

Identitäten und Identifikationen

Kurze Erkundungen über ein Kernstück geläufiger Religionspädagogik

„Ich bin, ja, der Satz ist mir selbstverständlich. >Ich bin<, das ist mir sicher, ist der Grundstein aller Sicherheit.

Aber wie ich diesen Satz in die Hand nehme – er ist wie eine Kokosnuß voll und rund -, da fühle ich, wie er schwerer und schwerer wird. Es kommt eine besondere Schwere in ihn. Mein Wissen um das Ich vertieft sich. Es beschwert sich furchtbar“ (Alfred Döblin).

Suche/1. Akt: Was aufgeführt wird

Wer ratsuchend ein allgemeines Lexikon oder Wörterbuch zur Hand nimmt, wird beim Stichwort „Identität“ die vermutete Bedeutung bestätigt finden: gemeint ist eine völlige Übereinstimmung, eine Gleichheit von zweien, eine Wesenseinheit. Wer ein zweites oder drittes Werk um Auskunft bittet, wird gelangweilt feststellen, dass dort eine ähnliche oder gar identische Definition vorherrscht.

Wo das Nachschlagewerk etwas informativer sein möchte, lässt sich noch erfahren, dass damit in der *Mathematik* die Gleichheit zweier algebraischer Ausdrücke bezeichnet wird, die bei allen Variablenersetzungen erhalten bleibt. Die *Logik*, so ist zu lesen, meint mit Identität die Konstanz des Bedeutungsinhalts eines Begriffs. Die *Psychologie* wiederum benenne so das Erleben der Gleichheit von Umwelt und Bewusstseinsinhalten in der Zeit und zugleich das Selbst des Subjekts in seinem Lebenslauf.¹⁾

Der Definitionsrahmen zeigt sich also überschaubar, wenn auch inhaltlich nicht sonderlich scharf konturiert. Und was meint schließlich der lateinische Ahnenstamm unseres gängigen Fremdwortes?

Identitas (aus der Wurzel *idem*: derselbe, Selbigkeit), so finde ich endlich in einem alten kirchenlateinischen (!) Wörterbuch, meint das „Zusammenfallen oder die Gleichheit zweier Dinge oder Begriffe, Einerleiheit“²⁾.

Formal kann ich mich mit dieser Richtungsangabe zufrieden geben. Doch die gesuchte Klarheit ist damit noch nicht erreicht. Es bleiben Fragen: Worauf bezieht sich die „Übereinkunft/Gleichheit“, damit von einer Identität gesprochen werden darf? Kann es überhaupt eine restlose „Wesenseinheit“ von zweien geben ohne dass eine unterschiedslose Einheit vorliegt? Lässt sich von Identität in gleicher Geltung reden, egal ob es sich um Objekte, Begriffsinhalte oder Menschen handelt?³⁾

Gibt es Identität immer nur als vollendete, hundertprozentige oder lässt das Identischsein auch Grade zu?

Was bedeutet es dann, wenn insbesondere in der Religionsdidaktik von *Identitätsbildung* und *Identitätsfindung* im Blick auf die Schüler gesprochen wird? Worin besteht die Identität des Religionslehrers? Was heißt dabei „konfessionelle Identität“? Lässt sich eine Identität des Religionsunterrichtes ausmachen? Wie kommt Identität zustande? Woran erkennt man gegebenenfalls ihr volles Maß?

Der Boden beginnt zu schwanken, die Fragezeichen gewinnen an „Schwere“. Das lässt nach Haltegriffen und Orientierungspunkten ausschauen.

Suche/2. Akt: Die Suche nach dem Ich

Ein wesentlicher Impuls dafür, erneut nach dem Innenleben des Identitätsbegriffs zu fragen, geht von Naturwissenschaftlern und (in weiterer Reflexion derer Erkenntnisse und Theorien) von Philosophen aus. Das gestiegene Forscherinteresse am humanen Individuum, am Phänomen des Bewusstseins und den Funktionsweisen des Gehirns provozierten die Neuaufgabe alter Fragestellungen: nach dem Ich, der Wahrnehmung, dem Lernen usw.

Das Überdenken des bisherigen Vorstellungen und Wahrheiten gleitet schnell hinüber ins Grundsätzliche. Die entsprechenden Konsequenzen für unser Selbst- und Wirklichkeitsverständnis sind nicht nur aktualisierende Details. Es geht ums Ganze und dessen praktische Konkretion. Und die jeweils bestimmenden Akzente des Menschenbildes haben bekanntlich unmittelbare Auswirkungen u.a. auf die zeitgenössische Pädagogik. Gerade Religionspädagogen, denen neben dem Christlichen das Menschliche und Allzumenschliche am Herzen liegt, werden jede seismische Aktivität im Plattengefüge des Bodens, auf dem sie stehen und lehren, wachsam registrieren.

