a. 1999 [Anm. 36].

⁴⁶ *Hubertus Hermans / Harry Kempen*, The Dialogical Self. Meaning as Movement, San Diego 1993.

⁴⁷ Ebd. 39-44.

⁴⁸ Ebd. 44-47.

⁴⁹ Ebd. 47.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd. 72-88.

„The activity of dialogue may reorganize the self and create a high degree of discontinuity over time.“⁵²

Für die Kohärenz im dialogischen Selbst zeichnet nach *Hermans* und *Kempen* ein sog. „Self“ verantwortlich.⁵³ Innerhalb des dialogischen Selbst wirkt das Bemühen der einzelnen Ich-Positionen, ihre Autonomie zu wahren, wie die Zentrifugalkraft auf einen rotierenden Körper. In ihren empirischen Studien stellten *Hermans* und *Kempen* jedoch fest, dass sich im Dialog verschiedener Ich-Positionen mit der Zeit eine Art Metaposition einstellt, die die Beziehung der Dialogpartner in den Blick nimmt. Aus dieser Position heraus ist es möglich, die Standpunkte der kommunizierenden Ich-Positionen gegeneinander abzuwägen und eine gemeinsame Haltung zu formulieren. Die Metaposition ist eine „synthesizing activity“⁵⁴. Die Autoren nennen diese Metaposition „Self“ und begreifen sie als Ich-Position mit der Fähigkeit, andere Ich-Positionen miteinander in Beziehung zu setzen. Um im Bild zu bleiben fungiert das Self als Zentripetalkraft innerhalb des dialogischen Selbst und setzt einen Gegenpol zu den Autonomiebestrebungen der anderen Ich-Positionen. Allerdings reicht die integrierende Kraft dieses Self nach *Hermans* und *Kempen* nicht aus, eine dauerhafte stabile Einheit innerhalb des dialogischen Selbst herzustellen. Unter Umständen ist es sogar möglich, dass das Self von einer anderen Ich-Position dominiert wird, sodass sich Letztere in der Interaktion durchsetzt.

„In sum, the Self represents a metaposition that is actively oriented to synthesize the self as a whole. In this process, the different characters never give up their relative autonomy and, therefore, resist any final unification.“⁵⁵

An die Stelle *Eriksons* zentrierter und potenziell stabiler Identität tritt in diesem Ansatz der Gedanke eines dynamischen Gewebes verschiedener Ich-Positionen, das sich in Abhängigkeit von der konkreten Lebenslage immer wieder neu konfiguriert.

2.2 Identität als Prozess

Neben der Auffassung, Identität wurde im geistbegabten Subjekt, findet sich im Diskurs der Identität auch die Auffassung, Identität verdanke sich sozialer Interaktion. Im Umgang mit seinen Mitmenschen bekomme das Individuum Auskunft darüber, wer es eigentlich sei. Identität ereignet sich nach dieser Auffassung im Zusammenleben der Menschen.

2.2.1 Identität als symbolische Interaktion

Ein klassischer Vertreter dieses Ansatzes ist *George Herbert Mead*, nach dem Identität in symbolischer Interaktion gründet.⁵⁶ Individuen kommunizieren mittels ‘signifikanter Symbole’, d.h. Gesten, Worten oder Zeichen, denen von den Interagierenden eine analoge Bedeutung zugeschrieben wird.⁵⁷ In der Auseinandersetzung mit Anderen erhält das Individuum durch derartige Symbole ein vielfältiges Feedback. Die Menschen sei-

⁵² Ebd. 87.

⁵³ Ebd. 88-100.

⁵⁴ Ebd. 92.

⁵⁵ Ebd. 95.

⁵⁶ *George Mead*, *Mind Self and Society*. From the standpoint of a social behaviourist, Chicago 1947.

⁵⁷ Ebd. 68-75.

nes Umfelds teilen ihm mit, wie sie es erleben, welche Erwartungen sie an es stellen und welche Rollen es einnehmen soll. In diesem persönlichen Feedback erfährt die bzw. der Einzelne, wie sie oder er auf Andere wirkt und welche Bedeutungen sein Umfeld ihr bzw. ihm zuschreibt. Diese soziale Erfahrung ist nach *Mead* unabdingbar für den Aufbau einer persönlichen Identität.

*„We cannot realize ourselves except in so far as we can recognize the other in his relation to us. It is as he takes the activity of the other that the individual is able to realize himself as a self. [...] When a self does appear it always involves an experience of another; there could not be an experience of a self simply by itself.“*⁵⁸

In der symbolischen Interaktion entsteht ein Selbstbild, das *Mead* das „Me“ nennt. Diesem Me steht nach *Mead* ein „I“ gegenüber. Das Individuum reagiert nicht nur auf seine Umwelt, sondern verortet sich aktiv in ihr. Es nutzt den Gestaltungsspielraum, den ihm die Erwartungen und Rollenzuschreibungen seiner Interaktionspartner eröffnen. In dieser individuellen Selbstbestimmung äußert sich das I. Es ist nach *Mead* pure Aktivität, derer man nicht habhaft werden kann. Es artikuliert sich als unmittelbare Äußerung in einer Situation und wird mittels Selbstreflexion bzw. sozialen Feedbacks in das Selbstbild integriert. Insofern das I immer nur rekonstruktiv als Me erfahren wird, ist es nicht kontrollierbar. Das I ist eine vorbewusste Aktivität. Sie ist für den kulturellen Fortschritt verantwortlich, denn in dieser Aktivität gründen die kleinen Veränderungen, die das Individuum in der Übernahme der Erwartungen und Rollen aus seiner Umwelt vollzieht. Signifikante Symbole werden auf diese Weise nicht nur reproduziert, sondern fortgeschrieben.

