

# Von der Identität des Glaubenden\*

von Michael Klessmann

## I

Das Thema „Von der Identität des/der Glaubenden“ scheint eine selbstverständliche positive Zuordnung von Identität und Glaube zu enthalten, so als ob es eindeutig sei, daß Glaube – als was immer das verstanden wird – ein wichtiger Faktor für die menschliche Identität sei, als ob dem Glauben natürlich eine „identitätsverbürgende“ Funktion zukomme, wie J. Werbick das ausgedrückt hat<sup>1</sup>.

Aber diese Annahme ist keineswegs selbstverständlich: Ich möchte erinnern an die zahlreichen Strömungen der Religionskritik, die gerade im Gegensatz zu unserem Thema die Behauptung vertreten haben, daß Glaube, daß Religion den Menschen von sich selbst und seiner Welt *entfremdet*, statt ihn zu sich selbst zu bringen.

L. Feuerbach<sup>2</sup> versteht Religion als Ausdruck eines Gefühls von Mangel, Beschränktheit und Bedrohung, eines Gefühls, aus dem heraus der „theogone Wunsch“ entsteht, d. h. die Vorstellung eines Gottes als einer absoluten Person, in der sich alle Wünsche und positiven Gegenbilder der mangelhaften menschlichen Realität spiegeln. Nur durch die Rücknahme dieser Projektion auf sich selbst als Mensch kommt der Mensch zu sich selbst: Alle Gott zugeschriebenen Prädikate sind in Wirklichkeit Gattungsaussagen über den Menschen; nur wer das erkennt und den Mut hat, sich diese Aussagen selbst wieder anzueignen, findet seine wahre, und das heißt, gottartige Identität.

Karl Marx geht dann dergestalt über Feuerbach hinaus, daß es eben nicht ein abstraktes Individuum ist, das solche theogonen Wünsche hegt. Vielmehr braucht es eine bestimmte Gesellschaftsform, die eben solche Individuen und deren religiöse Bedürfnisse hervorbringt; Religion gilt Marx als „Epiphänomen einer bestimmten sozialen Lage“<sup>3</sup>. Eben deswegen muß Religionskritik zunächst Gesellschaftskritik sein, also diejenigen kapitalistisch-ausbeuterischen Mechanismen aufdecken, die zu ihrer Kompensation Religion als Opium des Volkes entstehen lassen.

\* Vortrag gehalten am 19. 2. 1991 im Religionspädagogischen Institut Loccum; der Vortragsstil wurde beibehalten.

<sup>1</sup> J. Werbick, *Glaubenlernen aus Erfahrung* (1989) 14f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu W. D. Marsch (Hg.), *Plädoyers in Sachen Religion* (1973) 162ff.

<sup>3</sup> AaO. 166.

Bei *S. Freud* kommen dann mehrere Stränge der Religionskritik zusammen: Zum einen war ihm die Ähnlichkeit zwischen Zwangsneurosen und religiösen Ritualen aufgefallen; beide Phänomene dienen seiner Meinung nach der Angstvermeidung; Religion ist so gesehen eine allgemeine Zwangsneurose. Außerdem gilt sie ihm als Lösungsversuch, das sich im oedipalen Konflikt beständig erneuernde Schuldgefühl gegenüber dem Urvater zu beschwichtigen. Und schließlich versteht er sie als Ausdruck menschlicher Wunschbilder, als Ausdruck von Illusionen, die die Härte des Realitätsprinzips, die Unerbittlichkeit der Wirklichkeit nicht sehen wollen und sich deshalb mittels Projektion eine Welt schaffen, in der „alles so ist, wie wir es uns wünschen“<sup>4</sup>.

Aber, so sagt Freud, „die Absicht, daß der Mensch glücklich sei, ist im Plan der Schöpfung nicht vorgesehen“<sup>5</sup> – und dieser bitteren, die Grenzen des Menschen und seiner Vernunft anerkennenden Einsicht gilt es sich ohne Zuflucht zu beruhigender Religion zu stellen.

Und dann sei noch hingewiesen auf *Adornos* Religionskritik<sup>6</sup>, wonach Religion, verstanden als bloßes, inhaltlich völlig unspezifisches Gefühl des Ergriffenseins, also als Religiosität, seine befreiende Intention verliert und zum „gesellschaftlichen Kitt“ wird. Gott erscheint als Sachwalter des status quo, eines kosmischen Leistungsprinzips und einer allbefriedigenden Konsumgesellschaft. Religion ist damit effektiv mißbraucht und neutralisiert; sie trägt auf diese Weise zur Entfremdung und Zerstörung menschlicher Identität bei.

Diese kurzen Hinweise auf einige Ansätze der Religionskritik, die ich nach wie vor für aktuell und bedeutsam halte – gerade im Zeitalter einer fröhlichen Renaissance der Religiosität und des New Age – sollen gewissermaßen die Hintergrundfolie bilden, vor der die folgenden Ausführungen über den möglichen Zusammenhang von Identität und Glaube zu sehen sind.

## II

Der Begriff der Identität<sup>7</sup> ist zu einem populären Schlüsselbegriff geworden in einer Zeit, in der früher fraglose gesellschaftliche Strukturen, Normen und Werte an Plausibilität eingebüßt haben, in der persönlich-individuelle und soziale Identität nicht mehr selbstverständlich deckungsgleich sind, die Erfah-

<sup>4</sup> S. Freud, Ges. Werke (1952ff) XIV, 356, zit. nach J. Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit (1972) 87.

<sup>5</sup> AaO. 88.

<sup>6</sup> Vgl. zum folgenden Werbeck aaO. 35ff und W. Schmidt (Hg.), Die Religion der Religionskritik (1972) 90ff.

<sup>7</sup> Vgl. zum folgenden meinen Aufsatz: Zum Problem der Identität des Paulus, WzM 41 (1989) 156ff.

zung ihrer Differenz, ja Gegensätzlichkeit, zur Reflexion auf ihre Zuordnungsmöglichkeiten anregt und nötigt.

Dieser Begriff der Identität ist nun von verschiedenen Perspektiven her theoretisch entfaltet worden, ich beziehe mich im folgenden vor allem auf psychoanalytische und interaktionistische Interpretationsansätze. Beide Ansätze verstehen sich zunächst als deskriptiv, d. h. sie wollen einen lebensgeschichtlichen Entwicklungsprozeß in seiner sozialen Verankerung beschreiben.

Inzwischen ist der Begriff jedoch längst normativ geworden: Seine Identität zu finden, an ihr zu arbeiten, um sie, gegen welche Hindernisse auch immer, so weit wie möglich zu verwirklichen, gilt unumstritten als ein wichtiges Ziel menschlichen Lebens in der Moderne. Aber in dieser pauschal popularisierten Form hat der Identitätsbegriff nicht mehr viel erhellende Kraft, außer daß er einen erheblichen normativen Druck auf viele Zeitgenossen ausübt. Es ist also nötig und wichtig, einige grundlegende *Dimensionen* und *Differenzierungen der psychoanalytischen und interaktionistischen Identitätstheorie* hervorzuheben. Gleichzeitig kann daran deutlich werden, an welchen Punkten es zu Berührungen und zu Differenzen zu einem noch näher zu bezeichnenden Phänomen des Glaubens kommt.

1. Der Begriff der Identität ist entwickelt worden (fast könnte man sagen: erfunden worden) von einem Mann, der lange Zeit hindurch und immer wieder seiner eigenen Identität nicht sicher war: Erik Erikson, deutsch-dänischer Jude, Psychotherapeut und Künstler, Ethnologe und Historiker, Emigrant, ausgebildet in Wien, praktizierend in den USA. Mit der Entwicklung des Konzepts der Identität hat er – ähnlich wie Freud – ein gutes Stück Eigenanalyse und Selbsttherapie betrieben und gleichzeitig damit einen wichtigen Beitrag zur Sozialpsychologie seiner Zeit geleistet, indem er die Identitätsverwirrung der Millionen Flüchtlinge und Vertriebenen durch die letzten Kriege thematisierte<sup>8</sup>.