Wir sind als Kinder der Neuzeit und schließlich der Postmoderne oft genug daran gewöhnt, die Ideen von gestern zu pensionieren, immer wieder statische Vorstellungen gegen dynamische Sichtweisen auszutauschen, so liegen aber gewiss noch nicht alle Kränkungen unseres Selbstbildes hinter uns. Die umfangreichen Renovierungsarbeiten am Menschenhaus durch Kopernikus, Kant, Darwin, Marx, Freud & Co. sind trotz ihrer designerischen Innovationskraft bislang nur teilweise zum Bildungs-Allgemeingut geronnen.

Revoluten und Revolutionen in Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie (um nur die nächstliegenden Spielfelder zu nennen) bleiben offenbar an der Tagesordnung. Ein stets neu auftretendes Schwanken des Bodens unseres Gewissens scheint also nicht vermeidbar zu sein.

Die vielleicht letzte Bastion eines an festen „Substanzen“ und klaren Konturen orientierten Denkens scheint die Persönlichkeit des Menschen zu sein, das individuelle Ich. Die meisten Zeitgenossen werden selbstbewusst – wie anfänglich Döblin – selbstbewusst verteidigen, es handele sich unzweifelhaft um eine feststehende Größe, eine unteilbare und je einmalige geistige Realität. Doch auch an diesem Stuhl wird gesägt.

Der Frankfurter Philosoph Thomas Metzinger entwirft unter Einbeziehung der Ergebnisse heutiger Bewusstseinsforschung ein etwas anderes Bild vom Ich.⁴⁾

Dieses Ich, so sagt er, entstehe, weil das Gehirn ein Modell der äußeren Welt und ebenso der Subjektivität entwirft. Dem Selbstmodell schreibt es dann sämtliche Gedanken, Worte und Handlungen zu. Folglich ist das für autonom gehaltene Ich ein geistiges Konstrukt, ein gedankliches Modell. „Wir verwechseln uns nur mit diesem Ich. Wir glauben fälschlich, wir *seien* der Inhalt dieses Selbstmodells“⁵⁾. Das Ich denkt nicht, es wird gedacht.

Das Gehirn (so auch der amerikanische Philosoph und Bewusstseinsforscher Daniel C. Dennett) nutzt diesen selbsttäuschenden Zaubertrick, um seine Aktivitäten zu organisieren. Es versteht, „sich selbst Geschichten zu erzählen, die uns Autonomie und Rationalität unserer Entscheidungen vorgaukeln“⁶⁾.

Wie aber lässt sich dann noch von Freiheit reden? Der Neurobiologe Franz Mechsner erinnert daran, es sei ein Mißverständnis zu glauben, Freiheit spiele sich außerhalb der Naturgesetze ab. Es bedeute keinen Widerspruch, „daß Bewußtsein ein bloßes biologisches Phänomen sein kann, trotzdem aber die Auflösung starrer Handlungsschemata in Offenheit, Flexibilität und Kreativität ermöglicht“⁷⁾. Wenn auch Umrisse möglicher Lösungen erkennbar seien, so resümiert er, so sei das Mysterium des Bewußtseins aber keineswegs gelöst.

Das mag für den Moment beruhigen – aber wieso waren wir beunruhigt? – es erspart aber nicht die Kenntnisnahme, dass sich die landläufige Idee vom Ich ziemlich verflüssigt, noch schwerer begrifflich zu fassen ist als sie es bisher schon war.

Wer bin ich also? Warum bin ich ich? Bin ich immer ich?

Erneute Schwankungen. Bin ich schwindelfrei? Ich?

Das neue Nachdenken kreuzt gelegentlich alte Wege. Schon Platon hat sich im „Symposion“ (207c-208b) vergleichbar über unsere Identität geäußert. Gernot Böhme deutet diesen Text zusammenfassend: „Identität ist eigentlich nur für einen Gott gemacht, menschliches Dasein ist charakterisiert durch Nichtidentität“⁸⁾. Das menschliche Leben hat für Platon nichts Identisches, Substantielles zu bieten. Die persönliche Identität des Einzelnen sei das Ergebnis reproduktiver Erinnerungsarbeit, die wenigstens den Schein von Identität im Wissen suggeriert. Identität im Sinne von Selbstsein und Autonomie sind also schon für den Erzvater des europäischen Denkens nichts Gegebenes, sondern etwas, das „durch einen schwierigen Weg, den Platon hier Selbstsorge nennt, errungen werden muß“. Dieser Weg ist „jedenfalls nicht ein Weg der einsamen Beschäftigung mit sich selbst“, sondern ist wesentlich „durch den anderen vermittelt“⁹⁾.

