RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Dehn, Ulrich
Title:	“Religiöse Identität und soziale und weltanschauliche Pluralität“
Published in:	Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZMiss). Leipzig: Ev. Verlagsanstalt [u. a.]
Volume:	34 (4)
Year:	2008
Pages:	419 – 434
ISSN:	1867-5492

The article is used with permission of *Ev. Verlagsanstalt*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Religiöse Identität und soziale und weltanschauliche Pluralität

Ulrich Dehn

Begrifflich oft im Set genannt, bezeichnen die »kulturelle und religiöse Pluralität« unserer Zeit und unserer Gesellschaften Phänomene, die unterschiedliche Wahrnehmungszugriffe und analytische Instrumente fordern. Hinzu kommt, dass dabei fahrlässig oft auch im deskriptiven Zusammenhang von »Pluralismus« (nicht von Pluralität) (und in letzter Zeit auch von Heterogenität) geredet wird, was sich so deuten lässt, dass gesellschaftlichen Ideologieträgern daran liegt, Pluralismus als Konzept zu vertreten auch unter Bedingungen einer nach wie vor dominanten und definitionsmächtigen Position der Großkirchen und unter Bedingungen einer starken zivilreligiösen Rolle des Christentums, in den USA noch deutlicher spürbar als in den meisten europäischen Ländern. Mit konzeptionellem Pluralismus wäre dann die bejahte und von einem gesellschaftlichen Konsens getragene Vielfalt weltanschaulich-religiöser Angebote gemeint.[1] Faktisch sind wir weit davon entfernt, uns vom weltanschaulich-religiösen Monismus verabschiedet zu haben, der bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts gelten konnte. Ich möchte dies jedoch nicht weiter thematisieren und mich stattdessen auf die faktische Pluralität weltanschaulicher und religiöser Elemente in unserer gegenwärtigen Geistesgeschichte konzentrieren, die sich in bestimmten Hinsichten mit der sozialen Pluralität verschränken. Wie wirkt sich dies für die religiöse Identitätsbildung aus, gibt es andere religiöse Biographien als noch in religiös monokulturellen Zeiten?

[1] Konzeptionell zum Stichwort Pluralismus vgl. Wulff G. Rehfus (Hg.), Handwörterbuch Philosophie, Göttingen 2003, 541f.; Cornelia Coenen-Marx, Pluralismus (Th), in: Werner Heun u.a. (Hg.), Evangelisches Staatslexikon (Neuausgabe), Stuttgart 2006, 1798-1802.

Modelle der multireligiösen Faktizität

Der Versuch, die religiöse und weltanschauliche Pluralität zu beschreiben, ist ein fast unmögliches Unterfangen und hat oft zur Benutzung von metaphorischen Modellen geführt. Der in den USA lehrende österreichische Religionssoziologe Peter L. Berger beobachtete 1979 die Pluralisierung der Religionswelt und die Diversifizierung des Religiösen innerhalb einer Gesellschaft und wendete das Begriffspaar Schicksal und Wahl auf sie an. Die bisher als schicksalhaft empfundene Gestaltung des Lebens und der Konsumoptionen gestaltet sich in der Moderne als ein »Zwang zur Häresie«:

> *»Der moderne Mensch muß in zahllosen Situationen des Alltagslebens wählen, doch diese Notwendigkeit zur Wahl reicht auch in die Gebiete der Glaubens- und Wertvorstellungen sowie der Weltanschauungen hinein. Zu entscheiden heißt jedoch zu reflektieren, nachzudenken. Der moderne Mensch muß anhalten und eine Pause einlegen, wo der prämoderne Mensch in unreflektierter Spontaneität handeln konnte«.*[2]

Diese Notwendigkeit führt zu einer neuen »Komplexität in der Selbsterfahrung des Einzelnen«. Berger parallelisiert diesen neuen »Zwang zur Wahl« dem allgemeinen Markt- und Konsumverhalten, ein Vergleich, den er bereits 1963 für das Verhalten christlicher Konfessionen in den USA benutzt hatte.[3] Jedoch mache die »welterschütternde Wandlung von Schicksal zur Wahl« den Menschen zum »höchst nervösen Prometheus« und werde von ihm ambivalent, wenn nicht gar panikartig erlebt. Die Marktmetapher wird von Hartmut Zinser 1997 aufgegriffen, der auf Bedingungen hinweist, unter denen ein »Markt« der Religionen sich entwickeln kann: Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Religion, die Ablösung von Monopolreligiosität. Zinser geht in seinem analytischen Zugriff nicht weit über Berger hinaus, wichtig ist jedoch, dass im Unterschied zu den USA der 1960er und 1970er Jahre in Deutschland in den 1990er Jahren nicht mehr nur christliche Konfessionen oder große nichtchristliche Weltreligionen den Menschen zur Wahl drängen, sondern ein großes Angebot esoterisch orientierter Bewegungen und Gruppen sich auf dem Markt anbietet. Bemerkenswert sind zu dieser Zeit noch die traditionellen Gruppen-Werbeaktivitäten mit Flüsterpropaganda und Flugblättern, wenige Jahre später wird das Internet zum Medium des Marktes und

[2] Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1992, 32f.