Identität entsteht im symbolisch-interaktiven Ansatz somit im Zusammenspiel von I und Me.⁵⁹ Dem I kommt in diesem Zusammenspiel die Funktion des Impulses zu, der eine Interaktion antreibt und ausrichtet. Das Me steht dagegen für die Formvariable, die den individuellen Ausdruck sozial verstehbar macht. Normalerweise liegen beide Momente von Identität im Widerstreit. Das Me kontrolliert das I und das I treibt das Me vorwärts. In bestimmten intensiven Momenten fusionieren I und Me aber auch, sodass sich beide Facetten von Identität gegenseitig verstärken. In diesen Momenten fühlt sich der Mensch besonders lebendig, ruht in sich selbst und ist mit sich selbst im Reinen.⁶⁰ Für *Mead* sind etwa religiöse Erfahrungen ein klassisches Feld dieser Fusion von I und Me. Zusammenfassend sind I und Me für *Mead* also die beiden Facetten, in deren Beziehungsgefüge sich die bzw. der Einzelne als einzigartig und individuell erfährt. Beider Facetten wird sich das Individuum erst in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und mit den Mitteln dieser Umwelt gewahr. Dieser soziale Prozess ist für *Mead* primär, Identität ist stets aus ihm abgeleitet.

*„Mead's endeavour is to show that mind and the self are without residue social emergents.“*⁶¹

⁵⁸ Ebd. 194f.

⁵⁹ Ebd. 209-222.

⁶⁰ Ebd. 273-281.

⁶¹ *Chris Morris*, Introduction, in: *Mead* 1947 [Anm. 56], IX-XXXV, XIV.

2.2.2 Identität als narrative Selbstvergewisserung

Der Ansatz einer Identitätskonstruktion über signifikante Symbole wird in einer modernen Gesellschaft durch die Pluralität an Bedeutungszuschreibungen zugespitzt. Das Zusammenspiel von I und Me ereignet sich in einem Umfeld, in dem signifikante Symbole ihre relative Eindeutigkeit verloren haben. Angesichts der Vielfalt an Sinnpotenzialen, die mit bestimmten Worten, Gesten oder Zeichen verbunden werden, erschließt sich ihre jeweils aktuelle Bedeutung aus ihren Bezügen zum Kontext. Identitätskonstruktion erfolgt somit in der Einschreibung situativ schlüssiger signifikanter Symbole in den neuen Kontext der eigenen Lebensgeschichte.⁶²

Ein exemplarischer Vertreter dieser Position ist *Paul Ricoeur*, der die Konstruktion personaler Kohärenz und Kontinuität als narrative Selbstvergewisserung begreift.⁶³ Für *Ricoeur* steht die bzw. der Einzelne vor der Herausforderung, in der Vielfalt alltäglicher Ereignisse die Treue zu sich selbst zu erhalten und zu kommunizieren. Das kann auf der einen Seite dadurch geschehen, dass man als die bzw. der Selbe erkennbar ist, als die bzw. der man durch das Umfeld erinnert wird.⁶⁴ Diese Seinsweise der „Idem-Identität“ ist jedoch nur in relativ stabilen und überschaubaren Lebenslagen möglich. Ereignen sich bedeutsame Veränderungen im eigenen Leben oder im Umfeld, gilt es, die Selbstheit der eigenen Identität im Wandel zu entwickeln.⁶⁵ Das geschieht mittels der (auto)biografischen Narration.⁶⁶ In einer Erzählung wird der Heterogenität täglicher Ereignisse ein roter Faden eingeschrieben, denn sie ordnet Personen und Handlungen in einen Sinnzusammenhang ein.

*„Erzählen bedeutet zu sagen, wer was getan hat, wie und warum – indem man die Verknüpfung zwischen diesen Gesichtspunkten in der Zeit ausbreitet.“*⁶⁷

Der Zusammenhang eines Lebens beruht somit in wesentlicher Weise auf seiner narrativen Konfiguration.

Dass es sich hierbei nicht um einen nachträglichen Akt der Rekonstruktion vorgegebenen Sinns handelt, wird daraus ersichtlich, dass sich die Bedeutung der einzelnen Ereignisse einer Biografie erst aus ihrer Stellung innerhalb dieser Biografie erschließen lässt. Umgekehrt kann ein und dasselbe Ereignis seine Bedeutung für die bzw. den Einzelnen verändern, wenn es einen neuen Platz innerhalb der Lebensgeschichte zugewiesen bekommt. In diesem Sachverhalt kommt die Dialektik zwischen Interaktion und Narration zum Tragen, denn ein Ereignis zwingt als Geschehnis zur narrativen Integration in das bisher Geschehene, erschließt sich in seiner Bedeutung aber erst auf der Grundlage dieser narrativen Integration. „Die als Figur der Erzählung begriffene Person ist keine von ihren ‘Erfahrungen’ verschiedene Entität.“⁶⁸ In diesem Sinn bildet sich eine Identität im Tun aus, indem dieses Tun reflexiv auf sich selbst bezogen wird. Die narrative Identität

⁶² *Werner Kraus*, Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne, Herbolzheim 2000, 122-184; *Robert Perinbanayagam*, The Presence of Self, Oxford 2000, 83-181.

⁶³ *Paul Ricoeur*, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

⁶⁴ Ebd. 144-147.

⁶⁵ Ebd. 32-24.

⁶⁶ Ebd. 173-200.

⁶⁷ Ebd. 181.