Dieser Begriff entstand also in einem Moment, in dem das damit bezeichnete Phänomen aus unbewußt-fragloser Selbstverständlichkeit in einen Zustand fraglich-zerbrechlicher Bewußtheit trat – und das sowohl auf individueller wie auf sozialer Ebene: Das Kind ist fraglos es selbst. Erst zu Beginn der Pubertät wird es im eigentlichen Sinn seiner selbst bewußt, und damit wird ihm/ihr auch die eigene Identität plötzlich unsicher und zerbrechlich. Es braucht dann Menschen und Ideen, an denen es sich zustimmend oder abgrenzend orientieren kann.

Die soziale Dimension dieses Prozesses ist Erikson zum ersten Mal in der Arbeit mit Kriegsveteranen aufgefallen, deren Symptome er so beschreibt:

<sup>8</sup> Vgl. z. B. E. Erikson, Identität und Entwurzelung in unserer Zeit, in: Einsicht und Verantwortung (1971) 70ff.

„Was mich am meisten bei diesen Männern beeindruckte, war der Verlust des inneren Identitätsgefühls. Sie wußten zwar, wer sie waren; und sie besaßen eine persönliche Identität. Aber es war, als ob ihr Leben subjektiv nicht mehr zusammenhinge – und nie wieder zusammenhängen könnte“<sup>9</sup>. Dieses subjektive Gefühl, daß das eigene Leben als nicht mehr in sich zusammenhängend gespürt und wahrgenommen wird, hat wesentlich mit dem Zerbrechen tragender sozialer Strukturen zu tun, mit der plötzlichen gewaltsamen Veränderung alles dessen, was bisher als sinngebend und vertrauenserweckend galt. Die vielen biographischen Analysen, die Erikson geschrieben hat, sollen immer wieder diesen Zusammenhang verdeutlichen.

Vor diesem Hintergrund wird nun auch Eriksons Interesse klarer, und es wird verständlicher, warum der Begriff der Identität so schnell eine normativ-idealtypische Funktion bekommen hat: Wenn die gesellschaftlichen Strukturen und Normen sich so rasch verändern, wie sie das seit dem Zweiten Weltkrieg tun; wenn die Pluralität in den westlichen Gesellschaften immer mehr zunimmt und immer verwirrendere Formen annimmt, dann wird es um so notwendiger, daß sich so etwas wie eine stabile persönliche Identität durchhält. Deswegen definiert Erikson: „Das Kernproblem der Identität besteht also in der Fähigkeit des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten. Identität bedeutet auch die Elastizität, in den Wandlungsprozessen wesentliche Grundformen zu bewahren“<sup>10</sup>.

Mit einer solchen Definition ist natürlich schnell die Gefahr einer Objektivierung heraufbeschworen: Identität wird zum festumschriebenen Ziel, zum einmal zu erreichenden Zustand. Erikson versucht, sich von solcher Verdinglichung abzugrenzen, er versteht Identität mehr als einen ständigen Prozeß, den man lebt, und nicht als einen Zustand, den man irgendwann einmal erreicht hat. Er spricht deswegen auch von Identität als einem „Gefühl, im eigenen Körper zu Hause zu sein, ein Gefühl zu wissen, wohin man geht, und eine innere Überzeugung von der antizipierten Bestätigung durch die, auf die es ankommt“<sup>11</sup>. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß Erikson ein stärkeres Interesse an den Aspekten Gleichheit und Kontinuität formuliert: Äußere Diskontinuität scheint ihm nur auf der Basis innerer Kontinuität zu bewältigen zu sein.

Die Richtung dieses Interesses wird noch deutlicher, wenn man es kontrastiert mit dem Identitätsbegriff, wie ihn in den sechziger und siebziger Jahren, als es um den Aufbruch aus verkrusteten gesellschaftlichen Strukturen ging, der *symbolische Interaktionismus* im Anschluß an G. H. Mead formuliert hat. Er betont viel stärker die Notwendigkeit des ständigen Balancierens

<sup>9</sup> Ders., *Kindheit und Gesellschaft* (1971) 36.

<sup>10</sup> *Einsicht und Verantwortung* 82.

<sup>11</sup> Ders., *Jugend und Krise* (1979) 170.

zwischen Ich-Erwartungen und den sozialstrukturellen Faktoren. L. Krappmann z. B. beschreibt den Identitätsprozeß als ein dauerndes Aushandeln zwischen äußeren Anforderungen bzw. Erwartungen und den Selbstinterpretationen. „Ich-Identität erreicht das Individuum in dem Ausmaß, als es, die Erwartungen der anderen zugleich akzeptierend und sich von ihnen abstoßend, seine besondere Individualität festhalten und im Medium gemeinsamer Sprache darstellen kann. Diese Ich-Identität ist kein fester Besitz des Individuums. Da sie Bestandteil des Interaktionsprozesses selber ist, muß sie in jedem Interaktionsprozeß angesichts anderer Erwartungen und einer sich ständig verändernden Lebensgeschichte des Individuums neu formuliert werden“<sup>12</sup>.

Das Interesse geht hier in eine deutlich andere Richtung. Insofern ist es wichtig, darauf zu achten, mit welcher Intention der Begriff der Identität gebraucht wird: Geht es darum, in einer Situation individuellen und sozialen Aufbruchs, der Veränderung, der Pluralität, Momente von Kontinuität und Stabilität zu bewahren? Oder darum, angesichts sozialer Stabilität, vielleicht sogar Verfestigung, die Dimension von Veränderung und Kreativität zu betonen? Natürlich schließen sich beide Aspekte nicht gegenseitig aus, aber die Akzente sind doch jeweils deutlich unterschiedlich gesetzt.

2. In den bekannten acht Phasen der Epigenese hat Erikson zu zeigen versucht, wie sich Identität in den verschiedenen menschlichen Lebensaltern im Wechselspiel mit unterschiedlichen sozialen Rahmenbedingungen entwickelt. Dieses epigenetische Modell wird häufig im Sinn einer einlinigen Progression mißverstanden – schon die schematische Darstellung legt das natürlich nahe. Erikson hat sich verschiedentlich dagegen gewandt<sup>13</sup>; aber offensichtlich nicht deutlich genug, so daß bestimmte Aspekte, die für den vorliegenden Zusammenhang wichtig sind, nicht genügend Berücksichtigung finden. Drei Aspekte will ich hier noch einmal betonen:

a) Epigenese bedeutet: Es gibt eine *zeitlich fortschreitende Entwicklung*, eine Art Stufenleiter, in der jede Stufe ihre Vorbereitung erlebt, zu einem Höhe- und Wendepunkt kommt und dann ihre Lösung findet<sup>14</sup>. Aber jede Entwicklungsstufe bleibt mit ihren polaren Dimensionen latent vorhanden und wird angesichts äußerer Veränderungen leicht neu aktiviert. Man hat also eine bestimmte Entwicklungsstufe nicht ein für allemal durchschritten, um sie dann hinter sich zu lassen. Vielmehr bleiben die Konfliktkonstellationen und Fragen früherer Phasen ständig im Hintergrund virulent. Das heißt, daß auch Identität nicht einen neuen Zustand, quasi eine zweite Geburt bezeichnet, sondern eine Phase, in der die alten Erfahrungen und Identifikationen, wie

<sup>12</sup> L. Krappmann. Soziologische Dimensionen der Identität (1973) 208.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Erikson, Kindheit und Gesellschaft 269, Anm. 3.

<sup>14</sup> Vgl. aaO. 266.

Erikson sagt, „in einer neuen Konfiguration absorbiert werden“<sup>15</sup>. Gerade für die Phase der Identitätsbildung hat Erikson ausführlich gezeigt, wie hier die früheren Erfahrungen neu aufbrechen und einer neuen Lösung bedürfen<sup>16</sup>. Die Diskontinuität einer neuen Identität ist immer auf die Kontinuität früherer Lebenserfahrungen und der darin erworbenen psychischen Strukturen bezogen.