[3] Vgl. Peter L. Berger, A Market Model for the Analysis of Ecumenity, in: Social Research 30/1 (1963), 77-95.

zugleich zum Instrument einer Individualisierung der Wahl. In Zinsers Analyse spielt die Monopolenteignung der Kirchen eine herausragende Rolle. Erst wo ihre Bindekraft sich verflüchtige und die Hemmung gegenüber einer alternativen Wahl sinke, könne der Markt seine Anziehungskraft entfalten.[4] Fraglich ist allerdings, inwieweit diesem gefühlten »Markt der Religionen« in den unterschiedlichsten Medien tatsächlich eine immer heterogenere Wahlfaktizität und religiöse Gestaltungslandschaft der Kunden entspricht, deren freies Flottieren auf dem »Religionsmarkt« im Gestus des autonomen, keinen nennenswerten psycho-sozialen Bindungen ausgesetzten Individuums gedacht wird. Die diesbezüglichen Analysen sind in den letzten Jahren zurückhaltender geworden, auch der Begriff der »Patchwork-Religiosität« wird aus dem empirischen Datenmaterial heraus hinterfragt bzw. kann mindestens nicht quantifizierend belegt werden.[5] Auch Michael Ebertz bremst die Pluralitätsansagen mit seinem Hinweis darauf, dass das öffentliche Engagement der Kirchen sich zunächst einmal verlagert »von der staatlichen und der parteipolitischen Bindung in die Arena des zivilgesellschaftlichen Raums der Öffentlichkeit«, bzw. eine »Umstellung der Kirchen von einer religiösen Verwaltung und ›Untergangsverwaltung‹ auf religiöses Unternehmertum« zu beobachten sei.[6] »Hierzu gehört«, so Ebertz, »auch die souveräne Duldung einer wachsenden gesellschaftlichen Unverbindlichkeit ihrer religiösen Lehren [...] sowie die Zulassung einer – durchaus auch spielerischen, frechen, wenn auch auf einige Kreise blasphemisch wirkenden – religiösen Kulturproduktion (Theater, bildende Kunst, Kino, Medien usw., auch in der Popkultur), welche mit Versatzstücken der christlichen Tradition laboriert und experimentiert.«[7]

Ebertz analysiert den Wandel der kirchlichen Religiosität unter den drei Begriffen Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung, die nicht notwendigerweise jeweils einander implizieren müssen und in den drei Bereichen von Sozialstruktur, Kultur und Einzelperson je unterschiedlich entziffert werden müssen.[8]

[4] Vgl. Hartmut Zinser, Der Markt der Religionen, München 1997; Ders., Religion on the Marketplace – Changes of Religion in Contemporary Society, in: Inken Prohl / Hartmut Zinser (Hg.), Zen, Reiki, Karate – Japanische Religiosität in Europa, Hamburg 2002, 31-46.

[5] Vgl. Christof Wolf, Empirische Befunde zum Prozeß der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen, München 1997ff., I-9 (2001).

[6] Michael N. Ebertz, Religion, Christentum und Kirche in den pluralen Gesellschaften Europas, in: Peter Schreiner u.a. (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 40-56, 52f.

[7] A.a.O. 53.

[8] Vgl. Michael N. Ebertz, »Ich fühle mich als Christ, aber...«, in: Christian Identity I / Christliche Identität I (Themenheft Forum Mission Bd. 2/2006), 115-152, bes. 116-124.

Das Abschleifen der Integrationskraft der Religion in Europa und ihre Mutation zu einem einzigen Funktionsbereich, einem Subsystem der Gesellschaft sowie im Zusammenhang der Individualisierung von Religion der Siegeszug der Kategorie Spiritualität anstelle von Religiosität oder Frömmigkeit zeigen deutlich, dass die Pluralisierung von Religion und das Zurückweichen des organisierten Religiösen mit einem Wandel verbunden sind, der anderer Analyseelemente bedarf als nur der lapidaren Beschreibung von Defiziten.

Selbst wenn religiöse Organisationen und ihre öffentlich sichtbaren Angebote sich äußerlich und innerlich stetig ausdifferenzieren und eine zunehmend größere Pluralität wahrnehmbar machen, so bleibt einstweilen, so meint Ebertz beobachten zu können, die nach wie vor nicht überhörbare gesellschaftliche Kraft und Definitionsmacht des Christlichen, die allerdings jetzt im Zusammenspiel mit Konkurrenten agiert. Das ist das Wahrnehmbare. Ob dem auch eine jeweils individuelle Herunterbrechung und Heterogenisierung und Diversifizierung auf Seiten der »Kunden« dieses »Marktes« entspricht, kann abgesehen von wenigen qualitativen Untersuchungen nur indirekt an der Angebotsseite abgelesen werden: Wo ein stabiles, verstetigtes Angebot besteht, scheint es eine Abnehmerseite zu geben. Aus empirischen Studien ist bekannt, dass die Wahlfreudigkeit und Aufgeschlossenheit insbesondere für sogenannte esoterische Angebote mehrheitlich bei intellektuellen/akademisch gebildeten Frauen im mittleren Alter zu finden ist. Zugleich nimmt ein großer Teil der Bevölkerung aufgrund seiner sozialen Lage die religiösen Angebote kaum wahr, geschweige denn das, was an neuer Religiosität, sogenannter Einkehrspiritualität und Esoterik auf dem Markt zu finden ist.