Böhme sieht für ein heutiges Verständnis von Identität zwei zentrale Elemente: Erstens werde ein Mensch erst dann zu jemandem, der das Leben, das ihm geschieht, zu einer *Biographie* machen könne, indem er lernt, autonom und verantwortlich zu handeln.

Zweitens „ist durch die Schaffung eines Selbst, durch die Differenz vom Gebrauchenden und dem, was er gebraucht, im Menschen eine Instanz entstanden, die gerade wegen ihrer Inhaltsleere nicht dem radikalen Wandel... unterworfen ist“¹⁰⁾. Genau dieses „Selbst kompetenten und autonomen Handelns“ werde mit Recht vom Kind bis zum Greis als dasselbe angesprochen.

Was bleibt mir also - rückblickend auf den bisherigen Erkundungsweg?

1. Ich-Identität ist nicht Vor-gabe, sondern Auf-gabe.
2. Das Werden des Ichs ist ein steiniger Weg.
3. Es lässt sich bestenfalls als eine innere „Instanz“ umschreiben, eine Art Leerstelle, um die sich wie bei der Radnabe alles dreht.
4. Die Ich-Werdung ist durch andere vermittelt. Das erinnert an Ernst Bloch: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst“¹¹⁾. Auch Martin Buber behauptete schon, das Ich werde erst am Du zum Ich.
5. In naturwissenschaftlicher Perspektive zu sagen, das Ich sei eine Konstruktion des Gehirns, die dem Überleben und der Weiterentwicklung diene, ist also nicht so abwegig wie zuerst empfunden. Dennoch wäre gegen eine im Sinne der evolutionären Erkenntnistheorie definierte Position vorzubringen, dass Bewusstsein, Erleben und Erkenntnis nicht exklusiv durch ihren evolutionären Nutzen erklärbar sind.

Unsere Sprache und Begrifflichkeit schürfen hier offenbar am Rande eines Abgrunds. Selbst-erkenntnis hat ihre Grenzen. Aber bis dorthin muss der Weg führen und gegangen werden.

Suche/3. Akt: Erben und Erbschaften

Platons Einsicht, das Ich sei wesentlich das Ergebnis von Begegnungen mit anderen und anderem, hat eigentlich erst wieder in unserem Jahrhundert neue Früchte getragen. Dabei wanderte der Begriff der Identität von der Philosophie hinüber zur Soziologie und zur Sozialpsychologie. Zwei markante Theorieströme bildeten sich:¹²⁾ Einerseits das *psychoanalytische* Konzept (Freud, Erikson). Es beschreibt die Identitätsbildung als einen Prozess, der in den einzelnen Lebensphasen alle Lebensfaktoren jeweils neu in eine Ich-Synthese integriert. Die Identität gilt dabei als etwas, das im Einzelnen bereits angelegt ist.

Das andere Modell, der *Symbolische Interaktionismus* (Mead, Strauss, Goffman), betont mehr die soziale Grundlegung der Identität. Durch die zwischenmenschlichen Interaktionen finde stufenweise deren Herausbildung statt. Doch erst eine gelungene Balance zwischen personaler und sozialer Identität könne als wirkliche Ich-Identität bezeichnet werden. Der Ausdruck „Ich“ repräsentiert quasi symbolisch die Einheit der Person (Habermas).

Beide Ansätze sehen die Identitätsbildung als einen gestuften Prozess, wenn auch der Identitätsbegriff im psychoanalytischen Kontext mehr normativ verstanden wird.

Gerade an dem primär entwicklungspsychologischen (und daher zu individualistischen) Modell der Identitätsstufen im Lebenszyklus von Erikson kritisierte man deren normative Starrheit. Die sozial bedingten Krisen des Erwachsenenalters seien hierin völlig ausgeblendet: der Eintritt ins Berufsleben, Eheschließung und Übernahme der Elternrolle, die Phase der erreichten Lebensziele (midlife-crisis), Abschied von den Kindern, Ruhestand und evtl. Ehescheidung bzw. der Verlust des Partners. Das Leben erfordert demnach eine Modifikation von Selbstverständnis und Rollenverhalten.¹³⁾

Doch eben das Gelingen dieser unumgänglichen Selbstmodifikationen ist um so schwerer, je mehr die gesellschaftlichen Substrukturen (Familie, Arbeitswelt, Schulen, Freizeit, Kirchen usw.) in ihren Zielen und Werthaltungen immer stärker auseinanderdriften. Die wachsende Unübersichtlichkeit verführt den Einzelnen eher zur Emigration in einen privatisierten, weil nur so noch gültig gestaltbaren Mikrokosmos. Die Profilschärfe des eigenen Ichs wird in einem deutlich reduzierten Radius gesucht. Und gefunden?