Das beschriebene Phänomen kennen Sie im übrigen sicher aus eigener Anschauung: Wie mit der Herausbildung einer neuen Lebensphase, sei es durch eine neue Partnerschaft oder durch die Geburt eines Kindes, die alten, längst überwunden geglaubten Fragen – etwa nach der eigenen Fähigkeit, zu vertrauen und Vertrauen weiterzugeben, oder nach der Fähigkeit, autonom zu leben und sich doch wirklich auf jemanden einzulassen, usw. – wieder aufbrechen.

b) Der epigenetische Prozeß ist von Anfang bis Ende *ambivalent strukturiert*: Urvertrauen gegen Urmißtrauen usw. Die Partikel „gegen“ legt natürlich ein exklusives Verhältnis der beiden Größen nahe. Gemeint ist aber, wie es im Englischen die Partikel „versus“ besser ausdrückt, eine polar-spannungsreiche Zusammengehörigkeit einander entgegengesetzter Gefühle und Absichten. Anders gesagt: Vertrauen ohne jegliches Mißtrauen wäre realitätsferne Vertrauensseligkeit; Autonomie und Initiative ohne Zweifel, Scham und Schuldgefühle käme der Entwicklung eines egoistischen Aktivismus gleich ohne die Fähigkeit, die eigene Begrenztheit und Schuldverflochtenheit selbstkritisch sehen zu können; Identität ohne Identitätsunsicherheit verlöre wohl die Fähigkeit zur Empathie; und Integrität ohne Verzweiflung könnte kaum die grausame Realität des Todes wahrnehmen.

(Die polare Zusammengehörigkeit von „Stärken“ und „Schwächen“ ist also entscheidend wichtig, sie ist in begrenztem Maß normal, also zu einer normalen Entwicklung gehörig, und sie leistet einen wesentlichen Beitrag zu einer sensiblen Menschlichkeit.)

c) „Der Begriff der Identität bezieht sich auf eine Grundhaltung, die der junge Mensch am Ende des Jugendalters aus der erfolgreichen Synthese der postadoleszenten Trieborganisation, seines Ichs und der sozialen Realität beziehen muß“<sup>17</sup>. Es handelt sich bei der Identitätsbildung um einen Prozeß, in dem bewußte und unbewußte Anteile zusammenkommen: die unbewußten, triebhaft-körperlichen Prozesse müssen in Übereinstimmung kommen mit den bewußten Ich-Funktionen des Steuerns und Entscheidens, des Deutens und Zuordnens und mit den teils bewußten, teils unbewußten Repräsentanten der sozialen Realität, wie sie sich in der Gewissensbildung, in Moral und Ethik, niederschlagen.

<sup>15</sup> Ders., Identität und Lebenszyklus (1973) 140.

<sup>16</sup> Vgl. aaO. 180ff.

<sup>17</sup> E. Erikson, Das Traummuster der Psychoanalyse, Psyche VIII (1954/55) 601.

Daran wird deutlich, zum einen, wie komplex und also auch leicht stöbar dieser Vorgang ist, zum anderen, daß allein kognitive Veränderungen wenig ausrichten, wenn sie nicht in einen ganzheitlichen Prozeß eingebunden sind.

3. Erikson definiert das Ziel seiner Arbeit folgendermaßen: „Das menschliche Wachstum soll hier unter dem Gesichtspunkt der inneren und äußeren Konflikte dargestellt werden, welche die gesunde Persönlichkeit durchzustehen hat und aus dem sie immer wieder mit einem gestärkten Gefühl innerer Einheit, einem Zuwachs an Urteilskraft und der Fähigkeit hervorgeht, ihre Sache gutzumachen ...“<sup>18</sup>.

Hier wird ein starkes Ich als Ziel therapeutischer Arbeit beschrieben, und zwar sowohl als *Ergebnis* eines langen Entwicklungsprozesses wie auch als *Akteur* eben dieses Prozesses. Identitätsbildung ist also im wesentlichen eine Ich-Leistung. Gleichzeitig ist diese Ich-Leistung in die wechselseitige menschliche Interaktion eingebettet, so daß es nicht möglich ist, einen sich ausschließenden Gegensatz zwischen Identität und Sozialität zu konstruieren<sup>19</sup>. Erikson zeigt am Beispiel der psychosexuellen Phasen, wie sie Freud dargestellt hat, wie sich aus bestimmten biologisch-triebhaften Gegebenheiten gleichzeitig sinnvolle soziale Lernprozesse entwickeln; das heißt z. B. konkret für die erste Phase:

„Die einfachste und früheste soziale Verhaltensweise ist das ‚Nehmen‘, nicht im Sinne des Sich-Beschaffens, sondern in dem des Gegeben-Bekommens und Annehmens. Das klingt einfacher, als es ist. Denn der tastende und noch unsichere Organismus des Neugeborenen lernt diese Verhaltensweise nur, indem er seine Bereitschaft zu nehmen nach den Methoden der Mutter reguliert, die ihm wiederum erlauben wird, seine Fähigkeit zu nehmen in dem Maß zu entwickeln, wie sie selbst ihre Fähigkeit des Spendens entwickelt und koordiniert. Die so hergestellte Wechselseitigkeit der Entspannung ist für die erste Erfahrung eines freundlichen anderen von höchster Bedeutung; die Psychoanalyse hat uns gelehrt, daß das Kind, indem es nimmt, was ihm gegeben wird, und indem es lernt, die Mutter zum Geben zu veranlassen, auch die notwendigen Grundlagen dafür entwickelt, ein Gebender zu werden, sich mit der Geberin zu ‚identifizieren‘“<sup>20</sup>.

Hier wird m. E. sehr schön beschrieben, wie sich aus der Erfahrung von Wechselseitigkeit Grundlagen für Ich-Leistungen bilden: Wer gegeben bekommt, kann lernen, zu nehmen und später selber zu geben. Wer erkannt wird, kann lernen zu spüren: ‚ich bin gemeint‘ und kann später selber andere erkennen und anerkennen<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Identität und Lebenszyklus 56.

<sup>19</sup> So G. Schneider-Flume, Die Identität des Sünders (1985) 112, vgl. 73f u. ö.; Schneider-Flume vermischt hier m. E. die kategorialen Ebenen, indem sie eine psychologische Aussage theologisch wertet.

<sup>20</sup> Identität und Lebenszyklus 65.

<sup>21</sup> Vgl. E. Erikson, Der junge Mann Luther (1975) 127ff.

Ein menschliches Ich entsteht erst aus den Wechselseitigkeiten der Interaktionen zwischen Mutter und Kind, gleichzeitig sind die ersten konstruktiven Ich-Leistungen Voraussetzung dafür, daß die wechselseitigen Zuwendungen aufgenommen und integriert werden können. Anders gesagt: Identität besteht darin, daß man das, was einem andere entgegenbringen an Gefühlen und Erwartungen, in Beziehung setzt zu dem, was man selber spürt, will und kann, und darin zu einer weitgehenden Übereinstimmung kommt. Erikson schreibt: „Der Begriff Identität drückt also insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfaßt“<sup>22</sup>.

4. Jede Gruppe, jede Gesellschaft braucht für ihren inneren Zusammenhalt eine Tradition, ein gemeinsames Sinn-System. Der/die einzelne, der in die Wechselseitigkeit einer Gruppe, einer Gesellschaft eingebunden ist, hat an diesem Sinnsystem Anteil, es wird zu einem wichtigen Stabilitätsfaktor seiner Identität. Erikson führt dafür den Begriff der Ideologie ein, den er folgendermaßen definiert: „Allgemein gesprochen ist ein ideologisches System ein in sich geschlossenes Gebilde aus gemeinsamen Symbolen, Ideen und Idealen, das ... seinen Anhängern eine zusammenhängende, wenn auch systematisch vereinfachte Orientierung in Raum und Zeit, Mitteln und Zielen anbietet“<sup>23</sup>.