Religiöse Identität und der »Markt der Religionen«

Wie verhalten sich die Disposition der religiösen Identität und die Angebote auf dem Markt der Religionen zueinander? Es gibt hier Komponenten, aufgrund derer die Markt-Metapher an ihre Grenzen kommt. Berger hatte in seiner Analyse mindestens grundsätzlich berücksichtigt, dass der »Zwang zur Wahl« auf dem Hintergrund früherer Selbstverständlichkeiten auch eine Barriere impliziert und mit der Überwindung von Schwellen verbunden ist. Bei späteren Autoren, auch bei Zinser, scheint sich entsprechend dem »Markt« auch die religiöse Identität in reine marktkonforme Fluidität hinein aufzulösen. Dies gilt auch für Denkmodelle, die kundenorientiert argumentieren und Metaphern des individuellen Bewegens

(Wandern, Suchen etc.) in den Vordergrund stellen. Zwar leben wir nicht mehr unter Bedingungen, in denen Religiosität und Sozialität, wie etwa in Stammesgesellschaften, weithin deckungsgleich waren und die religiösen Traditionen ungebrochen von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Jedoch ist auch im Zeitalter der Entgrenzung und zugleich Individualisierung sowie Privatisierung von Religion ein Konglomerat von Bedingungen zu bedenken, das die religiöse »Wahl« und Identitäts(neu)bestimmung nicht über einen bestimmten Grad von Fluidität hinauskommen lassen wird.

Folgende Komponenten sind zu berücksichtigen:

1. Religiöse Sozialisation im Familien- und Verwandtschaftszusammenhang;
2. Allgemeiner sozialer und Beziehungsaspekt (peer group, Ehe/Lebenspartner, migrant national community in der Diaspora);
3. Religiöse Option in Korrespondenz zur soziokulturellen Identität (Schiit/Sunnit im Irak, Presbyterianer/Katholik in Nordirland etc.);
4. Plausibilität von religiösen Glaubenselementen, religiöser Rezipient (Sucher, Wanderer, »Patchworkreligiosität«).

Diese Auflistung von qualitativen Komponenten lässt keine quantitativen Schlüsse zu, tatsächlich jedoch ist die 1. Komponente entgegen dem allenthalben analysierten Trend immer noch die mehrheitlich vertretene, während die Optionalität religiöser Angebote hauptsächlich bei Vertretern der 4. Komponente wahrgenommen werden kann.

Im Rahmen der Thematik von esoterisch orientierter Migrantenreligiosität ist die 2. Komponente interessant, obwohl hier aufgrund der eher dürftigen Forschungslage noch weithin im Dunklen gestochert werden muss. Damit meine ich nicht die Frage der Diaspora-Forschung[9] und insbesondere des religionswissenschaftlichen Teils dieser Forschung, die seit einigen Jahren in Blüte stehen. Was jedoch hier noch der näheren Klärung bedarf, ist die Frage, inwieweit diasporale Existenzen in stärkerem Maße Umbruch- und Ausnahmesituationen darstellen, als ohnehin in den Biographien auch sesshafter oder sich innerhalb ihrer ursprünglichen nationalen Grenzen bewegender Menschen beobachtet werden kann, und in welchem Umfang die diasporalen Umbruch- und Ausnahmesituationen als spezifische Impulse für eine Dynamik der religiösen Identität betrachtet werden können.

[9] Vgl. als Überblick zur Theoriebildung der letzten Jahre Ruth Mayer, Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung, Bielefeld 2005.

Allgemein jedoch hat sich im Bereich der 4. Komponente das Stichwort Spiritualität etabliert als Reaktion auf Pluralität, als Chiffre für eine schwellenarme Akzeptanz von Frömmigkeitspraxis ohne organisatorische Bindung, und als ein Bedeutungsfeld, das eine weich begrenzte Identität zulässt, also nicht mit festen Lehrbindungen umgehen muss. Während die religiöse Pluralität nicht unbedingt mit einer Schwächung von Kirchlichkeit einhergeht[10], kann sich religiöse Identität innerhalb des Kirchlichen nun zunehmend als »Suche nach neuen Formen«, als ein offenes Feld der kontemplativen Praxis, als ein fantasievolles Ausbauen von Nischen unter den großen Dächern der religiösen Großorganisationen zeigen.

In der Konversionsforschung stellt sich die Frage nach der Korrespondenz der allgemeinen seelischen Struktur und der Gestaltung der religiösen Identität. Konkreter gesagt: Charaktere mit starkem Anlehnungs- und Bindungsbedürfnis neigen zu schlichten und klaren lehrhaften Glaubensformen, wie sie etwa der radikale Monotheismus des Islam bietet, während Persönlichkeitsstrukturen der eher liberalen und weniger bindungsbedürftigen Art einer freien, esoterisch orientierten Spiritualität zuneigen würden, sofern eine neue Option anstünde. Eine solche Korrespondenz ist bisher nur Objekt der Spekulation in der religionspsychologischen Literatur, ich halte sie für schwer belegbar, zumal auch hier mindestens in einigen Hinsichten dies eine größere Fluidität voraussetzen würde, als realistisch anzunehmen ist.[11]

Die religiöse Aufladung zeitgeistlicher Phänomene

Zu diesem Feld religiöser Identitäten, die von der Religionswissenschaft bisher als solche identifiziert werden, gesellt sich die religiöse Aufladung von Phänomenen des täglichen oder nicht ganz täglichen Lebens, die sogenante »säkulare Religiosität« infolge der »Weihe des Profanen« (Michael Nüchtern). Es handelt sich hier nicht um den Nachweis einer bestimmten Spezies stabiler Identitäten, sondern um eine Event-Mentalität, die unter psychologischen Aspekten den Charakter religiöser Aufladung wahrnehmen lässt, so der Kult um die verstorbene Prinzessin Diana, die Begeisterung am Sport, insbesondere Fußball, das Phänomen

[10] Vgl. Ebertz, »Ich fühle mich...«, 125.