Eine nochmals tiefgreifende Kritik wurde inzwischen durch die Feministische Theologie erhoben. Alle gehandelten Modelle seien faktisch allein von männlichen Wissenschaftlern entworfen worden, was „offensichtlich nicht ohne Einfluß auf die Theoriebildung“ bleiben konnte.¹⁴⁾ Die vorherrschenden Identitätskonzeptionen seien eine „objektivierende Interpretation des >männlichen Subjekts<“¹⁵⁾.

Ein weibliches Verständnis von Identität zu formulieren gestalte sich um so mühseliger, als die kulturell bereitgestellte Sprache nunmal eine männliche sei. In Auseinandersetzung mit der „männlichen“ Identitätstheorie haben z. B. Carol Gilligan und Seyla Benhabib gerade die geschlechtliche Differenz deutlicher herausgearbeitet. „Dabei werden das Erlebnis wechselseitiger Verbundenheit sowie die Verantwortung in die Kategorie der Identität einbezogen... Durch diese >Erweiterung der Perspektive< kann ein neues >Verständnis der menschlichen Entwicklung< und damit der menschlichen Identität gewonnen werden“.¹⁶⁾

Daran wird wohl kaum zweifeln, wem es um ein integrales Modell gereiften Menschseins geht. Wenn auch die psychoanalytischen und soziologischen Beiträge in Theologie und Religionspädagogik gerne aufgenommen und weitergetragen wurden, klärt das noch nicht die religiöse Dimension der Identität. Deutlicher noch: Können wir von einer spezifischen „christlichen Identität“ sprechen?

Suche/4. Akt: Glaube und Identität

Sofern also gilt, dass die Ich-Bildung das Resultat des unabschließbaren Prozesses der Begegnung und Auseinandersetzung mit Dingen, Situationen, Personen und Institutionen ist, dann heißt das: Jedes Ich bleibt letztlich ein unabgeschlossenes, unvollendetes und damit auch „unerlöstes“ Gefüge. Und weil es darum geht, „ernst zu nehmen und in der Weise des Umgangs miteinander einzulösen, daß zum eigenen Selbstwerden die Anerkennung des freien Selbstwerdens und –seins des anderen konstitutiv hinzugehört“¹⁷⁾, offenbart sich die ständige Grenzüberschreitung (Transzendierung) des Ichs auf andere und anderes hin als eigentliches Webmuster von Identität.

Beziehung erweist sich als eine zentrale Kategorie des Lebens. Doch genau hierin durchdringen sich verwirrend die Erfahrungen von Heil und Unheil. Die Sehnsucht der Menschen nach „Ganzheit und Heilsein, ihre Hoffnung, daß das Leben nicht zerteilt, sondern eins sei, daß die erlittenen Verstümmelungen des Lebens nicht alles seien, aufbewahrt sind und ihre Konturen finden“¹⁸⁾, ist die entscheidende Triebfeder aller neuen Grenzübertretungen. Darin liegt die religiöse Dimension der Identitätsfindung, dass die eigene Fraglichkeit innerhalb einer fragwürdigen und widersprüchlichen Welt vernehmlich zur Sprache gebracht wird und dadurch die notwendigen Kräfte zur Veränderung entbunden werden können.

Es ist beste prophetische und jesuanische Tradition, die identitätshindernden und –verhindernden Mächte innerhalb der individuellen und gesellschaftlichen Realitäten aufzuspüren und soweit wie möglich unwirksam zu machen. „Beziehungsstörende Mächte und Vielgötterei haben heute gesellschaftliche Konjunktur. Religiöse Erziehung hat es mit dem Aufdecken und Offenlegen dieser Illusionen und der Demaskierung der sie stützenden Gottheiten zu tun, damit unter solchen Verschleierungen wieder zum Vorschein kommen kann die Wirklichkeit von Mensch und Welt.“¹⁹⁾

Die Glaubensperspektive sieht den Menschen vor Gott gestellt, d. h. vor eine Dimension von Wirklichkeit, die als Ermöglichungsgrund von Identität, also Leben und Freiheit betrachtet wird. Der Gottesbezug begründet letztlich die Identität, macht den Glaubenden frei – von der Verkrümmung in sich selbst sowie von allen falschen und entfremdenden Rollenzwängen. Eben weil sich die Gottesbeziehung nicht in der verlängerten Projektion erfahrener sozialer Beziehungen erschöpft, erlaubt sie diese zu kritisieren.

