

ABSCHIED VOM FRAGMENT?

THEOLOGIE UND KIRCHE VOR DEN HERAUSFORDERUNGEN FLUIDER IDENTITÄT

Viera Pirker

1 Einstieg

Einer der kreativsten Theologen des 20. Jahrhunderts wurde viel zu früh aus einem Leben gerissen, das seinen eigenen theologischen Ansatz in vielerlei Hinsicht durchwirkt hat: Henning Luther (1947–1991) hat mit seinem Verständnis der „Identität im Fragment“ die Praktische Theologie beider Konfessionen nachhaltig geprägt.

Nicht nur seine wissenschaftliche Arbeit, seine Krankheit und sein Tod, sondern auch das 1992 posthum veröffentlichte Buch „Religion und Alltag“¹ haben die Praktische Theologie aufgeweckt und verändert. Darin ist insbesondere der Text „Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen“² von vielen Theologinnen und Theologen beinahe ehrfürchtig aufgenommen worden. Luther formuliert einen leisen, doch weitreichenden, sehr konzisen und kritischen Gedanken: Er kritisiert die seinerzeitige pädagogische Konzentration theologischer Identitätskonzepte auf ein normatives Ziel hin, die relativ unhinterfragt auch praktisch-theologisch rezipiert wurde. Luther lehnt dagegen jedes Identitätskonzept ab, das von dem Postulat eines erreichbaren „Status“ von Identität ausgeht.

In den Texten von Henning Luther begegnet eine wahrhaft fundamentale Praktische Theologie, die aus den maßgeblichen Quellen Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich entwickelt wird, die Friedrich Schleiermacher gemeinsam mit Martin Heideggers Existenzialontologie rezipiert und zugleich der in den 1980er Jahren verbreiteten psychologischen Sichtweise auf Seelsorge Einhalt gebietet. Es ist eher selten, dass praktisch-theologische Konzepte den Sprung in andere Wissenschaftsfamilien schaffen, doch Luther wurde über die Fächergrenzen hinaus gelesen. So hat z.B. der Münchner Identitätsforscher Heiner Keupp seine prägende These von

¹ H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

² Ebd., 160-182.

der Patchworkidentität durch die Sichtweise einer „Identität im Fragment“ angereichert.³ Die sozialpsychologische Rezeption von Luthers Ansatz kommt einem Ritterschlag der Praktischen Theologie gleich. Gerade die beiden genannten Ansätze werden oftmals auch als „konvergent“ betrachtet, wie es z.B. Jochen Sautermeister 2012 herausgearbeitet hat.⁴

Was gilt aber heute, 27 Jahre nach Luthers posthum erschienenem Buch „Religion und Alltag“ und 20 Jahre nach der ersten Veröffentlichung von Heiner Keupps „Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne“? Haben die damals getroffenen Aussagen weiterhin Gültigkeit? Anscheinend ja – in der Praktischen Theologie beider Konfessionen erweist sich Luthers Ansatz nach wie vor als Schlüsseltheorie.⁵ Beispielsweise nimmt der evangelische Lehrplan für Religion in Rheinland-Pfalz seine Perspektiven explizit mit auf.⁶ Doch das Verständnis von Identität, diesem überaus wechsellvollen, interdisziplinär genutzten und mitunter missbrauchten Schlüsselbegriff, hat sich seither weiterentwickelt. Neue Perspektiven sind in den Identitätsdiskurs eingegangen. Können sich Religiositätskonzeptionen, ebenso wie Theologie und Kirche mit dem Begriff einer fluiden Identität arrangieren, wo sie doch schon die Konstruktions- und Fragmentstheorien der 1990er im Grunde nicht wirklich integriert haben?

³ Vgl. H. Keupp, Subjektsein heute. Zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten, in: A. Grözinger / J. Lott (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. Gert Otto zum 70. Geburtstag (Hermeneutica 6), Rheinbach-Merzbach 1997, 99–129; H. Keupp, Vom Ringen um Identität in der spätmodernen Gesellschaft. Vortrag im Rahmen der 60. Lindauer Psychotherapiewochen 2010, in: C. Cebulj / J. Flury (Hg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung (Forum Pastoral 6), Zürich 2012, 13–40.