Die Betonung liegt hier zunächst auf dem Aspekt der Gemeinsamkeit: Niemand kann seine Identität allein herstellen, jeder ist darauf angewiesen, in die Gemeinsamkeiten von Tradition, Sprache, Denkmustern und Verhaltensregeln hineingenommen zu werden. Der einzelne, genauso wie die Gruppe, muß eine Synthese finden, in der die in der Tradition gewonnenen Erfahrungen der Vorfahren zusammenfließen mit den eigenen Zukunftsvorstellungen – eine Synthese, die, wie Erikson sagt, „die Vergangenheit einschließt, aber sie auch transzendiert“<sup>24</sup>.

Unter inhaltlichem Aspekt hat eine Ideologie die Funktion, die frühkindlichen Geborgenheits- und Vertrauenserfahrungen zu revitalisieren. „Unter allen ideologischen Systemen stellt jedoch allein die Religion jenes früheste Gefühl wieder her, einem zugewandt zu sein, der Fürsorge und Vorsorge trifft“<sup>25</sup>.

Diese Funktion ist aber nur möglich, weil Ideologie eine vereinfachende Orientierung anbietet: Gerade Jugendliche, die ihre Identitätsunsicherheit spüren, greifen nach den vereinfachenden Aspekten. Sie fühlen sich angezogen von den totalen, exklusiven Dimensionen, die die Binnenkohäsion stärken auf Kosten von Differenzierung in der Realitätswahrnehmung. Hier

<sup>22</sup> Identität und Lebenszyklus 124.

<sup>23</sup> AaO. 202.

<sup>24</sup> AaO. 182.

<sup>25</sup> Der junge Mann Luther 130.

bekommt Ideologie deutlich erkennbare Abwehrfunktionen: Unsicherheit, Unklarheit und Angst werden durch die vereinfachenden Lebens- und Weltdeutungen einer Ideologie, durch die Aufteilung in Gut und Böse, abgewehrt und verdrängt.

In einem bestimmten Entwicklungsstadium ist das notwendig und legitim. Wird es dagegen habitualisiert, hindert es die Entwicklung einer reifen Identität. Denn Identität bedeutet immer auch, Ambivalenzen und Differenzierungen wahrnehmen und ertragen zu können.

5. Menschliche Entwicklung vollzieht sich in hohem Maß über den Weg der Identifikation, der Rollenübernahme. Das Kind identifiziert sich mit den Eltern oder mit Teilspekten von ihnen, indem es Einstellungen und Verhaltensweisen, gerade im Bereich der Gewissens- und Idealbildung, übernimmt und zu seinen eigenen macht. Freud hat das vor allem für den Bereich der Entstehung und Lösung des Ödipuskomplexes ausführlich beschrieben. Aber auch darüber hinaus bleibt der Vorgang lebenslänglich wichtig: Die wenigstens teilweise Identifikation mit bedeutenden Personen im eigenen Leben oder die Übernahme verschiedener Rollen bilden immer wieder den Motor für Veränderungen.

Aber es gilt auch, den begrenzten Stellenwert von Identifikationen zu sehen: Die Summe der Identifikationen macht noch keine Persönlichkeit aus, weil es sich ja, solopp ausgedrückt, um Anleihen bei anderen handelt. Deswegen sagt Erikson: „Die Identitätsbildung beginnt dort, wo die Brauchbarkeit der Identifikationen endet. Sie entsteht dadurch, daß die Kindheitsidentifikationen teils aufgegeben, teils einander angeglichen und in einer neuen Konfiguration absorbiert werden“<sup>26</sup>. D. h. die verschiedenen Identifikationen müssen zu einem neuen Ganzen integriert werden. Dazu bedarf es einer konstruktiven, synthetischen Leistung. Aber zunächst zerbrechen viele Identifikationen in der Pubertät, die Ideale und Werte der Peergruppe der eigenen Generation treten an ihre Stelle. Was geschieht mit den Kindheitsidentifikationen? Verschiedene Möglichkeiten sind denkbar:

– Manche dauern fort, mehr oder weniger bruchlos, vielleicht weil sich keine Alternativen bieten, vielleicht auch, weil der Prozeß der Ablösung schmerzlich ist. Ein Mensch mit einer solchen Identität bleibt konservativ-angepaßt.

– Andere Identifikationen zerbrechen oder werden – manchmal fast gewaltsam – zerbrochen, es kommt zur Etablierung konträrer Werte, Ziele und Rollen, zur Etablierung einer konträren sozialen Lebenswelt. Manche familiären oder gesellschaftlichen Revolutionen scheinen aus solchem Holz geschnitzt. Die Frage ist jedoch berechtigt, in welchem Ausmaß hier eine latente Gegenabhängigkeit bestehen bleibt: bewußt sind die alten Ideale und Ziele durch neue ersetzt, unbewußt bleiben die alten Strukturen bestehen.

<sup>26</sup> Identität und Lebenszyklus 140.

– Eine wirkliche Integration der verschiedenen Identifikationen in eine neue Identität gelingt wohl nur da, wo reale Beziehungen zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Jugendlichen und Lehrern emotional so tragfähig sind, daß in diesem Rahmen eine Ablösung und Neuorientierung der Identifikationen möglich ist, dieser Prozeß also nicht von der Angst vor Beziehungsverlust unterdrückt wird. Da müssen frühere Identifikationen nicht verleugnet werden, es ist möglich, ihre Begrenztheit und Einseitigkeit zu durchschauen, sich von ihnen zu lösen – vielleicht sogar mit Trauer – und neue Ideale und Vorbilder zu suchen, auf der Basis tragfähiger emotionaler Bindungen<sup>27</sup>.

6. Identitätsbildung vollzieht sich im Zusammenhang mit der Bildung von glaubwürdigen Symbolen und tragfähigen Ritualen.

Verschiedentlich war schon davon die Rede, daß die Identitätsbildung immer auch ein Deutungsprozeß ist: Zusammenhänge im Lebensganzen herstellen, Kontinuität und Wandel aufeinander beziehen, Fremd- und Eigenerwartungen ausbalancieren, Zukunft entwerfen und dabei Gegenwart und Vergangenheit nicht aus dem Blick verlieren, sich einordnen in einen größeren Sinn- und Traditionszusammenhang etc. – all das ist weniger ein bewußt-kognitiv ablaufender Prozeß als eine Angelegenheit der Bilder und der Emotionen, die diese Bilder auslösen. Welche Bilder und Symbole – in Form von Geschichten, in Form von Verhalten, von Lebensstil, von Zuneigungs- oder Konfliktlösungsmodell – werden einem Kind, einem Jugendlichen vermittelt? Sind sie so glaubwürdig, daß sich die Auseinandersetzung mit ihnen lohnt, um eigene, neue Bilder zu entwerfen?

Da kommt das Ritual ins Spiel: Erikson war m.W. einer der ersten, der die anthropologische Bedeutung dieses Begriffs wiederentdeckt hat. Soll heißen: Das religiöse Ritual reaktiviert Ritualisierungen, die sich im ganzen Lebensvollzug notwendigerweise einstellen. Denn nur durch Ritualisierungen ist es möglich, daß ein Kind „mit einer bestimmten Version menschlicher Existenz vertraut gemacht“ wird<sup>28</sup>: Indem bestimmte Handlungen und Abläufe – und in jedem Entwicklungsstadium stehen andere im Vordergrund – spielerisch und doch formalisiert wiederholt werden, lernt das Kind, sich als Teil der größeren Welt um sich herum, von deren Ziel- und Wertvorstellungen zu begreifen und die permanente Ambivalenz der eigenen Gefühlswelt einzugrenzen. Sind die Rituale, die ein Kind miterlebt, tragfähig in dem Sinn, daß sie einerseits Verlässlichkeit vermitteln und andererseits doch kreativen Spielraum anbieten? Oder arten sie aus auf der einen Seite in Beliebigkeit, auf der anderen Seite in zwangsneurotische Muster?

<sup>27</sup> Vgl. A. und M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern* (1968) 245ff.

<sup>28</sup> E. Erikson, *Kinderspiel und politische Phantasie* (1978) 64.