⁶⁸ Ebd. 182.

resultiert aus den Interaktionen des Individuums, indem sie Letztere in einen Sinnzusammenhang einordnet, der das bisherige Leben in die Gegenwart hinein fortschreibt und auf diese Weise einen Standpunkt für die Zukunft eröffnet.

Nach *Ricoeur* bleibt das Individuum in seiner narrativen Selbstvergewisserung immer in den situativen Kontext verwoben und kulturellen Mustern unterworfen. Die bzw. der Einzelne ist nicht absolut handlungsmächtig, sondern selbst Gegenstand der Handlungen Anderer. Diese Erfahrung schlägt sich auch in der eigenen Biografie nieder, denn die narrative Integration des eigenen Handelns muss die Grenzen, die das Handeln Anderer dem eigenen Handeln setzt, in den eigenen Lebenszusammenhang einordnen – und zwar auf eine Art und Weise, dass die Integration von den Anderen akzeptiert wird. Die Erzählung des eigenen Lebens vermittelt dieses Leben mit dem Leben Anderer so, dass es vor dem Anspruch der Anderen besteht. Interaktion und Narration konstruieren somit das Selbst am Anderen. Darüber hinaus setzt sich das Besondere der individuellen Biografie aus dem Allgemeinen der verschiedenen Erzählgattungen und -figuren zusammen. Das Individuum rezipiert in seiner Lebensgeschichte vorgegebene Erzählmuster und bleibt so in seiner biografischen Erzählung an die vorliegende symbolische Ordnung rückgebunden. Die soziale und symbolische Verankerung der Identitätskonstruktion, wie sie in *Meads* Beziehungsgefüge von I und Me grundgelegt ist, wird im Konzept einer Identität als narrativer Selbstvergewisserung also aufgenommen und im Blick auf die Vielschichtigkeit alltäglicher Bedeutungszuschreibungen zugespitzt. In der (Auto)Biografie werden alltägliche Erfahrungen so in die eigene Lebensgeschichte eingeordnet, dass sie die Treue des Individuums zu sich selbst durch alle Veränderungen hindurch nachvollziehbar machen, und zwar für die bzw. den Einzelnen selbst wie auch für das soziale Umfeld.

2.3 Identität als interaktive und narrative Selbstverortung

In der Zusammenschau erfuhren beide idealtypischen Zugänge zu Identität unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft markante Zuspitzungen, die sich als Vervielfältigung der Identitätsoptionen und als Bedeutungszuwachs des situativen Kontextes äußern. Zum einen differenziert sich die zentrierte Identität *Eriksons* ebenso in das plurale Gewebe verschiedener Ich-Positionen *Hermans'* und *Kempens* aus wie die relative Eindeutigkeit signifikanter Symbole *Meads* in die Vielfalt der Bedeutungsoptionen derartiger Symbole bei *Ricoeur*. Zum anderen erschließen sich die Bedeutungen einer Konstellation an Ich-Positionen im Sinn *Hermans'* und *Kempens* und der Lebensgeschichte nach *Ricoeur* aus der Interaktionssituation heraus, in der sie entstanden, während *Eriksons* zentrierte Identität und *Meads* Me vor allem an die kulturellen Standards des sozialen Umfelds gebunden sind.

Mit der Vervielfältigung der Identitätsoptionen und dem Bedeutungszuwachs konkreter Interaktionen gerät die situative Identitätskonstruktion selbst in den Blick.⁶⁹ Konzepte übergreifender Selbstentwürfe scheinen ihre erklärende Kraft für konkretes Verhalten einzubüßen. Vor dem Hintergrund einer strukturell differenzierten Gesellschaft versprechen Konzepte verschiedener Teil-Identitäten, die untereinander in Beziehung stehen, diesbezüglich ein höhere Passung. Darüber hinaus erweist sich das Beziehungsgefüge

⁶⁹ Vgl. *Keupp u.a.* 1999 [Anm. 36].

dieser Teil-Identitäten als flexibel und dynamisch. In Abhängigkeit von der konkreten Situation und von den individuellen Darstellungsmöglichkeiten lassen sich unterschiedliche Konfigurationen der Teil-Identitäten beobachten. Identität erschließt sich somit als individuelle Selbstverortung innerhalb konkreter Interaktionen.⁷⁰

Im Anschluss an den skizzierten Diskurs der Identität eignet dieser individuellen Selbstverortung eine interaktive und eine narrative Komponente. Die bzw. der Einzelne ist in sozialen Interaktionen herausgefordert, Stellung zu beziehen. Jede Handlung und jede Äußerung ist dabei ein potenzieller Kandidat für die Identitätskonstruktion, denn sie lassen sich daraufhin hinterfragen, inwieweit sie ins bisherige Selbstbild bzw. ins Bild des Interaktionspartners passen. Identität konstituiert sich somit zum einen interaktiv. Kohärenz und Kontinuität ergeben sich in Interaktionen jedoch nicht notwendig aus dem Handeln selbst heraus, denn jede Aktion ist polyvalent und bedarf der stimmigen Integration in die individuelle Lebensgeschichte. Identität konstituiert sich somit zum anderen narrativ. Nach Ricoeur sind Interaktion und Narration dabei konstitutiv aufeinander bezogen. In der Summe legt der Diskurs der Identität eine Vorstellung von Identität nahe, die sich aus der interaktiven und narrativen Selbstverortung des Individuums erschließt.