⁴ Vgl. J. Sautermeister, Identität und christlicher Glaube. Option für lebensbejahende Humanität und selbstbejahende Authentizität, in: M. Feder / J. Schwaratzki (Hg.), Glaubwürdigkeit der Kirche – Würde der Glaubenden, Festschrift Leo Karrer, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2012, 292–305.

⁵ Vgl. insbesondere die umfangreiche praktisch-theologische Würdigung des Ansatzes Luthers in: K. Fechtner / C. Mulia (Hg.), Henning Luther – Impulse für eine praktische Theologie der Spätmoderne (Praktische Theologie heute 125), Stuttgart 2014.

⁶ Vgl. Rheinland-Pfalz, Lehrplan Evangelische Religion – Grundfach und Leistungsfach in der Gymnasialen Oberstufe, 2014, 31.

Eine *Relecture* und Aktualisierung des lutherschen Identitätsansatzes scheint notwendig, wenn nicht gar überfällig:⁷ In der öffentlichen Diskussion hat sich die Sicht auf Identität von einer lange Zeit individuell dominierten, hin zu einer wieder stärker kollektiv verhandelten und identitätspolitisch aufgeladenen Angelegenheit gewandelt. Auch die theologische Verwendung des Identitätsbegriffs erscheint entsprechend komplex. Der Begriff „Identität“ wird hier vor allem genutzt, um eine kollektive Rückbesinnung auf das Eigene zu beschwören. In der Ökumene etwa haben die intensiven Bemühungen evangelischer Akteure rund um das Lutherjahr 2017, eine „protestantische Identität“ neu zu fassen, bei katholischen Christinnen und Christen eine emotionale Betroffenheit ausgelöst. Hier wird sichtbar: Kollektiv-Identitäten ereignen sich häufig in Abgrenzung. Umgekehrt wirken andauernde römisch-katholische Binnenkontroversen nicht minder problematisch. Exemplarisch zeigt der Umgang mit „Pachamama-Figuren“ während der Amazonas-Synode in Rom 2019: Identitätspolitik ist Symbolpolitik. Und mehr noch trifft die Anfrage ins empfindliche Herz katholischer Identität, ob im heimlichen Zentrum römisch-katholischer Ekklesiologie vielleicht doch nicht ‚der Mensch‘, sondern ein zölibatär schamhaft verdrängtes, und genau dadurch aber übermäßig befeuertes Thema steht: die Sexualität nämlich, was *mann* sich jedoch weder eingestehen kann noch will. In den bekannt gewordenen sexuellen Gewalttaten an Minderjährigen, an Schutzbefohlenen, an Frauen und Männern, die ihre Heimat in der Kirche vermuteten, wird es jedoch unabweisbar und auf schreckliche Weise sichtbar.⁸

Ungefähr seit der Jahrtausendwende hat sich das Identitätsverständnis in Psychologie, Soziologie, Pädagogik und allmählich auch in der Theologie weiterentwickelt. Keineswegs handelt es sich hier um ein Verständnis ‚nach Erikson‘, sondern der Identitätsbegriff wird, von ihm abgrenzend, nun hybrid, kulturell, inkulturiert, kollektiv und individuell verhandelt.

Religionspädagogik interessiert sich für Bildungsprozesse, und wenn Identität als „Zielperspektive“ von Bildungsprozessen konturiert wird (um bei Luthers Verortung des Themas zu bleiben), öffnen sich bleibende, offene, aber auch schwer zu fassende Fragen. Die Erfahrungswirklichkeiten von Menschen, die in religiösen,

⁷ Erste Schritte in diese Richtung bei M. Scharer, Glückendes Leben im Fragment? Zur Dekonstruktion der Ganzheitsmetapher, in: Zeitschrift für integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge 51 (2008), 11-13; sowie E.-M. Faber, Identität und christliche Lebenspraxis, in: C. Cebulj / J. Flury (Hg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung (Forum Pastoral 6), Zürich 2012, 87-120.