[11] In diesem religionspsychologischen Sinn ist die Kapiteleinteilung »Streben nach Strenge und Struktur« und »Die Weite von Harmonie und Freiheit« in Reinhard Hempelmann u.a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität, Neuausgabe Gütersloh 2005, 343ff. und 381ff. zu verstehen.

Popmusik, die mentale Ekstase, die Ideologien erzeugen können, die quasi-religiöse Aufladung des Ritus der Jugendweihe, der Auto-Kult insbesondere in Deutschland.[12] Auch die anthropologisch-religiöse Überhöhung von Wellness-Angeboten (»Erschaffe dich neu!«) ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Nüchtern stellt dies in den Zusammenhang der von Michael Ebertz attestierten »Dispersion des Religiösen«, d.h. dem Abschied vom Religiösen als »Kompakt«-Materie, die in Organisationen identifizierbar ist, hin zum sich fein verteilenden Stoff.[13] »Religion scheint nicht zerstört, sondern in unserer Alltagswelt zerstreut.«[14]

Die religiöse Aufladung von Werbung versucht umgekehrt, Gebrauch zu machen von Elementen religiöser Identität, religiöse Elemente im Film gehen auf ihre Weise mit der religiösen Identität des Kinogängers um.[15]

Das vieldiskutierte Thema der »Wiederkehr des Religiösen bzw. der Religionen«, das sich meist am Phänomen der Event-Religiosität entzündet, veranlasst mich, von einer zweifachen Wahrnehmung religiöser Mentalitäten zu reden, nämlich von Orientierungsreligiosität und Identitätsreligiosität.[16] Als Orientierungsreligiosität bezeichne ich die Mentalität, die auf einer Ebene jenseits von religiösen Festlegungen nach dem Sinn des Lebens sucht, oft ohne organisatorische Bindung spiritueller Praxis nachgeht, sich von charismatischen Persönlichkeiten wie dem Dalai Lama beeindrucken lässt und möglicherweise ein religiöses Konzept vertritt, das sich als überreligiöses »Dach« versteht. Identitätsreligiosität ist demgegenüber konfessionsgebundene Religiosität, die für ein positives Bekenntnis eintritt und sich erkennbar machen will, sei es am strikten Glaubensset eines sunnitischen Islam, sei es am Christus-zentrierten Glauben, sei es an einer streng theravadisch-buddhistischen Orientierung an den drei »Zuflüchten« und den vier edlen Wahrheiten.

Im Zusammenhang von Orientierungsreligiosität wird in der Regel auch die Bereitschaft zu einer Event-orientierten Begeisterung größer sein, dies jedoch vorübergehend und nicht mit organisatorischen Modulen verrechenbar.

[12] Vgl. u.a. Michael Nüchtern, Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität, in: Hempelmann, Panorama 23-95.

[13] Vgl. Michael Ebertz, Die Dispersion des Religiösen, in: Hermann Kochanek (Hg.), Ich habe meine eigene Religion, Zürich / Düsseldorf 1999, 210ff.; zum Thema auch Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

[14] Nüchtern, Weihe des Profanen 24.

[15] Vgl. Inge Kirsner, Erlösung im Film, Stuttgart u.a. 1996.

[16] Vgl. Ulrich Dehn, Ebenen des Religiösen, in: Michael Bergunder / Daniel Cyranka (Hg.), Esoterik und Christentum (FS Helmut Obst), Leipzig 2005, 163-175.

Zwischenresümee

Religiöse Identität in Anbetracht des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus ist immer wieder in Interviews zu bestimmten religiösen Glaubensmodulen erhoben worden, sie ist jedoch insgesamt ein Feld, das nur ansatzweise erforschbar ist. Religiöse Identitätsfelder sind nicht deckungsgleich mit Organisationsfeldern, insofern kann auch nicht aus dem Schwund von Organisationsmitgliedschaften auf den Schwund von Religiosität geschlossen werden. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass religiöse Identitäten immer weniger als »Blockidentitäten« im Sinne positiver religiöser Traditionen vermutet werden können, sondern immer mehr Mischelemente aus Esoterik oder einfach aus dem Arsenal anderer Weltreligionen absorbieren. Auch dieser Prozess jedoch hat seine Grenzen an der Sozialform von Religion und an anderen fluiditätshemmenden Faktoren: Die Wahlmöglichkeit religiöser Elemente auf dem »Markt der Religionen« im »häretischen« Zeitalter mag potentiell unbegrenzt sein, aber die Disposition des Menschen zur Wahl hat ihre Grenzen.

Die soziale Bindungskraft von Religion führt nach meiner Beobachtung und Vermutung dazu, dass normalerweise Migranten weniger zur religiösen Fluidität neigen als residente Menschen. Mindestens lässt sich nachweisen, dass Deutsche, die in Deutschland aus der Kirche ausgetreten waren, im Ausland den Weg in eine deutsche Kirchengemeinde fanden aufgrund von sozialen Bindungsbedürfnissen. Diese Dynamik schwächt sich ab mit dem Grad der Integration.