3. Religiöse Identität als interaktive und narrative Selbstverortung

Die Vorstellung einer Identität als interaktiver und narrativer Selbstverortung lässt sich problemlos auf das Konstrukt einer religiösen Identität übertragen. Wie in Kapitel 1 gesehen, stellt Religion eine mögliche Ressource der Identitätsarbeit dar, auf die vor allem im Modus der Individualisierung zugegriffen wird: Religiosität erschließt sich zunehmend durch die individuelle Plausibilität der Inhalte und Vollzüge. Damit ist jedoch die Grundkonstellation gegeben, die zum konzeptuellen Blick auf die situativen Identitätskonstruktionen geführt hat. Darüber hinaus ergeben sich aufgrund der nach wie vor starken Verwurzelung der beiden christlichen Kirchen in der deutschen Gesellschaft viele durch Religion legitimierte Situationen, in denen die bzw. der Einzelne Stellung beziehen muss. So etwa in Taufgesprächen, der Vorbereitung auf die Kommunion, Firmung oder Konfirmation oder im Religionsunterricht. In allen diesen Fällen geschieht eine interaktive und narrative Selbstverortung, die potenziell identitätsrelevant ist – und sei es, um in den geschilderten Situationen ‘das Gesicht zu wahren’. Im Folgenden soll deshalb die Vorstellung einer religiösen Identität als interaktive und narrative Selbstverortung konzeptualisiert werden.

3.1 Voice, Audience and Scripts

Gemäß der Auswertung des Diskurses der Identität erfolgt die Konzeptualisierung der Vorstellung religiöser Identität als interaktive und narrative Selbstverortung auf der Basis des sog. ‘narratory principle’. Demnach ist jede Bedeutung in eine narrative Struktur eingebettet, die einer Interaktion durch ihr spezifisches Arrangement Sinn zuspricht.⁷¹ Überträgt man diesen Ansatz auf den Bereich von Religion, gilt jede Interaktionssituati-

⁷⁰ Vgl. Glynis Breakwell, *Coping with threatened identities*, London 1986; Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge 1986; ders., *Acts as Meaning*, Cambridge 1990.

⁷¹ James Day / Mark Tappan, *The narrative approach to moral development: From the epistemic subject to dialogical selves*, in: *Human Development* 39/1996, 67-82, 69f.

on als religiös relevant, die in eine Erzählung integriert wird, die auf religiöse Traditionen Bezug nimmt. So ist etwa ein Taufgespräch durch das institutionelle Setting, das in der christlichen Tradition gründet, religiös aufgeladen, während der mittlerweile klassische Zigarrenstummel aus *Leonardo Boffs* „Kleiner Sakramentenlehre“ seine religiöse Ladung durch die narrative Zuordnung zum christlichen Konzept des Sakraments erhält.⁷²

Nimmt man die heuristische Perspektive des narratory principle auf, werden in derartigen Interaktionen – seien sie real oder imaginiert – verschiedene Sinnpotenziale aktiviert, die im kulturellen Gedächtnis eines sozialen Feldes existieren und je nach Bekanntheit bzw. Vertrautheit dem Individuum zur Konstruktion einer situationsadäquaten Erzählung zur Verfügung stehen. Folgt man *James Wertsch* in Anlehnung an *Mikhail Bakhtin*, erlebt das Individuum die Sinnpotenziale als „voices“⁷³. Es nimmt Stimmen wahr – wiederum real oder imaginiert –, die einen bestimmten Handlungs- und/oder Erzählimpuls beinhalten. Jede Voice steht somit für eine spezifische Perspektive auf die betreffende Situation. In Abhängigkeit vom kulturellen Gedächtnis des sozialen Feldes und der individuellen Sozialisation und Erziehung weist jede Voice einen spezifischen Bezug zu religiösen Traditionen auf. Nimmt man die Situation religiöser Pluralität ernst, werden in religiös geladenen Interaktionen nicht nur mehrere Voices aktiviert, auch folgen die Bezüge dieser Voices auf religiöse Traditionen nicht notwendig institutionellen Grenzziehungen. So wird in Deutschland etwa das fernöstliche Konzept der Wiedergeburt oft mit der eher christlichen Wertschätzung des Lebens verknüpft.⁷⁴ Die vielfältigen, z.T. auch widersprüchlichen Voices müssen vom Individuum bei der Konstruktion seiner bedeutungsstiftenden Handlung und Erzählung gegeneinander abgewogen und aufeinander bezogen, einzelne eventuell auch unterdrückt werden.

Innerhalb der Voices kann zwischen solchen unterschieden werden, die vom Individuum selbst stammen, und solchen, die von den Interaktionspartnern geäußert werden. Stimmen des Individuums selbst können im Sinn des Konzepts von *Hermans* und *Kempen* als Ich-Positionen begriffen werden. Sie stehen jeweils für eine Teil-Identität des Individuums, die durch die Interaktionssituation aktiviert wurde und nun ihre spezifische Perspektive auf die Situation beisteuert. Das Verhältnis dieser Ich-Positionen zueinander ist durch die bisherige Lebensgeschichte bestimmt. So kann angenommen werden, dass einige Ich-Positionen lebensgeschichtlich miteinander verknüpft sind. Für einige Frauen ist etwa die Beichte eng mit einem Ohnmachtsgefühl gegenüber dem männlichen Priester verknüpft.⁷⁵ In konzeptueller Hinsicht bedeutet das, dass mit der Aktivierung einer Position aus einem derartigen Verband auch die anderen Positionen dieses Verbandes aktiviert werden. Lebensgeschichtlich verknüpfte Ich-Positionen sind durch eine performative Spur aneinander gebunden, was sich auf der narrativen Ebene

⁷² *Leonardo Boff*, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1984, 27-33.

⁷³ *James Wertsch*, *Voices of the Mind. A sociocultural approach to mediated action*, Cambridge 1991.