## III

Als *Glauben* möchte ich eine ganzheitliche Haltung, eine Einstellung bezeichnen, die mit Hilfe von gemeinschaftlichen *Symbolen und Ritualen* aus einem Vertrauen in eine letzte Sinnhaftigkeit des Daseins leben kann. Ich nehme diese Definition als Ausgangspunkt und setze sie nun in Beziehung zu den beschriebenen *Dimensionen der Identität*, um genauere Charakterisierungen dessen, was Glauben bedeuten kann, zu gewinnen.

Eine wesentliche Voraussetzung der folgenden Gedanken ist dabei meine Überzeugung, daß bestimmte Formen oder Ausprägungen eines religiösen Glaubens der Identitätsbildung eines Menschen förderlich sind, daß es einen Identitäts-stabilisierenden und -vergewissernden Glauben gibt. Diese Formulierung schließt aber auch ein, daß es andere Formen gibt, die aus bestimmten Gründen der Identität nicht zuträglich sind – ich werde das jeweils kurz kennzeichnen.

1. Ich beginne mit dem für unseren Zusammenhang vielleicht wichtigsten Aspekt, daß nämlich Identitätsbildung u. a. ein dauernder Deutungs- und Zuordnungsprozeß ist, für den Symbole und Rituale deswegen von besonderer Bedeutung sind.

Glaube läßt sich seinerseits als eine bestimmte Art der Lebens- und Welt-Deutung verstehen, als ein System von Symbolen und Ritualen, die die Wahrnehmung etwa unter den Aspekten von Schöpfung und Erlösung strukturieren.

Diese Analogie zwischen Identität und Glaube bedeutet für eine Charakterisierung des Glaubens folgendes:

a) Die Symbole des Glaubens müssen, wenn sie zur Lebendigkeit und Vergewisserung von Identität beitragen sollen, wirklich den Charakter von Symbolen haben, sie dürfen nicht zu Zeichen oder Klischees geworden sein<sup>29</sup>. Symbole zeichnen sich durch ihre Mehrdeutigkeit und Mehrschichtigkeit aus, durch das Phänomen des Doppelsinns, wie P. Ricoeur das genannt hat<sup>30</sup>. Sie regen zum Denken an, sie drücken Sehnsüchte, Wünsche, Bedürfnisse, auch Ängste aus, sie stellen in verdichteter Weise einen Konflikt und seine mögliche Lösung dar<sup>31</sup> und erörtern dadurch Lebendigkeit und Kommunikation.

Ein Klischee dagegen ist an eine bestimmte, häufig unbewußt gewordene auslösende Szene gebunden und läßt auch immer dieselben Gefühle entstehen.

Zeichen schließlich meinen einen eindeutigen Sachverhalt, sie vermitteln eine klare Information, sonst nichts; sie lösen damit keine Gefühle aus und regen zu keinen neuen Erfahrungen an.

<sup>29</sup> Diese Unterscheidung hat A. Lorenzer differenziert herausgearbeitet in: *Spracherstörung und Rekonstruktion* (1973) 106ff.

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *Die Interpretation* (1974) 19f.

<sup>31</sup> Dazu ausführlicher J. Scharfenberg/Kämpfer, *Mit Symbolen leben* (1980).

Als Beispiel für diese Unterscheidung nehme ich einmal das Symbol des Kreuzes: Das Kreuz als Anstecknadel am Revers einer Anzugjacke kann für den Außenstehenden ein Zeichen sein, daß sein Gegenüber ein Christ ist.

Dasselbe Kreuz kann für den Betroffenen ein Klischee darstellen, weil es ihn daran erinnert, daß sein Vater es ihm auf seinem Totenbett geschenkt hat mit dem Vermächtnis, den Glauben seiner Vorfahren nicht aufzugeben. Das Kreuz ist deswegen für diesen Mann immer mit einer spezifischen Verpflichtung und mit dem Gefühl einer vagen, traurig-ärgerlichen Erinnerung an seinen Vater verbunden.

Zum Symbol wird das Kreuz erst da, wo es in der Vielfalt seiner Deutungsmöglichkeiten wahrgenommen und erlebt werden kann: Der Zusammenhang und Konflikt von Leben und Leiden, von Folter und Erlösung, von Demut und Herrschaft usw. usw.

Ein solcher in seinen Symbolen lebendiger Glaube fördert eine lebendige, flexible Identität, während Glaube, der von Klischees und Zeichen lebt, Identität eher einengt, rigide werden läßt und bei Abweichungen schnell Angst auslöst.

b) Ein weiterer Aspekt, um die Bedeutung von Symbolen für Identität und Glauben zu erfassen, liegt darin, daß in ihnen individuelle und traditionell-gemeinschaftliche Deutungen verschmelzen und insofern sowohl eine individuelle Ausprägung des Glaubens als auch Zugehörigkeit zur größeren Glaubensgemeinschaft möglich wird.

Symbole des Glaubens werden dem einzelnen zunächst aus der Tradition vorgegeben: Er/Sie lernt sie kennen aus wiederkehrenden Elementen im Gottesdienst, biblischen Geschichten im Religionsunterricht oder vom Hörensagen. Dieses traditionelle Symbol wird nun sofort auf spezifisch individuelle Weise angeeignet: Gott, der Vater, etwa, in dessen Namen wir jeden Gottesdienst eröffnen, hat natürlich für jeden eine ganz persönliche Färbung, je nachdem, welche Vatererfahrungen jemand in seinem Leben gemacht hat. Aber ganz unabhängig davon, ob das nun ein fürsorgliches oder bedrohliches Vaterbild ist, das jemand assoziiert, ob es warme oder eher feindselige Gefühle auslöst – für unseren Zusammenhang entscheidend ist, daß einerseits diese individuelle Ausprägung möglich ist und daß der Betreffende andererseits doch Teil der größeren Gemeinschaft sein und bleiben und sich entsprechend zugehörig fühlen kann.

Das heißt in seiner Konsequenz, daß die Deutungsbreite religiöser Symbole um der Lebendigkeit des Einzelnen wie der ganzen Gemeinschaft willen gerade erhalten werden muß und nicht reduziert werden darf.

c) Ein weiterer Aspekt: Die Wichtigkeit, die den Symbolen für die Entwicklung des Glaubens zukommt, sollte uns davor warnen, das Wissen<sup>32</sup>, die kognitive Information, auch im religiösen Bereich, zu überschätzen und Geschichten und Bilder, analoge Information insgeheim abzuwerten.

<sup>32</sup> Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses erscheint mir Werbicks Definition: Glaube als ein „Wissen, das den Menschen gut leben läßt“ (aaO. [Anm. 1] 68), problematisch.

In den siebziger Jahren hat es ja intensive Versuche gegeben, das Element der Information stärker auch in Gottesdienste zu integrieren. Auf diese Phase folgte dann die (Wieder-)Entdeckung der Symbole, doch wohl nicht zufällig aus der Erkenntnis, daß kognitiv vermittelte Information nicht ausreicht, um der Identität und dem Glauben Halt und Form zu geben, – nicht ausreicht, weil sie nicht tief genug geht. Erst die Bilder, die Symbole mit ihrer emotionalen Verankerung und ihren Kreativität und Phantasie auslösenden Dimensionen haben die Fähigkeit zu schützen, zu stärken und zu trösten, wie Y. Spiegel das genannt hat, so daß ihre Veränderung oder ihr Verschwinden für den Betroffenen wirklich einen Unterschied ausmacht<sup>33</sup>.

Damit ist gesagt, daß es für die Identität des Glaubenden ungemein wichtig ist, welche Bilder er/sie mit sich herumträgt: Bilder vom gelingenden Leben, Bilder von Leiden und Tod, Bilder von Vergangenheit und Zukunft. Dazu muß man Geschichten erzählt bekommen (und sie nicht hinterher mit Deutungen zerbröseln, sondern sie stehen und wirken lassen) und tatsächliche Bilder anschauen – und beides immer wieder.

d) Das weist auf den Zusammenhang von Symbolen und Ritualen für die Identität des Glaubens hin. Im Blick auf Rituale hat es in den siebziger Jahren eine ähnliche Entwicklung wie bei den Symbolen gegeben: Man hielt sie für überholt, sie galten als Ausdruck der Verkrustung und Unflexibilität der Kirche und ihrer Kasualien. Auch hier war es dann die humanwissenschaftliche Wiederentdeckung der Bedeutung der Rituale, etwa wie ich es oben im Zusammenhang mit der Identitätsbildung angedeutet habe, die eine neue Wertschätzung der Rituale und damit auch der Kasualien im Bereich der Kirche herbeiführte.