Da außer in wenigen qualitativen Untersuchungen die Kundenseite des religiösen Marktes kaum einsehbar ist, schlage ich vor, sich ihr mit einer vorsichtigen Kategorisierung zu nähern: einerseits einer Kunden- und Dienstleistungsabnehmermentalität, die ungefähr im Rückschluss aus dem »Angebot« auf dem »Markt« als fluide und (fast) marktförmig zu vermuten ist; andererseits einer Bekenntnis- und Identitätsmentalität, die zahlreichen Mechanismen außerhalb des Marktes unterworfen ist und weit konservativer und weniger fluide einzuschätzen wäre. Martin Riesebrodt äußert Vorsicht zum Thema der religiösen Fluidität:

> *»Auch wenn ein gewisser Trend zum religiösen Voluntarismus und Subjektivismus speziell unter jüngeren Angehörigen der Mittelschicht in westlichen Ländern unverkennbar ist, erscheint es mir höchst problematisch, diesen einfach linear hochzurechnen. ›Spi-*

ritualität‹ und ›Sheilaism‹ können sich auf längere Sicht als Übergangsphänomene erweisen. Man kann keineswegs ausschließen, daß [sic!] künftige Generationen sich wieder eher stabilen religiösen Institutionen zuwenden.«[17]

Multireligiöse Identität als religiöses und psychosoziales Phänomen

Das Thema der multiple religious identity oder des multiple religious belonging ist bisher kein Thema einer nachhaltigen wissenschaftlichen Beschäftigung. Die bisherige Literatur – es ist zurzeit noch schwierig, von Forschung zu reden – kann im Wesentlichen in drei Kategorien eingeteilt werden: Veröffentlichungen aus einer Binnenperspektive, d.h. zum einen Befürwortungen multipler religiöser Identitäten (u.a. Kalsky 2006, Strahm 2007)[18] in Anbetracht pluraler religiös-weltanschaulicher Situationen einschließlich autobiographischer Berichte (u.a. Habito 2006)[19], zum anderen normativ orientierte ablehnende Beiträge aus dogmatischer bzw. institutioneller Perspektive (u. a. Thiede 2007, Hempelmann 2008)[20]. Eine dritte, außenperspektivische Kategorie arbeitet deskriptiv und beschreibt an Beispielen entlanggehend die Konstellationen, die sich im multiple religious belonging ergeben können, oft regional orientiert, wie im April 2007 auf einer Tagung bei Basel geschehen[21]. Auch diese Kategorie steht dem Phänomen mindestens nicht negativ gegenüber, sondern bezieht seine Möglichkeit ohne Wertung als eine legitime Option gegenwärtiger religiöser Befindlichkeit in religionswissenschaftliche Überlegungen ein. Im Sinne einer vierten Kategorie wird versucht, je auf be-

[17] Martin Riesebrodt, Cultus und Heilsversprchen, München 2007, 251.

[18] Vgl. Manuela Kalsky, Wahrheit in Begegnung. Die Transformation christlicher Identität angesichts kultureller und religiöser Pluralität, in: Christliche Identität I (Forum Mission Band 2/2006), 29-52; Doris Strahm, Christliche Identität in einer pluralistischen Gesellschaft – eine Spurensuche aus feministischer Perspektive, in: Christliche Identität II (Forum Mission Band 3/2007), 91-109.

[19] Vgl. Ruben L. F. Habito, Being Buddhist, Being Christian: Being Both Being Neither, in: John D'Arcy May (ed.), Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity, St. Ottilien 2007, 165-180.

[20] Vgl. Werner Thiede, Multiple religiöse Identitäten. Zur Fragwürdigkeit ihrer Legitimität aus christlich-theologischer Sicht, in: Materialdienst der EZW 11 (2007), 403-412; Reinhard Hempelmann, Patchwork-Religiosität – ein Thema von bleibender Bedeutung, in: Materialdienst der EZW 4 (2008), 123-124.

[21] Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 5. Zürich 2008.

stimmte geographische und Kulturkreise bezogen die jeweiligen Bedingungen der Möglichkeiten für »inklusivistische« bzw. multiple religiöse Identitäten bzw. Zugehörigkeiten zu entwickeln.

Der im Diskurs über Religionen stetig beliebter werdende Ausdruck der »multiplen religiösen Identität« hat die Voraussetzung, dass es so etwas wie eine nicht-multiple religiöse Identität gibt, also eine intersubjektiv nachvollziehbare kohärente in sich einheitliche nicht-synkretistische Form der Religiosität. Dies lässt sich an der Erscheinungsweise von Religionsgemeinschaften und ihren Konventionen und Bekenntnissen sowie einheitlichen Ritualen sicherlich auch empirisch verifizieren, muss jedoch, wie ein Bayreuther Forschungsprojekt exemplarisch gezeigt hat, nicht auf die einzelnen Mitglieder zutreffen. Hier hat sich vielmehr herausgestellt, dass selbst in Gebieten mit traditionell starker mehrheitlicher katholischer Kirchenmitgliedschaft das, was einzelne Kirchenmitglieder an individueller Frömmigkeit und persönlicher Frömmigkeitspraxis offenbarten, sehr stark angereichert ist mit Elementen aus der neueren Esoterik, Astrologie, Reinkarnationsglaubenselementen, Yoga und ostasiatischen Heilungspraktiken.[22]