⁷⁴ *Rainer Sachau*, *Individueller Synkretismus als Lebensform moderner Religiosität. Westliche Reinkarnationsvorstellungen im Kontext neuzeitlichen Christentums*, in: *Kristian Fechtner / Friederike Benthous-Apel* (Hg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne*, Stuttgart 1998, 67-87.

⁷⁵ *Silber* 1996 [Anm. 17].

in einem relativ stabilen Erzählfaden niederschlägt. Allerdings können nach *Hermans* und *Kempen* derartige Verbände in der Interaktion auch aufgelöst und neu konfiguriert werden.

Dieser Input an Neuem wird u.a. durch die Voices veranlasst, die von den Interaktionspartnern beigesteuert werden. Kehrt man zur heuristischen Perspektive des narratory principle zurück, bleibt jede Handlung und Erzählung in das situative Beziehungsgeflecht verwoben. Handlung ist immer 'situated action' und die konkrete Gestalt einer Erzählung hängt auch von ihren Adressaten ab. *James Day* und *Mark Tappan* fassen diese strukturierende Funktion der Situation als „audience“, wobei sie betonen, dass es keine Rolle spielt, ob die Hörer/innen der Erzählung konkret anwesend sind oder vom Individuum imaginiert werden.⁷⁶ Übertragen auf das Konzept der Voices stellt die Audience damit die Stimmen, die von den Interaktionspartnern formuliert werden. Auch sie stellen eine spezifische Perspektive auf die Situation dar, die jedoch in die Lebensgeschichte des Interaktionspartners verwoben ist. Zusammen mit den Ich-Positionen des Individuums konstituieren sie das Sinnpotenzial der Interaktionssituation. Insofern sind Audiences Kandidaten für die Aneignung durch das Individuum, denn dieses kann sie in die eigene Lebensgeschichte integrieren. Gleichzeitig formuliert die Audience aber auch die Plausibilitätsanforderungen für die Erzählung des Individuums. So zeigten die Debatten um das Kreuz im Klassenzimmer, dass christliche Symbole nicht mehr selbstverständlich von den Schüler/innen und deren Eltern akzeptiert werden und es je nach Elternschaft einer eigenen Erklärung bedarf. Die Struktur der vorliegenden Situation, die wesentlich durch die Interaktionspartner, d.h. die Audience, bestimmt ist, prägt die Gestalt der interaktiven und narrativen Selbstverortung. Der Audience kommt somit eine doppelte Funktion im konzeptuellen Modell zu: Sie ist sowohl ein Teil des Sinnpotenzials der Interaktionssituation als auch der Maßstab für die Plausibilität der interaktiven und narrativen Selbstverortung.

Ein letzter konzeptueller Impuls des narratory principle liegt im Verweis auf den kulturellen Rahmen, der eine situated action prägt. Die Sinnpotenziale, die eine Interaktionssituation kennzeichnen, erwachsen nicht aus dem Ereignis selbst, sondern werden ihm in Anlehnung an den kulturellen Kontext eingeschrieben. Er stellt die möglichen Handlungs- und Erzählmuster zur Verfügung, die sich in den Voices als Sinnpotenziale realisieren. Um im Bild zu bleiben, bildet der kulturelle Kontext das Reservoir an 'scripts', die sowohl sozialer Art sein können (im Sinn eines Handlungsmusters) als auch symbolischer (im Sinn eines Erzählmusters). In diesen Scripts sind die bisherigen Erfahrungen des sozialen Felds niedergelegt, die von den aktuellen Akteuren in ihren Interaktionen – in Abhängigkeit von der individuellen Vertrautheit mit den einzelnen Scripts – abgerufen werden können. So gibt es bestimmte Verhaltensregeln beim Besuch eines Gotteshauses, die – nimmt man aktuelle Veröffentlichungen derartiger Regelkataloge als Maßstab – von vielen jungen Menschen nicht mehr selbstverständlich abgerufen werden.⁷⁷ Umgekehrt mutet eine Kniebeuge auf offener Straße kurios an. Eine Voice im Speziel-

⁷⁶ *Day / Tappan* 1996 [Anm. 71], 69f.

⁷⁷ *August Heuser*, Manieren in Kirchenräumen? Kleiner römisch-katholischer Knigge, in: *RU-Kurier* 25/2004, 18-21.

len und die Interaktionssituation im Allgemeinen blieben ohne ihren kulturellen Hintergrund also bedeutungslos, weil ein Referenzrahmen fehlt, in Bezug auf den sich ihre Bedeutung erschließen ließe.

Fasst man den Gang entlang des narratory principle zusammen, ergibt sich folgendes konzeptuelles Modell einer Identität als interaktive und narrative Selbstverortung:

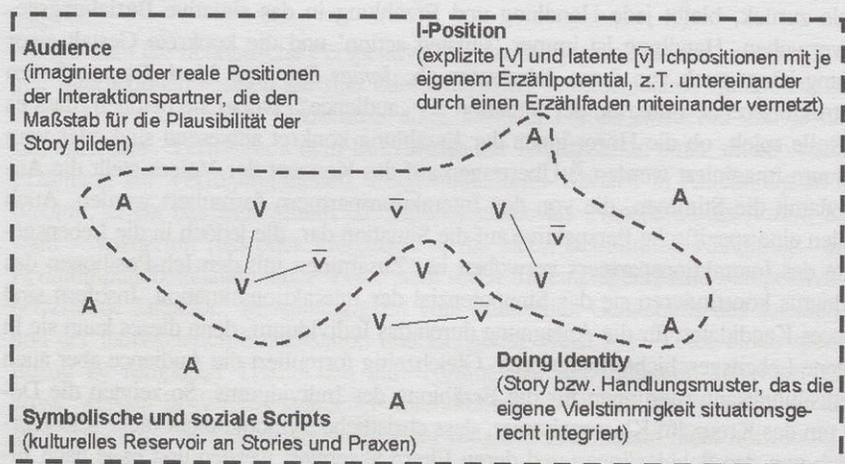


Abb. 1: Konzeptuelles Modell interaktiver und narrativer Selbstverortung

Jede identitätsrelevante Interaktion verläuft innerhalb eines kulturellen Settings, das als symbolisches und soziales Reservoir von Scripts erfahren wird (Abb. 1: gestrichelter Kasten). Dieses Setting deckt die Gesamtheit aller in der betreffenden Situation möglichen Sinnpotenziale, d.h. Handlungs- und Erzählmuster ab. Im Fall der religiösen Identität handelt es sich bei diesem Setting um die Summe aller Bezüge auf religiöse Traditionen, die in der konkreten Interaktion möglich sind. Innerhalb dieses Settings aktiviert die konkrete Situation verschiedene Voices, die sowohl vom Individuum selbst (Abb. 1: V und v) als auch von den Interaktionspartnern (Abb. 1: A) stammen können. Jede dieser Voices steht für einen eigenständigen Zugang zur vorliegenden Situation, der sich gemäß dem Ansatz von *Hermans* und *Kempen* aus der individuellen Geschichte der betreffenden Voice ergibt (vgl. Kap. 2.1.2). Im Fall der Ich-Positionen ist es denkbar, dass einige von ihnen aufgrund der bisherigen Lebenserfahrungen des Individuums durch einen Erzählfaden miteinander verknüpft sind. Mit Blick auf die Identitätsarbeit bedeutet das, dass alle narrativ verknüpften Ich-Positionen in einer Situation aktiviert werden, sobald eine von ihnen aktiviert wird. Auch zeigen sie eine gewisse Widerspenstigkeit, wenn dieser Erzählfaden in der narrativen Integration der Ich-Positionen aufgelöst werden soll. Die interaktive und narrative Selbstverortung des Individuums innerhalb der vorliegenden Situation geschieht dann durch die narrative Integration der aktivierten Voices, woraus sich ein Handlungsmuster ergibt. Bei dieser Integration müssen nicht alle Voices eine Rolle spielen. So können sowohl Positionen der Audience als auch Ich-Positionen in der ausschlaggebenden Erzählung unberücksichtigt bleiben. Ebenso liegt

es nahe, dass die ausschlaggebende Erzählung aus Positionen der Audience und des Individuums besteht (Abb. 1: gestrichelte Linie). Maßstab der Selbstverortung ist in jedem Fall das vorliegende Beziehungsgeflecht zwischen Ich-Positionen und Audience. Im Fall der religiösen Identität bedeutet die interaktive und narrative Selbstverortung die situativ stimmige Konstruktion einer Erzählung, die das gezeigte Verhalten schlüssig in die aktivierten religiösen Handlungs- und Erzählmuster einordnet.

3.2 Dualität als Grundbedingung religiöser Identität

Mit der Konzeptualisierung religiöser Identität als interaktiver und narrativer Selbstverortung liegt der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit auf der Konstruktion identitätsrelevanter Handlungen und Erzählungen. Die Situation religiöser Pluralität, die diesen Perspektivenwechsel angestoßen hat, prägt dabei auch den Konstruktionsprozess selbst. Das lässt sich an den identitätsspezifischen Herausforderungen des Realitätsbezugs, der Kohärenz, der Kontinuität, der Individualität und der Identifikation nachvollziehen.⁷⁸

(1) *Realitätsbezug*: Das zentrale Konzept des vorliegenden Ansatzes ist die interaktive und narrative Selbstvergewisserung des Individuums. In der Lebensgeschichte wird den Ereignissen, die das eigene Leben und das Zusammenleben mit den Anderen prägen, eine Bedeutung zugeschrieben. Erst auf der Grundlage dieser Narration kann die Bedeutung eines einzelnen Ereignisses erschlossen werden. Die Bedeutung des eigenen Lebens gründet somit in der Narration. Allerdings erfolgt dieses Erzählen nicht unabhängig von den sozialen Interaktionen. In den Ereignissen und in ihrer zeitlichen Abfolge liegt eine Kontur vor, die von der Erzählung berücksichtigt werden muss, um glaubwürdig zu bleiben. Ferner sind Erzählungen selbst stets interaktiv eingebettet, sie stellen eine besondere Form von sozialer Interaktion dar. Narration und Interaktion sind in der Lösung des Realitätsproblems also konstitutiv aufeinander bezogen und konvergieren in der Vorstellung einer Identität als narrativ integrierter Interaktivität. Im Fall der religiösen Identität handelt es sich dabei um die Erzählungen, die den persönlichen religiösen Ausdrucksformen einen Platz in der eigenen Lebensgeschichte zuweisen und somit das eigene Tun und Handeln im Zusammenleben mit Anderen in den Kategorien der betreffenden religiösen Traditionen nachvollziehbar machen.