Dieser „eschatologische Vorbehalt“ charakterisiert, so Hans-Jürgen Fraas²⁰⁾, das grundlegende Kriterium eines theologisch reflektierten Identitätsverständnisses, nämlich die Spannung zwischen theologisch-transzendentaler Begründung von Identität einerseits und deren sozialem Vermitteltsein andererseits.

Das hat zur Folge, „daß sowohl einseitig psychologische wie einseitig soziologische Ableitungen von Identität einschließlich der daraus sich ergebenden Konsequenzen für Identitätsbildung (Erziehung/Sozialisation) aufgehoben werden zugunsten einer nicht ableitbaren Selbstgewißheit, die sich im Prozeß permanenter vertrauensvollen Transzendierens selbst als eine im Glauben sich empfangene weiß“²¹⁾.

Also auch unter dem Blickwinkel christlicher Existenz ist die Ich-Identität als zu leistender Balance-Akt zu bestimmen – als „Befähigung zu selbstverantworteter Standpunkthaftigkeit“²²⁾.

Christliche Identität ist daher nie ein additives Element, das zur allgemeinen Identitätsbildung noch hinzu käme. Sie bildet vielmehr eine qualitative Prägung in diesem dialektischen Findungsprozess.

Für Franz W. Niehl spielt sich diese Interaktion wesentlich zwischen Individuum und Institutionen ab, die zur Identifikation und Auseinandersetzung herausfordern.²³⁾

Neben der Kirchengemeinde gilt dabei heute auch der schulische Religionsunterricht als herausragender Praxis- und Lernort des Christlichen.

Diagnose: Religiosität und Identität im Fragment

So plausibel sich die Reflexionen in Sachen Identität auch anhören mögen, sie verlieren ihre lineare Klarheit spätestens beim näheren Blick auf die faktischen Umstände heutigen Erwachsenwerdens.

Vielerlei Schlagworte versuchen die Situation zu kennzeichnen: von Individualisierung ist die Rede, ebenso von der Risiko-, Erlebnis-, Wissens- und Multioptionsgesellschaft. Die veränderten gesellschaftlichen Strukturen nötigen den Einzelnen in einem nie gekannten Maße zur bewußten Rollendefinition innerhalb einer Mehrzahl von Beziehungsfeldern.

Insbesondere die Heranwachsenden qualifizieren sich facettenreich als „homo optionis“. Sie inszenieren sich selbst unter Verwendung mehrerer, teils widersprüchlicher Identitäts-Bausteine, die vorrangig nach ihrem „Inszenierungswert“ gewählt werden. „Das Innenleben wird mit äußeren Mitteln bearbeitet. Man geht an sich selbst heran wie ein Ingenieur an die Verbesserung eines Produktes.“²⁴⁾

Diese disparaten Bastel-Identitäten verurteilen daher jeden Versuch einer aktuellen Identitätstheorie zum Scheitern, sofern sie das Gemeinte auf einen singulären und überschaubaren Nenner bringen will. Und was für die Herausbildung des Ichs im allgemeinen gilt, trifft ebenso auf die Konstruktion einer religiösen bzw. christlichen Identität zu.

Hans-Joachim Höhn spricht hier vom Typ des „religiösen Virtuosen“. Menschen dieses Typs „können das Enneagramm zur Selbsterforschung heranziehen und danach das I Ging bei existentiellen Entscheidungsproblemen konsultieren; sie können ein personales Gottesverständnis ablehnen und zugleich an das Böse in Person des Teufels oder an das Gute in Person eines Engels glauben. Aus der Vielfalt von Orientierungen und Aktivitäten auf doktrinaler und ritueller Ebene wählen sie das für sich aus bzw. arrangieren es neu, was ihren jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Dispositionen entspricht“²⁵⁾.

Die Wahrheitsfrage im Sinne einer vernunftorientierten Stringenz wird bei diesen weltanschaulichen Legierungen weithin ausgeklammert. Für den individuell-religiösen „Plausibilitätshorizont“ zählen primär erlebnisgesättigte Inhalte; religiöse „Objektivierungen“ gelten „nur insoweit für belangvoll, wie sie gewünschte innere Wirkungen hervorrufen: Gefühle,

Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit etc. Ultima ratio der Beschäftigung mit Religion ist das persönliche Befinden zwischen Faszination und Langeweile“²⁶⁾.

Wieweit diese reflexive Umschreibung insbesondere der schulischen Wirklichkeit des real erteilten Religionsunterrichtes entspricht, werden die Praktiker am besten beurteilen können.