Der Glaube bedarf der wiederholenden Einübung von Worten, Gesten und Bildern; nur dann prägen sie sich ein und werden wirklich angeeignet. Und das, was sich wiederholt, wird vertraut und gibt Sicherheit – das scheint in unserer Zeit, wo äußere Veränderungen immer schneller und tiefgreifender ablaufen, zunehmend wichtig. Gleichzeitig darf das Ritual aber nicht mit einer Zwangshandlung, bei der jede Abweichung Angst und entsprechende Sanktionen auslöst, verwechselt werden. Rituale, gerade das hat Erikson am Beispiel der ritualisierten Interaktion zwischen Mutter und Kind gezeigt, lassen Raum für Ambivalenz und Kreativität: Das Sich-Wiederholende wird in einem gewissen Rahmen jeweils neu individuell gefüllt und verändert und ist gerade wegen dieser Spannung aus Altvertrautem und Neuem reiz-voll.

Diesen Aspekt gilt es sicher auch für die Rituale des Glaubens zu beachten: Wenn ein Gebet immer mit einer christologischen Formel schließen muß oder wenn die gottesdienstliche Ordnung nur um den Preis einer schweren Auseinandersetzung mit dem Organisten verändert werden darf, ist sicherlich etwas nicht in Ordnung – aber dasselbe gilt umgekehrt, wenn es überhaupt

<sup>33</sup> Y. Spiegel, Glaube wie er leibt und lebt, Bd. 1 (1984) 27ff.

nicht zu einer Ordnung, zu einer Wiederholung kommen darf, sondern sich alles spontan gestalten muß.

2. Erikson hatte betont, daß sich Identität durch Identifikationen bildet und gleichzeitig mehr ist als diese. Ich meine, daß dies in ganz ähnlicher Weise vom Glauben zu gelten hat: Glaube bedarf der Menschen, die ihn vermitteln und die darin Vorbilder, Leitfiguren werden, an denen man sich mit Zustimmung oder Ablehnung orientieren kann. Der Heiligenkalender, die Beispiele aus dem Leben berühmter Christen, der Religionslehrer, der Konfirmator – sie haben die Funktion, gerade solche Identifikationen zu ermöglichen. Auch die Attraktivität des Bibliodrama liegt m. E. gerade in der Möglichkeit zur vorübergehenden Identifikation mit einer Person oder einer Szene aus der Bibel.

Und doch ist Identität mehr als Identifikation, eigener Glaube mehr als die Nachahmung eines berühmten anderen. Deswegen muß es zu kritischer Auseinandersetzung mit den Müttern und Vätern des Glaubens kommen – sonst bleibt einer innerlich immer Kind, immer abhängig. Er/sie muß den Mut haben, eigene Bilder zu entwerfen, einen eigenen Glauben zu formulieren, einen eigenen Dekalog zu schreiben, wie Luther einmal gesagt haben soll. Das ist ein Risiko; denn das Ergebnis steht nicht vorher fest, und vielleicht kommt auch nichts dabei heraus. Und trotzdem geht es nicht ohne das Risiko. Die in der Bibel so häufig wiederkehrende Figur des Aufbruchs ins Ungewisse dürfte dafür als Ermutigung verstanden werden. Auch dafür ist das Bibliodrama eine wichtige Arbeitsform, weil es in der Regel nicht bei der Identifikation stehen bleibt, sondern zur Integration eigener Erfahrungen anregt.

Damit habe ich beiläufig den *Zusammenhang von Erfahrung und Glaube* thematisiert: Um zu einem eigenen Glauben zu kommen, der über Identifikationen hinausgeht, ist es unabdingbar, den Erfahrungsgehalt von Glaubensaussagen entschlüsseln zu können und andererseits Lebenserfahrungen in Glaubensaussagen übersetzen zu können. Ich will das an der Interpretation von zwei Gottesbildern verdeutlichen:

Das Bild von Gott als dem Hirten enthält einerseits die Hoffnung, die Utopie von einem, der vollkommenen Schutz und Geborgenheit anbieten kann, und gleichzeitig die Erfahrung von Schutzlosigkeit und Ausgeliefertsein. Die Erfahrung beglückender, tiefer Geborgenheit kann dann getrost als Gotteserfahrung apostrophiert werden.

Das Bild von Gott als der Quelle des Lebens enthält die Utopie von einem Ort, an dem Leben immer neu entsteht, frisch, kreativ, lebendig – und gleichzeitig die Erfahrung, daß unsere alltägliche Lebendigkeit immer wieder versiegt, vertrocknet, brach liegt. Ist es falsch, die Erfahrung geschenkten Lebens, geschenkter Lebendigkeit dann auch als Gotteserfahrung zu verstehen und zu glauben?

3. Erikson hat auf die Ambivalenz der Ideologie, der Tradition hingewiesen: Wir brauchen sie einerseits zur Stützung und Orientierung; wir brauchen sie, weil Deutung des eigenen Lebens und der Welt immer auf vorangegangene Deutungen zurückgreifen muß; gleichzeitig steht Tradition in der Gefahr, Ambivalenzen auszublenzen und dadurch mehr der Abwehr von Angst und Unsicherheit zu dienen bzw. zu einem Instrument des Zwangs und der Einengung zu werden.

Diese Gefahr entsteht gerade dann, wenn der Erfahrungszusammenhang biblischer Aussagen durch eine normative Verkündigung verloren geht.

Nehmen Sie als Beispiel den im Jesajabuch häufig zu findenden Satz „Fürchte dich nicht ...“. Ein solcher Satz setzt natürlich die Erfahrung von Angst voraus; er setzt ferner voraus, daß diese Angst irgendwie artikuliert wurde, vielleicht in einem Psalmengebet oder nur in Form eines Aufschreis oder eines ängstlichen Blicks; und er setzt voraus, daß da einer ist, der diese Angst wahrgenommen hat. Erst am Ende dieses Prozesses ist ein solcher Satz im Sinn von Trost oder Ermutigung sinnvoll. Wird er nun benutzt, um Menschen auf autoritative Weise zu vermitteln, daß sie keine Angst haben dürften, dann löst er sich von diesem genannten Erfahrungszusammenhang und wird doktrinär.

4. Glaube ist, wie Identität auch, eine Ich-Leistung, eingebunden in die Wechselseitigkeit der Gemeinschaft und der Tradition. D. h. das Ich als Organ der Wahrnehmung, der Entscheidung, der Zuordnung und Steuerung schafft sich hier eine nur ihm selbst adäquate Ausdrucksform; aber dieser Prozeß ist nicht möglich ohne die wechselseitige Verbundenheit mit einer größeren Gemeinschaft und deren Tradition.

Damit wird deutlich, daß eine religiös-moralische Abwertung alles dessen, was mit dem Ich des Menschen zu tun hat, fehl am Platz ist. Auch aus der Perspektive des Glaubens ist es wichtig und sinnvoll, daß Menschen ein entscheidungsfähiges, ein urteilsfähiges Ich entwickeln, das mit wacher Aufmerksamkeit die Realität wahrnehmen kann. Ein Ich, das sich als willenloses Werkzeug eines anderen, einer anderen Kraft versteht, ist abhängig und manipulierbar. Von daher bin ich sehr skeptisch gegenüber allen Formulierungen, in denen von der Übergabe des Ich oder des Lebens die Rede ist, wo Demut als Auslöschung des eigenen Willens wieder im Zentrum steht. Zu groß ist da die Möglichkeit religiöser Manipulation, weil dann gar kein kritikfähiges Ich, keine Identität mehr zur Verfügung steht. Glaube bedeutet nicht ein Ausschalten des eigenen Ich, sondern die Realität wahrzunehmen unter einem bestimmten Deutungsaspekt: z. B. bedeutet das Symbol des Kreuzes, im Unterschied etwa zum griechischen Mythos vom König Ödipus, daß wir nicht tragisch in Leiden und Unglück verstrickt sind und uns ihm deshalb zu ergeben haben, sondern daß auch im Kreuz, im Leiden neues Leben, neue Lebensmöglichkeiten entstehen und wachsen können.