(2) *Kohärenz*: Identität wird im vorliegenden Ansatz als plurales Gewebe gedacht, das aus einer Vielzahl von Ich-Positionen besteht. Sie vertreten einen jeweils eigenständigen Standpunkt und verhalten sich im Dialog wie strategische Akteure, da sie bestrebt sind, ihren eigenen Blickwinkel beizubehalten. Allerdings wird Vielfalt als aufeinander verwiesenes Gewebe begriffen, dem das Potenzial zu zeitlich begrenzten Zentrierungen innewohnt. Die einzelnen Teil-Identitäten stehen miteinander in Beziehung und ihre Autonomie bestimmt sich relativ zur synthetisierenden Kraft des Dialogs. Insgesamt konvergieren Vielfalt und Einheit in der Lösung des Kohärenzproblems in der Vorstellung einer Identität als flexibel-dynamischen Gewebes, das sich in zeitlich begrenzten und situativ abgestimmten Beziehungsgefügen zwischen verschiedenen Positionen realisiert. Im Fall der religiösen Identität handelt es sich dabei um eine zeitlich begrenzte Konfigu-

⁷⁸ Vgl. Hans-Peter Frey / Karl Haußer, Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung, in: dies. (Hg.), Identität, Stuttgart 1987, 3-26, 16-19.

ration religiöser Überzeugungen, die sich in einem situativ anschlussfähigen, d.h. narrativ integrierbaren Interaktionsmuster äußert.

(3) *Kontinuität*: Mit zeitlich begrenzten Zentrierungen des Identitätsgewebes ist das Kontinuitätsproblem berührt. Auf der einen Seite erwartet das soziale Umfeld, dass die interaktive und narrative Selbstverortung des Individuums im Rahmen dessen erfolgt, was aufgrund der Vorerfahrungen mit diesem Individuum erwartet werden konnte. Auf der anderen Seite bleibt die bzw. der Einzelne in der Selbstverortung an die situativen Gegebenheiten rückgebunden, die u.U. eine größere Anpassungsleistung verlangen. Stabilität und Dynamik stellen somit zwei wesentliche Merkmale von Identitätsarbeit dar. Sie konvergieren in einer Vorstellung von Identität, die den Anspruch auf Stabilität in sich trägt, welcher jedoch immer wieder neu und situationsgerecht eingelöst werden muss. Im Fall religiöser Identität handelt es sich dabei um situationsgerechte Selbstverortungen in religiös relevanten Interaktionsprozessen, die schlüssig und nachvollziehbar in die bisher gültigen narrativen Selbstentwürfe eingepasst werden können.

(4) *Individualität*: Im vorliegenden Ansatz spielt der kulturelle Rahmen für die Identitätsarbeit eine entscheidende Rolle. Er stellt nicht nur das Material für die Selbstentwürfe zur Verfügung, sondern macht der bzw. dem Einzelnen auch konkrete Vorgaben für diesen Entwurf und bildet den Referenzrahmen für die Rückmeldungen, ohne die Identitätsarbeit nicht möglich ist. Das Individuum ist in seiner Identitätsarbeit an diese Kontextbedingungen gebunden. Allerdings ereignet sich die Beziehung des Individuums zu seiner Umwelt nicht nur als bloße Rollenübernahme bzw. Reproduktion des Vorgegebenen. In der Auseinandersetzung mit den Erwartungen und Modellen der Umwelt kann das Individuum eigene Akzente setzen, seien es Variationen der Vorgabe, sei es die Rebellion gegen sie. Reproduktion kultureller Muster und deren originelle Variation bilden somit zwei Eckpunkte von Identitätsarbeit, die in der Vorstellung einer Identitätskonstruktion konvergieren, die im Rahmen der Möglichkeiten, die das soziale Umfeld einräumt, kreativ mit den Erwartungen und Rollenzuschreibungen umgeht. Individuelles wird mit den Mitteln der Umwelt zum Ausdruck gebracht, indem kulturell tradierte Stilmuster gemäß den individuellen Bedürfnissen zu einem einzigartigen Selbstentwurf kombiniert werden. Im Fall der religiösen Identität werden Anleihen vorfindlicher religiöser Muster zu einem individuell stimmigen religiösen Stil adaptiert.

(5) *Identifikation*: Es ist charakteristisch für den Identitätsansatz interaktiver und narrativer Selbstvergewisserung, dass Identität aus sozialen Interaktionen und deren narrativer Reflexion erwächst und sich derart in die Person der bzw. des Einzelnen einschreibt. Identität ereignet sich in den kulturell vorliegenden Identitätsmustern, die im Gegenüber konkret vorliegen und in ihrer Relevanz für das Selbst in der Interaktion mit dem Gegenüber an diesem selbst aufscheinen. Damit gründen Identitätsentwürfe jedoch in Fremdem und Allgemeinem. Allerdings markiert der eigene Identitätsentwurf einen besonderen Ort im allgemeinen Diskurs, aus dem sein personaler Charakter als Eigenes erwächst. Im Ausprobieren verschiedener Identitätsmuster in sozialen Interaktionen werden nicht nur individuelle Konstellationen des Allgemeinen erzeugt, sondern durch die narrative Integration auch mit Bedeutung belegt. In dieser Bedeutungszuschreibung wird das Fremde zum Eigenen. Fremdes und Eigenes sind somit konstitutiv aufeinander

bezogen und konvergieren in der Vorstellung einer interaktiven und narrativen Selbstverortung innerhalb kulturell definierter Identitätsmuster, die in ihrem Verpflichtungscharakter, der aus der Selbstverortung erwächst, zum Eigenen wird. Im Fall religiöser Identität handelt es sich dabei um die Auseinandersetzung mit verschiedenen religiösen Sinnpotenzialen, die durch ihre Ansprüche an das individuelle Verhalten zu eigenen Glaubensüberzeugungen und -vollzügen werden.