In diesem Zusammenhang wird gerne, oft eher im Sinne eines Bonmot, eine japanische Religionsstatistik zitiert: Die Japaner sind zufolge einer jährlichen Umfrage der Kanzlei des japanischen Ministerpräsidenten (Cultural Affairs Agency) mehrfach religiös: 1992 zählten sich 109 Millionen zum Shinto, 96 Millionen zum Buddhismus, 1,5 Millionen zum Christentum und 10,5 Millionen zu neuen Religionen etc. Daraus ergab sich eine Zahl von 217 Millionen bei einer Gesamtbevölkerung von damals 124 Millionen.[23] Diese Statistik ist nicht als Zugehörigkeits- oder Frömmigkeitsstatistik gemeint, deren Zahlen zusammengerechnet werden dürfen, sondern es geht um die Inanspruchnahme von Dienstleistungen, d.h. es handelt sich um eine »Kundenstatistik«. Ein etwas anderes Bild hat sich denn auch 1997 in einer Untersuchung an der Tokyoter Waseda-Universität ergeben: 2-3 % rechnen sich dem Shinto zu, 20 % dem Buddhismus, 1-2 % dem Christentum, 10 % neuen Religionen und die restlichen 65 % keiner Religion. Die Grundlagen dieser Unter-

[22] Vgl. Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion, Stuttgart u.a. 2008 (erst im Erscheinen begriffen); Zusammenfassung des Projektes in: Winfried Gebhardt / Martin Engelbrecht / Christoph Bochinger, Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts – Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13/2 (2005), 133-151.

[23] Zitiert u.a. bei Josef Kreiner, Religionen heute, in: Hans Jürger Mayer / Manfred Pohl (Hg.), Länderbericht Japan, Darmstadt 1995, 505-509, hier: 505.

suchung kommen dem näher, was mit dem westlichen Begriff der »Religionszugehörigkeit« oder des/der »Gläubigen« gemeint ist. Hier wiederum ist signifikant, dass viele Menschen, obwohl sie aufgrund von Familientraditionen z. B. regelmäßig einen bestimmten Tempel oder Schrein aufsuchen oder überwiegend dessen Dienstleistungen und Zeremonien in Anspruch nehmen, dies nicht als »religious belonging« verrechnet wissen wollen. Sonst müsste die Zahl der Buddhismus- oder Shinto-Anhänger viel höher liegen. Vielmehr sind offenbar auch hinter den Zahlen für Buddhismus und Shinto (20 % und 2-3 %) überwiegend Mitglieder neuer religiöser Bewegungen zu finden, bei denen sich ein Paradigmenwechsel von der Kundenmentalität zur Zugehörigkeits- bzw. Bekenntnisreligiosität ereignet hat.

Typen der multiplen religiösen Identität

Die Diskussion um Mehrfach-Identitäten im religiösen Bereich ist alt und hat sich normalerweise um prominente religiöse Denker kristallisiert, die ihrerseits schulbildend wurden. Der Hindu-Christ Raimon Panikkar, der christliche Zen-Buddhist Pater Enomiya-Lassalle, der zwischen Theravada-Buddhismus und katholischem Christentum stehende srilankische Jesuit Aloysius Pieris und der Benediktinermönch Henry Le Saux alias Swami Abhishiktananda sowie klassische neohinduistische Denker Indiens aus dem frühen 19. Jh. wie Ram Mohan Roy und Keshab Chandra Sen sind hier zu nennen. Die Doppelexistenz zwischen Islam und Christentum hat Ulrich Schoen in seinem populärwissenschaftlich-belletristischen Buch »Bi-Identität« aufgearbeitet als einen natürlichen Vorgang, der dem eines jeden Kindes in seiner Bi-Identität zwischen Vater und Mutter vergleichbar sei. Ich habe jedoch, wie auch Christoph Bochinger in seinem Vortrag in Basel im April 2007, den Eindruck, dass diese Orientierung an angeblich klar kategorisierbaren multiplen Identitäten nicht zielführend ist. Sie suggeriert zum einen, wie schon erwähnt, dass es eindeutig definierbare religiöse compounds gibt, die als monolithische Einheiten zueinander in Kommunikation treten und sich zu multiplen Größen »mischen« können. Sie suggeriert zum anderen, dass man im Rückschluss an den Glaubensgütern von multipel religiösen Menschen ihre Multiplizität nachvollziehen kann. Dies mag in Einzelfällen möglich sein, sofern diese ihren Glauben explizit als Zeichensysteme bestimmter Art markieren und gewissermaßen sich selbst »vermarkten«. Viel häufiger jedoch ist die unpräten-

tiöse und versteckte Multiplizität, die in alter Terminologie, im Anschluss an die Rezeption von Max Weber, oft als Sinnsuche bezeichnet wird, anzutreffen. Die Literatur zur religiösen Zeitgeistanalyse hat hier Begriffe wie religiöses Vagabundieren, Patchworkreligiosität oder, weniger wertend, religiöse Suchbewegung geprägt. Begriffe oder Formulierungen dieser Art vermitteln den Eindruck, dass dem eine stabile, definitorisch leicht zugängliche, nicht suchende, sondern gefunden habende religiöse Identität gegenüberstehe, die einen Mehrheitstyp repräsentiere. Die Bayreuther Untersuchungen haben jedoch gezeigt, dass dies allenfalls sehr eingeschränkt der Fall ist und vielmehr z.B. unter der Decke einer regulären Kirchenmitgliedschaft ein sehr buntes Gemisch aus neueren religiösen Einflüssen schlummern kann.