Welche Bedeutung die bisherigen Erkundungen und Feststellungen m. E. für den (B)RU haben, möchte ich in ein paar thesenartigen Bemerkungen kurz umreißen. Sie sind aber weniger ein Abschluss als mehr eine Einladung zur Diskussion.

Endgültiger Zwischenschnitt: Resümee im Fragment

1. Von „Identität“ zu sprechen heißt von der begrifflich schwer fassbaren, sich offenbar prozesshaft und plural gestaltenden Form menschlicher Personalität reden. Als Folge dialektischer Vermittlung bleibt sie immer fragmentarisch und unabgeschlossen. Kein Mensch kann als (für sich und andere) völlig transparent und selbstmächtig gelten. Faktisch verfügt jeder über mehrere Identitäten.

2. In der aktuellen Bildungstradition wirkt immer noch das Menschenbild der Aufklärung nach. Dieses Bildungsideal sieht den Menschen als ein autonomes, vernunftgeleitetes und mit sich selbst identisches Subjekt. Sofern jedoch realitätskonform von einer „multiplen Identität“ jedes Einzelnen gesprochen werden muss, kann eine Identitätsbildung im bisherigen Sinne nicht mehr primäres Ziel des RU sein.

Entlarvt sich die in der Pädagogik wirksamen Identitätskonzepte inzwischen mehr als normative und funktional gebrauchte Theorien von Erwachsenen gegenüber einer postmodernen Jugend, so haben sie ihren pädagogischen Orientierungswert im Zeitalter der „Patchwork-Identitäten“ endgültig ein gebüßt.²⁷⁾

3. Eine negative Einschätzung der beobachteten Bastelmentalität nimmt deren existentielle Dynamik nicht ernst. Denn auch dieses Basteln am Ich muss als Arbeit begriffen werden, die ja prinzipiell nicht an ein wirkliches Ende kommt. Der Akt subjektiver Aneignung ist ein produktiver Vorgang, ohne den Identitätsbildung nicht vollziehbar ist.

Dies gilt erst recht für eine religiöse Identität, denn schon die etymologische Wurzel von „religio“ hebt den Wahlcharakter und die Ausrichtung an grundlegenden Bedürfnissen hervor: *relegere* = sich immer wieder hinwenden, auf etwas Besonderes achten; *religari* = sich binden, gebunden sein; *reeligere* = erneut wählen.

Woran binden wir uns? Wovon lassen wir uns binden? Welchen Versprechen geben wir Gewicht?

4. Der „Zwang zur Subjektivität“ zeigt sich doppelgesichtig. Er legt zugleich die sogenannte „Krise neuzeitlicher Subjektivität“ offen: Wenn der Einzelne zum Ausgangs- und Angelpunkt aller Identitäts- und Sinngebung wird, führt dies notgedrungen in eine Aporie zwischen Allmachtswahn und Ohnmachtsgefühl.²⁸⁾

5. Statt der Fixierung auf die Identität der Heranwachsenden sollte dem RU daran gelegen sein, die Jugendlichen „zu befähigen, sich in der Welt unabhängig von herrschenden Denkmustern und Sprachspielen orientieren und verständigen zu können“²⁹⁾.

Allgemeine Zielbestimmung und Bildungsverständnis des RU ist eine „Lebensführungskompetenz“ im Kontext postmoderner Pluralität. Michael Meyer-Blanck spricht hier – speziell im Hinblick auf den BRU – genauer von einer „Differenz- und Übergangskompetenz“. Denn gerade eine multiple Identität verlange sowohl die Wahrnehmung von Übergängen und Differenzen, als auch „sich von sich selbst unterscheiden zu können“³⁰⁾. Anzustreben sei die Fähigkeit, andere Menschen (Mitarbeiter, Kunden, Vorgesetzte usw.) ihrerseits in deren Sinn- und Wertorientierungen zu verstehen.

Es geht darin nicht zuletzt um den Respekt (Meyer-Blanck benennt es sogar „Ehrfurcht“) vor der Religion der Anderen als Voraussetzung eines gelingenden Miteinanders.

6. Programmatisches Anliegen des RU ist also die Schärfung der Wahrnehmungs- und Deutungskompetenz bezüglich der Mitwelt und der eigenen Existenz. Sein wirklichkeitserschließendes und lebensdienliches Potential erweist er z. B. in der Thematisierung des konstitutiven Wahlzwangs: Ist die Anforderung unumgänglich, dass ich mich als Individuum dauernd selbst rechtfertigen muss? Wie könnte ich mich unter der Perspektive verstehen, dass ich mich nicht mir selbst verdanke?³¹⁾

Dem Paradigma der totalen Selbstkonstruktion steht das biblische Modell der Personenwürde im Kontext verantworteter Beziehungen zu Gott und aller geschöpflichen Mitwelt gegenüber. Daraus entfaltet der RU seinen kritisch-konstruktiven Beitrag innerhalb der „Krise der Moderne“.