5. Es gibt im Glauben wie in der Identität eine Entwicklung; diese Erkenntnis ist inzwischen nicht mehr neu. Einem Glaubensverständnis, das

Glauben als Akt des Gehorsams oder als existentielle Entscheidung begriff, war diese Dimension jedoch nicht zugänglich.

Wenn man davon ausgeht, daß Glaube die Art und Weise meint, wie jemand mit Hilfe eines Systems von Symbolen vertrauensvoll leben kann, dann ist wesentlich schneller einleuchtend, daß der Gebrauch, der Umgang mit den Symbolen natürlich den jeweiligen phasenspezifischen Eigentümlichkeiten unterliegt und von den Erfahrungen, die während einer jeden Phase gemacht werden, geprägt wird.

Es gibt verschiedene Ansätze, um eine solche Glaubensentwicklung zu skizzieren, etwa orientiert an Piaget, Erikson, Kohlberg oder Robert Kegan<sup>34</sup> – ich kann das hier nicht im einzelnen darstellen, das würde den Rahmen dieses Vortrags bei weitem sprengen. Woran mir hier jedoch liegt, ist die Analogie von Identitäts- und Glaubensentwicklung besonders an einem Punkt zu unterstreichen: Nämlich daß eine solche Entwicklung keine einlinige Progression zu immer höheren Stufen darstellt<sup>35</sup>, daß vielmehr die Erfahrungen früherer Phasen latent vorhanden bleiben und leicht reaktivierbar sind, vor allem in Zeiten von Stress oder Regression. Der Satz „Not lehrt beten“ kann auch so verstanden werden, daß in Zeiten der Not eine Regression auf frühere Verhaltensmuster eintritt, zu der dann eben auch das Beten im traditionellen Sinn gehört. Da wird plötzlich wieder ein kindlich-einfaches Gottesbild reaktiviert – vergleichbar der Situation in einer Krankheit oder im Schlaf, während derer auch bestimmte Regressionszustände auftreten. Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, daß Regression keineswegs ein um jeden Preis zu meidendes Phänomen ist, daß es im Gegenteil „im Dienst des Ich“ (Kris) stehen kann, soll heißen: Es kann ein zeitweises Zurückfallen auf einfachere, stabilere Strukturen bedeuten, das es ermöglicht, Energie für erneute Progression zu gewinnen.

Ein solches Verständnis könnte uns helfen, verschiedene Ausdrucksformen des Glaubens nicht als reifer oder unreifer, als hinter einer bestimmten kognitiven Differenziertheit zurückbleibend zu beurteilen, sondern sie einerseits in ihrer notwendigen Funktion für eine jeweilige Situation zu sehen und andererseits das Nebeneinander hoch differenzierter und sehr einfacher Glaubensvorstellungen zu akzeptieren.

Ein Beispiel für dieses Nebeneinander können Sie darin sehen, daß Geschichten/Märchen häufig mit einem kindlichen Gottesbild operieren – und sich gerade davon viele Erwachsene sehr angesprochen fühlen.

Zu diesem Aspekt, der Glaube und Entwicklung in einen Zusammenhang bringt, gehört natürlich auch die Verknüpfung von Glaube und Ambivalenz: Jedes Symbol hat stärkende und bedrohliche Seiten, kalte und warme, ängsti-

<sup>34</sup> Vgl. dazu J. M. Fowler, Glaubensentwicklung (1989), speziell 76ff und M. Klessmann, Identität und Glaube (1980).

<sup>35</sup> So klingt es leider wieder bei Fowler, dessen System dadurch sehr normativ wird.

gende und tröstende. Insofern ist Glaube nie ohne die dazugehörigen Ambivalenzkonflikte denkbar: Vertrauen nicht ohne Mißtrauen, Hoffnung nicht ohne Zweifel, Dankbarkeit nicht ohne Rachephantasien, Liebe nicht ohne Haß – und dies alles nicht als bedauerlicher Makel des Glaubens, sondern als konstitutiver Bestandteil.

Diese These stimmt sowohl psychologisch wie theologisch. Psychologisch ist sie eindeutig, sofern man die Verknüpfung von Identität und Glaube akzeptiert. Aber auch theologisch käme es eher einem Dokerismus gleich, Glauben gewissermaßen im Zustand der Sündlosigkeit ohne seinen eigenen Schatten verstehen zu wollen.

6. Von Paul Tillich stammt der Satz: „Glaube ... ist ein Akt der ganzen Person ... Alle Funktionen des Menschen sind im Akt des Glaubens vereinigt“<sup>36</sup>. Er wendet sich damit gegen Versuche, Glauben lediglich von *einer* menschlichen Fähigkeit, wie Gefühl, Wille oder Intellekt, her zu verstehen. Im Zusammenhang unseres Themas möchte ich die Aussage Tillichs so umformulieren: Glaube ist sowohl Bestandteil als auch Ausdruck von Identität.

Ich habe bereits mehrfach betont, daß Identität immer auch ein Prozeß des Deutens und Zuordnens ist; in diesem Prozeß ist der Glaube mit seinen Symbolen, mit seinen Verstehensmustern, eine Deutungsmöglichkeit neben anderen. Jede Weltanschauung ist in diesem Sinn auch eine Deutungsmöglichkeit.

Gleichzeitig ist Glaube im Sinn der *fides qua creditur*, also der Art und Weise, *wie* jemand glaubt, Ausdruck und Spiegel der Identität, des Grades der Integration von emotionalen, kognitiven und sozialen Komponenten: Ein Mensch, der in seinem Glauben sehr unsicher und ängstlich ist, wird dies auch in seiner Identität sein, ablesbar etwa an der Art, wie er anderen Menschen begegnet; während sich eine selbstbewußte, gelassene Identität auch in einer entsprechenden Weise, seinem Glauben Ausdruck zu geben, widerspiegelt.

Vielleicht könnte man sagen, daß eine solche mit sich selbst identische Art und Weise zu sein und zu glauben ihren Ausdruck findet in dem, was K. Winkler das „persönlichkeitsspezifische Credo“ genannt hat<sup>37</sup>. Gemeint ist damit, daß in einem solchen Credo Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung, das eigene Lebensgefühl und die Bilder des Glaubens einander entsprechen und eine stimmige Einheit bilden.

Dies ist daran beispielhaft zu erkennen, daß sich Persönlichkeitsstruktur<sup>38</sup> und Gottesbild häufig entsprechen: Ein vorwiegend depressiv gestimmter

<sup>36</sup> P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens* (1966) 12.

<sup>37</sup> K. Winkler, *Pastoralpsychologische Aspekte der Rede von Gott*, ThLZ 107 (1982) 874.

<sup>38</sup> Nach F. Riemann, *Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens* (1972).

Mensch wird Gottesbilder bevorzugen, in denen das Element von Nähe, Geborgenheit und Schutz im Vordergrund steht (Hirte, Tröster, Mutter etc.), während ein schizoider Mensch (Distanztyp) eher zu abstrakt-distanzierenden Gottesbildern neigt (Licht, Geist etc.).

#### IV

Bislang habe ich eher formale Aspekte einer notwendigen Entsprechung von Identität und Glaube genannt. Identität wird aber immer auch von den vorhandenen gesellschaftlichen Normen und Werten inhaltlich bestimmt und geprägt. An solchen Punkten kann und muß es zu inhaltlichen Spannungen zwischen Identität und Glaube kommen; der *Glaube*, oder jetzt genauer: der christliche Glaube kann hier eine wichtige *kritische Funktion* bekommen. An drei Beispielen will ich das zeigen: 1. Identität und Leistung, 2. Identität und Narzißmus und 3. Identität und zugesprochenes Leben.