Jedoch noch einmal zurück zur Frage der impliziten oder expliziten multiplen Identität. In einem Brief an Jacobi vom 6.1.1813 schreibt Goethe Folgendes:

> *»Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen können.«*

Goethe beschreibt sich selbst hier nicht als einen Zusammenfluss mehrerer benennbarer religiöser Traditionen, sog. positiver Religionen, sondern als funktionalen Benutzer von Typen des Gottesgedankens, eine Art der expliziten multiplen religiösen Identität, die auch heute in intellektuellen Milieus zu finden ist. Ähnlich, jedoch eindeutig auf positive Religionen bezogen, beschreibt Raimon Panikkar, Sohn einer katalanischen katholischen Mutter und eines hinduistischen Vaters, seine religiöse Identitätsbildung mit einem Weg: »Ich bin als Christ ›gegangen‹, ich habe mich als Hindu ›gefunden‹ und ich ›kehre‹ als Buddhist ›zurück‹, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ ›zu sein‹«[24]. Vergleichbar wäre auch der – allerdings gar nicht von der Autorin selbst stammende – Buchtitel »Schamanin im Bauch, Christin im Kopf« der koreanischen Theologin Chung Hyun-Kyung, der jedoch durch die Aussagen der Werke Chungs mindestens im Wesentlichen gedeckt ist. Dies könnten Hinweise auf im Kontext bzw. in einer Biographie verankerte multiple Identitäten oder Bi-Identitäten sein. In vielen Fällen jedoch sind es nicht eigene spirituelle Erfahrungen, sondern vielmehr im Dialog

[24] Vgl. Raimon Panikkar, Der religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990, Klappentext.

erworbene Selektionsmöglichkeiten, neue Diskursfelder, die nicht unbedingt etwas mit Bekenntnissen zu tun haben müssen. Das traditionell für bi-religiöse Identitäten bekannte Ostasien hat u.a. das Dialog- und Diskurspaar Takizawa Katsumi und Yagi Seiichi hervorgebracht, die sich auf einer reflektierten Grenzlinie zwischen Buddhismus und Christentum aufhalten, sich dieser jedoch aus entgegengesetzter Richtung angenähert haben: Takizawa als geborener Buddhist, der von der buddhistischen Religionsphilosophie her und angeleitet durch den japanischen Philosophen Nishida Kitaro durch den schweizerischen christlich-reformierten Theologen Karl Barth zum christlichen Glauben fand, Yagi als promovierter Neutestamentler, der durch einen deutschen evangelischen Religionswissenschaftler zum Buddhismus fand. Hier liegen uns zwei programmatisch bi-identitäre Religionsphilosophien vor, die für eine gezielte und bewusste Selektion von religiösen Diskurselementen stehen und nicht einer allgemeinen pluralen religiösen Situation geschuldet sind. Takizawa und Yagi inszenieren je selbst den bi-identitären Diskurs, der für sie je eine Mischung aus eigener religiöser Identität und philosophischer Profession ist.

Wie kommen multiple religiöse Identitäten zustande?

Versuche, zu vermuten, dass bi-identitäre oder multiple religiöse Identitäten ihrem Kontext oder ihrer Biographie geschuldet sind, sind meist gescheitert; es hat sich in der Regel gezeigt, dass die gleichen Kontexte oder Biographien zu völlig unterschiedlichen, sowohl multiplen und fluiden als auch durchaus monolithischen Glaubenskonstrukten führen und jedenfalls kein zwingender Zusammenhang von Ursache und Wirkung auszumachen ist. Das schon erwähnte Bayreuther Projekt hat gezeigt, dass auch ein mutmaßlich so eindeutiger Kontext keine Wägbarkeiten der religiösen Identität mit sich bringt. Die zufallsgenerativen Dynamiken lassen keinerlei Schlüsse zu, unter welchen Bedingungen welche Frömmigkeits- oder religiöse Überlagerungstypen produziert werden. Auch die so genannte Neurotheologie hat hier nicht weitergeführt, außer dass sie populistische Hoffnungen genährt hat, Gott im Gehirn verorten zu können. Analog zur neurologischen Werbeforschung ist hier die Verzweckung der Forschungsergebnisse, d.h. die Absicht, ggf. religiöse Glaubenselemente zu induzieren, nahe liegend.

Aus dem uns vorliegenden Untersuchungsmaterial und den bekannten Biographien lässt sich auch die Ansicht nicht belegen, dass im Falle von Bi-Identität

oder multipler religiöser Identität eine bestimmte religiöse Orientierung als »Koordinatensystem« dominiert (M. v. Brück 2007)[25]. Dies ist entweder Zufall oder es macht wieder jeweils eine Verständigung darüber notwendig, inwiefern im Konglomerat von Glaubenselementen eines Individuums ein bestimmter mehrheitlicher Komplex einer bestimmten religiösen Tradition zuzuordnen wäre. Zutreffend ist es in Anbetracht der vielen Fälle, die sich grundsätzlich als Anhänger einer bestimmten Tradition bzw. Glaubensgemeinschaft betrachten, jedoch mitunter unabsichtlich heterodoxe Elemente absorbiert haben, wie etwa den Reinkarnationsglauben in eine semitisch-monotheistische Religiosität, eine bestimmte eher hinduistische Variante des Seelenwanderungsglaubens in ein ansonsten buddhistisches Glaubensgebäude oder in einen ansonsten christlichen Glauben einschließlich des Glaubens an die Gott-Menschlichkeit Jesu eine Form des Jesus-Glaubens, die eher muslimischer Tradition zuzuordnen wäre. Für viele jedoch, die nicht mehr mit einer bestimmten geprägten religiösen Sozialisation aufwachsen, wird mehr oder weniger beliebig, wovon sie sich »dominieren« lassen.