Der Glaube stärkt den „Mut, Unsicherheiten auszuhalten“ (Peter L. Berger), statt sich im Relativen absolut absichern zu wollen.

7. Die Absicht des RU ist nicht der Glaube; dieser ist bestenfalls in seinen formalen Gestaltungen lehr- und lernbar, nicht jedoch als unmittelbares Ergriffensein vom Anspruch des Unbedingten.

Das Angebot des RU ist ein perspektivisches: Was es für die Selbst- und Weltwahrnehmung bedeuten kann, wenn das „Gottesgerücht“ (Paul M. Zulehner) zutrifft.

In der umfassenden und systematischen Entfaltung dieser „hypothetischen Deutungsperspektive“ liegt sein diagnostisches und korrekatives Potential, das sich auf elementare menschliche Sehnsüchte und Erfahrungen bezieht (Korrelation).

Der RU gewinnt sein Profil durch den kritischen Blick auf die gesellschaftlich real vermittelte Religion.

Dies beinhaltet eine kritische Haltung nach allen Seiten, d. h. gegenüber Einseitigkeiten, Ideologisierungen und Fehlformen kirchlich vermittelter Religiosität sowie gegenüber allen pseudo-religiösen und säkularen Lebenspraktiken und Weltdeutungen.

Für den BRU bedeutet das u.a. die je neue Suche nach einer auch berufsfeldbezogenen religiösen Bildung, die sich z. B. nicht in einer kontraproduktiven Gesellschafts- oder Kapitalismuskritik erschöpfen darf. Die anvisierte Lebensführungskompetenz gestaltet sich am Arbeitsplatz als Fähigkeit, auf die Sinn- und Werthaltungen anderer Menschen eingehen zu können. Das setzt die Arbeit an der eigenen Einstellung voraus, macht sie aber nicht zum (unterrichtlichen) Ziel.

8. Der Glaube ist zwar nicht Ziel, aber Ausgangspunkt des RU. Der Glaube bildet. In diesem Ausgangspunkt ist er eben nicht universalistisch ausgelegt, sondern konkret einer empirischen Glaubenstradition zugeordnet. Das ist seine konfessorische Prägung und Identität, die jedoch nicht zu einer konfessionellen Engführung funktionalisiert werden darf.

Die Konfessionalität des RU wird auch dann vollgültig gewahrt, wenn sie sich ausschließlich an der lehrenden Person festmacht, da sich in ihr (in Verbindung mit dem kirchlich mitverantworteten Lehrplan) die bestimmte konfessionelle Glaubenstradition konkretisiert.

9. Da Wertungen menschlich unumgänglich sind, also zur subjektiven Identität konstitutiv dazugehören, kann RU nicht aus einer vermeintlich wertneutralen Perspektive realisiert werden.

Hermeneutisch kann es einen quasi wertfreien, objektiven Standpunkt „außerhalb“, der nur neutral informieren will, nicht geben. Ein konkreter Standpunkt und ein inhaltlich orientiertes Bekenntnis ist faktisch nicht zu umgehen, bestenfalls zu verschleiern.

Verfehlt ist zur Legitimierung des RU jedoch auch ein übertriebenes Schielen auf die formaljuristische Absicherung dieses Unterrichtsfaches in der Verfassung. Die legitime Berufung auf Art. 7, 3 GG bedarf zu ihrer Plausibilität des bildungstheoretischen Diskurses.

Ein RU, der sich nicht den zeitgeschichtlichen Herausforderungen aussetzt, um darin je neu seine schulpädagogische und bildungstheoretische Identität zu finden, suspendiert sich selbst von der Möglichkeit – theologisch gesprochen – den „allgemeinen Heilswillen Gottes“ (Titus 2,11; 1 Petrus 3,15) situationsgemäß vertreten zu können.³²⁾

10. Die konfessionelle Identität der Religionslehrer/innen besteht in der größtmöglichen Identifikation mit der Glaubenslehre der je eigenen Tradition, der „Sache Gottes“, jedoch nicht in einer Totalidentifikation mit der verfassten Kirche.³³⁾

Reiner Jungnitsch

Anmerkungen:

Das vorangestellte Döblin-Zitat ist entnommen: Hans-Ludwig Freese (Hg.) Gedankenreisen. Philosophische Texte für Jugendliche und Neugierige, rororo Sachbuch 8754, Reinbek 1990, 147.