1. Es scheint mir kaum bestreitbar, daß Identität in den westlichen Industriegesellschaften in hohem Maß durch Arbeit und Leistung normiert ist. Thea Bauriedl hat das so ausgedrückt: „Wir leben nach der reduzierten Vorstellung von uns selbst: Ich bin das, was ich produziere, was ich habe und was ich gegen andere verteidigen kann“<sup>39</sup>. Durch alle Phasen der Identitätsbildung zieht sich dieser Tenor hindurch.

Christlicher Glaube widerspricht dieser Normierung entschieden, und zwar durch die Trennung von Person und Werk in der Rechtfertigungslehre: Luther betont im Anschluß an Paulus immer wieder, daß nicht die Werke den Menschen gerecht machen – wir könnten sagen: Nicht die Leistung läßt einen Menschen zum Menschen, mit sich identisch werden –, sondern daß der von außen gerecht Gesprochene dann auch gerechte Werke tut – könnte heißen: Jemand wird menschlich durch die Beziehungen mit anderen durch das, was andere ihm und was er anderen entgegenbringt –, wobei dann auch seine Arbeit, seine Leistung diesen Beziehungsmöglichkeiten untergeordnet ist.

Es scheint mir wichtig, daß christlicher Glaube diesen Punkt immer wieder einschärft und sich dadurch z. B. für Behinderte, für Alte, für Kinder einsetzt, die durch ihre angeblich mangelnde Leistungsfähigkeit immer mehr an den Rand unserer Gesellschaft geraten. Die Frage ist allerdings, ob wir diese Trennung von Person und Werk, von Identität und Leistung nur verbal behaupten oder ob sie im Raum der Kirche auch erlebbar und spürbar wird. Christlicher Glaube hat also an diesem Punkt nicht nur einen gewissermaßen individuellen, identitätskritischen Aspekt, sondern notwendigerweise auch einen gesellschaftskritischen, insofern es die gesellschaftlichen Normen sind, die den einzelnen in dieser Weise prägen und steuern.

<sup>39</sup> Th. Bauriedl, Das Leben riskieren (1988) 60.

2. Unsere gegenwärtige Gesellschaftskultur ist verschiedentlich als „Kultur des Narzißmus“ bezeichnet worden. Dazu noch einmal Thea Bauriedl: „Unsere Gesellschaft als ganze und mehr oder weniger jeder einzelne von uns scheint von dem Wahn befallen zu sein, daß er um jeden Preis größer sein muß, als er ist. Das typische Schwanken zwischen Grandiosität und Depression ist die psychische Grundlage“ dieser narzißtischen Einstellung<sup>40</sup>. Dem Wahn, großartig, jung und aktiv sein zu müssen, entspricht die dauernde Angst, eben dies nicht (mehr) zu sein, die Angst vor der Brüchigkeit und Endlichkeit des Lebens, vor dem Tod. Daß eine solche narzißtische Identität sehr anfällig und labil ist, dürfte deutlich sein.

Dagegen formuliert der christliche Glaube: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. Doch wer sein Leben verliert (um meinet- und der Heilsbotschaft willen), der wird es retten“<sup>41</sup>. Das heißt: „Lebensgewinn gibt es nicht ohne die Annahme von Lebensverlust. Aber das schließt auch die Umkehrung ein: Wer die Begrenzung des Lebens zu ertragen vermag, findet Zugang zu einem wirklich lebendigen Leben“<sup>42</sup>. Immer wieder betont die christliche Tradition diesen Zusammenhang – man denke nur an die Diesseitigkeit des Schalom im Alten Testament oder an die Bedeutung der Inkarnation im Neuen Testament – mit dem Ziel, das Leben aus dem Schwanken zwischen dem Größenwahn der Selbsterlösung und der Angst vor der Sinnlosigkeit herauszunehmen und zu einer realistischen Einschätzung und Annahme des begrenzten Lebens als Geschenk Gottes zu kommen. Das Symbol des Kreuzes als das zentrale christliche Bild drückt diese Spannung aus: Leben wird möglich in und unter dem Kreuz des Leidens, der Endlichkeit, des Todes.

Christlicher Glaube kann auf diese Weise Identität vergewissern und stabilisieren helfen, indem er die zugrundeliegende gesellschaftliche Normierung in ihrer Fragwürdigkeit aufdeckt und Menschen ermutigt, in der Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition Vertrauen in andere Bilder vom begrenzten und gerade darin gelingenden Leben zu entwickeln<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> AaO. 59; vgl. auch Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism* (1979).

<sup>41</sup> Mk 8,35 in der Übersetzung von U. Wilckens.

<sup>42</sup> M. Josuttis, *Der Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr* (1987) 48.

<sup>43</sup> Hier müßte allerdings noch eine Auseinandersetzung über die psychologische und theologische Funktion der Bilder anschließen. D. Neuhaus hat in seinem Aufsatz „Der Schatten der Bilder“ (Einwürfe Bd. 4 [1987] 79ff) in Auseinandersetzung mit E. Drewermann auf die Ambivalenz der Bilder nachdrücklich hingewiesen: „Ob wir schon wieder genügend Gespür im Umgang mit Bildern haben, um das spezifisch Evangelische auszusagen: die Befreiung des Menschen aus selbstgeschaffenen politischen und religiösen Zwängen durch Gott, darf bezweifelt werden.“ (110) Neuhaus meint, daß diese befreiende Intention eben doch eher durch das Wort als durch Bilder geschieht.

3. Die beiden Stichworte „Leistung“ und „Narzißmus“ zur Charakterisierung gegenwärtiger westlicher Gesellschaftskultur kulminieren in der ausgesprochenen und unausgesprochenen Annahme, daß jeder für sein Leben, für seine Identität total selbst verantwortlich ist. Jeder hat ein bestimmtes Startkapital, und damit gilt es klug und rücksichtslos zu wirtschaften.

Je mehr die Psychologie über die Entwicklung und die Bedingungen von Identität weiß, desto stärker ist natürlich der Zwang, sie herstellen und optimal gestalten zu müssen. An diesbezüglichen Ratgebern und Fortbildungsangeboten mangelt es ja wahrscheinlich nicht. Wer behindert ist und deswegen seine Möglichkeiten nur begrenzt entfalten kann, der hat Pech gehabt; schnell legt sich dann der Schluß nahe, daß ein solcher Mensch doch eigentlich kein lebenswertes Leben mehr habe. Die wiederaufgelebte Diskussion um die Euthanasie spricht diesbezüglich eine deutliche Sprache.

Demgegenüber betont christlicher Glaube, daß Leben ein Geschenk ist: Natürlich ist es zu gestalten, das ist die Aufgabe; aber es bleibt immer Gabe, auch wenn es beispielsweise behindert ist. Seine Würde bezieht ein solches Leben nicht aus dem, was der einzelne daraus gemacht hat, sondern allein aus seinem Charakter als Gabe. Die Würde des Lebens wird dem einzelnen von außen zugesprochen – der christliche Glaube sagt: Von Gott, dem Schöpfer, dem Grund und dem Geheimnis der Wirklichkeit. Man kann es auch nicht-religiös sagen: Würde (und deswegen Menschenrechte zu seinem Schutz!) hat der Mensch dadurch, daß er sich schon immer im Leben vorfindet und deswegen seine Daseinsberechtigung nicht erst erweisen und erarbeiten muß.

Diese Dimension droht gerade durch die Hochkonjunktur, die der Begriff der Identität gefunden hat, verloren zu gehen: Wenn ich Identität nur selber herstellen muß, wird sie zu einer dauernden Tretmühle.

Daß diese Einstellung auch psychologisch falsch ist, hoffe ich dargestellt zu haben; denn gerade Erikson betont immer wieder, in wie starkem Ausmaß Identität vom Angewiesensein auf andere, von der Wechselseitigkeit mit anderen lebt. Trotzdem scheint eine kapitalistische Vermarktung der Identitätstheorie verlockend und naheliegend. Deswegen ist es besonders wichtig, daß der Glaube an diesem Punkt Widerspruch erhebt gegen die Versuche, das Geschenk des Lebens zur permanenten Lebensaufgabe umzudeuten.