Varianten der Konstituierung multipler religiöser Identitäten

Ein beliebtes Modell, die Konstituierung der religiösen Identität metaphorisch zu begreifen, ist das des *Suchens*, suchend sich Herumbewegens, das meist mit den Begriffen des Vagabundierens oder weniger poetisch mit Suchbewegung veranschaulicht wird. Dies setzt jedoch, wie Bochinger zu Recht sieht, voraus, dass der seine religiöse Identität konstituieren Wollende aktiv in Bewegung ist, sich umsieht, Einflüsse sieht und prüft und wählt. Abhängig vom jeweiligen Milieu und von den psychosozialen Umständen mag es diese Konstituierungsvariante geben, jedoch flankiert von einigen weiteren. Bochinger unterscheidet zwischen *»suchen«* und *»wandern«*, wobei »suchen« eine offensive, aktive Haltung bezeichnet, die bei stark religiös sozialisierten Menschen zu finden sei, wie etwa Pfarrerskindern. Der Ausdruck *»spirituelles Wandern«* dagegen, der von Bochinger auf der Basis der Bayreuther Interviews bevorzugt wird, bezeichnet eine Haltung der »kreativen Rezeptivität«, wie ich es nennen möchte: Ein aufgeschlossenes Wandern mit dem Wahrnehmen von Blumen, die am Wegesrand

[25] Vgl. Michael von Brück, A Theology of Multiple Religious Identity, in: John D'Arcy May (ed.), Converging Ways?, 181-206.

wachsen, sich für einen Strauß anbieten und sich zu einem bunten Ganzen zusammenstecken lassen, ohne Rücksicht darauf, ob nur zueinander widerspruchsfreie Blumen zusammengetan wurden. In diesem Zusammenhang werde gerne Herrmann Hesses Gedicht »Stufen« zitiert (Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne).

Mir scheint keine dieser eher poetischen als wissenschaftlich belastbaren Metaphern je für sich zutreffend zu bezeichnen, was sich im Zusammenhang der Entstehung einer (multiplen) religiösen Identität abspielt. Das *zufallsgenerierende* Moment, die Komplexität der Lebensumstände, die Rolle, die ein spiritueller *»Kick«*, d.h. ein völlig unberechenbarer bewusstseinserweiternd-spiritueller Einfluss, spielen kann, die Frage danach, welche Rolle biographische und psychosoziale Übergangsphasen und Krisen spielen, das alles ist zu wenig überblickbar und zu wenig kategorisierbar, um wirklich in eine handliche Metapher eingepresst werden zu können. Eine wichtige Erkenntnis aus zahlreichen literarischen und empirischen Einsichten ist, dass eigentlich (fast) jede religiöse Identität multipel ist, sofern der Diskurs sich nicht von der normativen Perspektive eines statischen Identitäts-Alteritäts-Modells vereinnahmen lässt, zumal zu bezweifeln ist, dass die Benutzung des philosophisch beladenen Identitätsbegriffs in diesem Zusammenhang die gewünschten Konnotationen aufbietet und nicht eher der Gedanke der Persönlichkeit weiterführend wäre. Zur erschwerten Wahrnehmung religiöser Persönlichkeiten kommt hinzu, dass sie erst in der komplexen Zusammenführung von Eigendarstellung, multiperspektivischer Fremdwahrnehmung und ggfs. institutioneller Fremdzuschreibung zu einer »großen religiösen Erzählung« begriffen werden könnten. Wenn Paulus schreibt: »Ich habe mich jüdischen Menschen als Jude erwiesen, damit ich jüdische Menschen gewinne ... Von denen, die das Gesetz Gottes nicht kennen, habe ich mich nicht abgegrenzt, ... Ich habe mich Schwachen als Schwacher erwiesen, um die Schwachen zu gewinnen...« (1. Kor 9, 20-22)[26], dann kann dies über eine missionarische Einfühlsamkeit hinaus auch als eine perspektivische Konstruktion religiösen Existierens gedeutet werden, hier jedoch in der Spiegelung durch die Inszenierung des Paulus. Ein so hochgradig vieldimensionales Thema wie Religion und religiöse Identität/Persönlichkeit ist schwerlich in einem einlinigen hermeneutischen Prozess abzuhandeln, sondern bedarf der vielen Blicke und Winkel.

[26] Nach der »Bibel in gerechter Sprache«.

Leider ist die Forschung hier trotz der langjährigen Präsenz des Phänomens in den Kinderschuhen und kommt erst langsam aus der Hitze der Negation und Affirmation heraus zur leidenschaftslosen religionswissenschaftlichen Erarbeitung des Sachverhalts.

(Ulrich Dehn ist Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg)

ABSTRACT

Religious pluralism is a widely discussed phenomenon which has influenced reflection and theory-making about religion as such. Thinkers like Peter L. Berger, Peter Beyer, Hartmut Zinser etc. have proposed metaphors based on economic models, speaking of a »market of religions«. The article argues for a distinction within the discourse and theoretical construction of a plurality of religions, in the sense of a »felt plurality« on the one hand, and the analysis of a reality which may be different from that on the other. In addition, it pleads for a distinction of religious »producers« and »consumers«. With regard to a multiple religious identity it argues that careful consideration is necessary in identifying the causes of the formation of given religious identities. Metaphors such as »religious search« and »religious wandering« are helpful but do not provide the final clue. At present we do not have the necessary theoretical framework beyond what could be called an »incidental generation« of religious identities.