Zusammenfassend spielt sich die interaktive und narrative Selbstverortung jeweils zwischen zwei Polen ab, die konstitutiv aufeinander bezogen sind: Narrativität versus Interaktivität, Einheit versus Vielfalt, Stabilität versus Dynamik, Originalität versus Reproduktion und Eigenes versus Fremdes. Alle diese Spannungsfelder lassen sich nicht im Sinn eines Entweder-oder lösen.⁷⁹ Die Logik des Entweder-oder beruht auf der Denkfigur der Dichotomie, in der sich zwei Zustände gegenseitig ausschließen. Eine derartige Logik wird sozialen Zusammenhängen nicht gerecht. Statt dessen bedarf es einer Logik der Dualität, um die skizzierten Problemlagen zu lösen.

Unter Dualität wird dabei „a single conceptual unit“ verstanden „that is formed by two inseparable and mutually constitutive elements whose inherent tension and complementarity give the concept richness and dynamism.“⁸⁰

Dualität ist eine Grundbedingung der interaktiven und narrativen Selbstverortung der bzw. des Einzelnen.

4. Ausblick: Religionspädagogische Perspektiven

Das hier vorgestellte Modell einer Identität als interaktiver und narrativer Selbstverortung wurde vor allem außerhalb der Theologie entwickelt. Im Folgenden sollen seine Anschlussfähigkeit an den Diskurs der Religionspädagogik kurz diskutiert werden.

4.1 Theoretische Anschlussfähigkeit

In theoretischer Hinsicht weist das hier entwickelte Identitätsmodell eine hohe Passung mit dem Menschenbild der theologischen Anthropologie auf. In beiden Fällen wird Identität als relationales und dynamisches Konzept begriffen. Im Begriff der Audience ist die Position des Gegenübers ein fester Bestandteil der Systematik des vorliegenden Modells, die sich auch einer Anwendung auf Gott nicht verschließt. Insofern die Audience vom Individuum als Voice erfahren wird, ist das Modell geeignet, den theologischen Topos des Anrufs durch Gott in seinen identitätsrelevanten Aspekten auszudeuten.

Darüber hinaus schließt obiges Identitätsmodell durch seine konstruktionistische Grundlegung an die zentrale Stellung des Subjektbegriffs innerhalb der Praktischen Theologie an. Als dezidiert verstehender Zugang zur Wirklichkeit, der sein Erkenntnisobjekt aus der situated action ableitet, weist er den handelnden Subjekten einen zentralen Platz im Erkenntnisgewinn zu. Identitätsrelevante Theoriebildung wird nicht über die Subjekte hinweg, sondern mit ihnen gewonnen. Damit löst das Modell die Forderungen inner-

⁷⁹ Vgl. Barbara Stauber, *Junge Frauen und Männer in Jugendkulturen. Selbstinszenierungen und Handlungspotenziale*, Opladen 2004, 37–40.

⁸⁰ Etienne Wenger nach Stauber 2004 [Anm. 79], 39.

halb der Praktischen Theologie ein, die den Menschen in den Mittelpunkt des Erkenntnisgewinns stellen wollen.⁸¹

Drittens schließlich eröffnet es einen Zugang zur Religiosität der Menschen, der im Schnittpunkt von tradierter und individueller Religion liegt. Religiöse Identität im Sinn interaktiver und narrativer Selbstverortung geschieht als individueller Rückgriff auf eine kulturell präsente soziale und symbolische Ordnung. Im konzeptuellen Modell kommt diese Verschränkung durch den kulturellen Rahmen, der notwendig zum Modell gehört, zum Ausdruck. In der theoretischen Entwicklung schlägt sich diese Verschränkung in den Dualitäten nieder.

4.2 *Praktische Anschlussfähigkeit*

Mit dem Bezug zu tradierter Religiosität ist ein praktischer Anschluss an den religionspädagogischen Korrelations-Diskurs gegeben. Religionsunterricht und Katechese stehen zunehmend vor der Frage, auf welche Art und Weise die historisch bewährten Geschichten und Überzeugungen des Christentums bei Kindern und Jugendlichen ins Spiel gebracht werden können. Das vorliegende Identitätsmodell impliziert ein kommunikatives Verfahren. Demnach wirken die Sinnpotenziale religiöser Traditionen nur in der interaktiven und narrativen Integration in die eigene Lebensgeschichte. Im Sinn des skizzierten Modells geschieht diese Aneignung in der gemeinsamen Auseinandersetzung um die Bedeutung des angesprochenen Traditionsstücks. Die Lehrerin bzw. der Lehrer stellen aus Sicht der Lernenden in dieser Auseinandersetzung eine (oder mehrere) Position(en) der Audience dar, ebenso wie die Beiträge der Mitschüler/innen.

Ferner lenkt das Identitätsmodell die Aufmerksamkeit über die kognitiven Prozesse hinaus auf das Beziehungsgeschehen in den Lerngruppen. Die Audience repräsentiert nicht nur einen inhaltlichen Beitrag zum Diskussionsgegenstand, sondern sie prägt auch die Plausibilitätsstruktur, innerhalb derer sich Bedeutung entwickelt. Angesichts der religiösen Heterogenität, die Schulklassen und Katechesegruppen faktisch auszeichnet, sind die Beiträge der Lernenden nicht einfach richtig oder falsch, sie definieren vielmehr die Position der bzw. des Sprechenden innerhalb der Gruppe. Darüber hinaus sind die einzelnen Beiträge durch die Beziehung, die die Hörenden zur bzw. zum Sprechenden haben, gewichtet. Das skizzierte Modell rückt diese Prozesse in den Fokus der Aufmerksamkeit.

⁸¹ *Hans Mendl*, Im Mittelpunkt der Mensch. Prinzipien, Möglichkeiten und Grenzen eines schülerorientierten Religionsunterrichts, Winzer 2004; *Hans-Georg Ziebertz*, Im Mittelpunkt der Mensch? Subjektorientierung der Religionspädagogik, in: RpB 45/2000, 27-42.