1) Vgl. das Stichwort „Identität“ in der Microsoft-Enzyklopädie Encarta 97.

2) A. Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg 1926, 401

3) Selbst bei geklonten Tieren (und erst recht bei derart „kopierten“ Menschen) liegt zwar ein deckungsgleicher Fundus der Gene vor, doch daran die jeweilige Identität festzumachen hieße einem platten biologischen Reduktionismus folgen.

4) Zum folgenden vor allem Franz Mechsner, Die Suche nach dem Ich, in: GEO Nr. 2/1998, 62-80. Weiterhin den gleichlautenden Beitrag im SPIEGEL Nr. 16/1996, 190-202. Ebenso die Replik von Thomas Metzinger auf das Buch von Dietrich Dörner (Bauplan für eine Seele, Reinbek 1999) in: DIE ZEIT Nr. 4 vom 21.01.1999, 31. Zum Kontext der Diskussion: Hans-Peter Dürr u.a. Gott, der Mensch und die Wissenschaft, Augsburg 1997; Albert Biesinger/Hans-Bernd Strack, Gott, der Urknall und das Leben, München 1996; Reinhard Löw, Die neuen Gottesbeweise, Augsburg 1997; Heidi Bohnet-von der Thüsen (Hg.), Denkanstöße `99, SP 2656, München 1998, bes. 11-19 und 155-165; GEO Nr. 1/1999: Wer erklärt uns die Welt? Mystik und Wissenschaft kommen sich näher, 128-155; Rainer Koltermann (Hg.), Universum – Mensch – Gott, Graz/Wien/Köln 1997.

5) So Metzinger in: Mechsner, 78

6) Ebd., 80

7) Ebd., 80

8) Gernot Böhme, Art. „Identität“ in: Christoph Wulf (Hg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim/Basel 1997, 686-697, 687.

9) Ebd., 689

10) Ebd., 690

11) Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, stw 253, Frankfurt/M. 1970, 13

12) Zum folgenden vgl. Norbert Mette, Art., „Identität“ in: Volker Drehsen u.a. (Hg.), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, 503f.

13) Vgl. Franz W. Niehl, Art., „Identität“ in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe Bd. 1, München 1986, 100-105, 101.

14) Brigitte Weisshaupt, Identität/Ich-Identität, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 194-199, 195.

15) Ebd., 197

16) Ebd., 199

17) Norbert Mette, Religionspädagogik, Düsseldorf 1994, 173f.

18) Ebd., 172

19) Wolfgang G. Esser, Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung, München 1991, 19f.

20) Hans-Jürgen Fraas, Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983, 58.

21) Ebd., 58f

22) Ebd., 63

23) Vgl. F. W. Niehl (Anm. 13), 105

24) Hans-Joachim Höhn, Solidarische Individualität?, in: Andreas Fritsche/Manfred Kwiran (Hg.), Der Mensch, München 1998, 88-116, 97.

25) Hans-Joachim Höhn, Gesellschaft im Umbruch – Religion im Plural, in: Gottfried Bitter/ Albert Gerhards (Hg.), Glauben lernen – Glauben feiern, Stuttgart 1998, 194-207, 200.

26) Ebd., 201

27) Vgl. Michael Meyer-Blanck, Zwischen Qualifikationszwang und individuellem Glauben. Religionspädagogische Perspektiven im Hinblick auf die berufliche Bildung (1998): Internet-Adresse des RPI Loccum <http://www.evlika.de/extern/rpi/rpi.html>

28) Bernhard Dressler, Religionsunterricht – Angebot unter Angeboten? Quelle: s. Anm.27.

29) Dozentenkollegium des RPI Loccum in seinen „Loccumer Thesen“ zu Religion, Bildung und Religionspädagogik, Quelle: s. Anm. 27, These 9.

30) Vgl. M. Meyer-Blanck, Anm. 27

Er bezieht sich seinerseits auf Klaus Prange, der von einer „differentiellen Identität“ spricht. Die nachwachsende Generation müsse auf Differenzen vorbereitet werden, so dass sie auch mit dem Fremden und Unverständlichen umgehen könne.

31) So B. Dressler, s. Anm. 28

32) Vgl. Bernd Beuscher, Religion in der Schule der Postmoderne, in: Uwe Gerber (Hg.), Religiosität in der Postmoderne, Frankfurt/M. 1998, 233-247; Filipe J. Couto, Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion um den allgemeinen Heilswillen Gottes, Paderborn, 1973, bes. 280-294.

33) Vgl. Josef Imbach, Kleiner Grundkurs des Glaubens, Düsseldorf 1990, bes. 82-86.