⁸ Vgl. exemplarisch J. Fegert, Empathie statt Klerikalismus. Chancen und Grenzen externer Unterstützung bei der Auseinandersetzung mit sexuellem Missbrauch, in: Stimmen der Zeit 144/3, 2019, 189-204.

theologischen und kirchlichen Kontexten agieren, haben sich zunehmend erweitert, verflüssigt, ent-essenzialisiert, biografisiert. Zudem ist anzumerken, dass das Thema Digitalität nicht nur in aller Munde ist, sondern nachhaltigen Einfluss auf Menschsein und Alltagskultur (keineswegs nur in Westeuropa) genommen hat und diese auch noch weiter prägen wird.

Inspiziert von der soziologischen Kreativität Zygmunt Baumanns und einem philosophischen Einwurf Paul Ricœurs kann für die Praktische Theologie ein Verständnis des Identitätsparadigmas als „fluide und fragil“⁹ postuliert werden, das sich entlang von konkreten Lebenswirklichkeiten weiterentwickelt. Damit entsteht eine anthropologisch gegründete, immer neu fordernde und mitunter überfordernde Dynamik für Theologie und Kirche, die das Zueinander von Individuum und Gemeinschaft in sie einträgt.

Mit diesen einleitenden Überlegungen ist der breite Horizont umrissen, vor dem hier nun letztlich ein notwendig verkürzter Versuch erfolgt, das „Fragment“ im praktisch-theologischen Identitätsbegriff zu aktualisieren. Dies geschieht in drei Tiefenbohrungen:

Zunächst (1.) wird das Tableau eröffnet, vor dem sich Luthers Gedankengang ebenso wie spätere Theorien zur Identitätsthematik entwickelt haben: Ein kurzer Blick in die Geschichte des Identitätsbegriffs also. Dies dient einer grundlegenden Vergewisserung über Identitätskonzeptionen, Subjekttheorien und die Bedeutung biografischer Grundmomente.

Im Hauptteil meiner Überlegungen (2.) liegt das Augenmerk auf dem Gedanken einer „*Identität im Fragment*“ nach Henning Luther. An den Verweis der von Luther aufgenommenen Ansätze anknüpfend, wird dargestellt, worin die Stärke, aber auch die Grenzen des Fragmentsgedankens bestehen.

Eine abschließende Weiterführung dieses Gedankens (3.) vollzieht sich als Aktualisierung von Luthers Identitätsverständnis auf der Grundlage eines psychologisch informierten Verständnisses von Identität, das heute weniger „im Fragment“, als vielmehr „in Fluidität“ zu beschreiben ist und als solches die anthropologischen Konzeptionen im Kontext von (christlicher) Religiosität, Theologie und Kirche herausfordert.

⁹ Vgl. V. Pirker, *Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie* (Zeitchichen 31), Ostfildern 2013.

2 Modethema und Schlüsselbegriff

Der Begriff der „Identität“ hat eine mitunter auch zweifelhaft zu nennende Karriere durchlaufen. Bereits in den *Principles of Psychology* von William James begegnet die grundsätzliche Frage, wie ein Ich mit sich selbst identisch sein kann im kontinuierlichen Strom des subjektiven Bewusstseins. Doch wesentlich geht der Begriff zurück auf den psychoanalytisch ausgebildeten Vater der Entwicklungspsychologie Erik H. Erikson, der in den 1950ern mit Kriegsveteranen – vorrangig junge, weiße, amerikanische Männer – daran gearbeitet hat, warum sie nach der Rückkehr ihren Platz in der Welt nicht fanden. Posttraumatische Belastungsstörungen waren damals noch nicht bekannt, und das Mit-sich-und-seinen-Entscheidungen-identisch-Sein galt als Ideal der Selbstverortung im frühen Erwachsenenalter.

Erik H. Erikson hat Sigmund Freuds psychosexuelle Phasenlehre in eine Entwicklungstheorie erweitert, die die gesamte Lebensspanne umfasst und diese damit gleichermaßen nach außen (also in die sozialen Interaktionen hinein), nach vorne (in die Zukunftsfähigkeit) und nach oben (auf Ideale hin) weiterentwickelt.¹⁰ Erikson bezeichnete mit ‚Identität‘ die gelingende Bewältigung der Adoleszenz, die lebensgeschichtlich „das Stadium einer sichtbaren Identitätskrise [darstellt]. Das heißt aber nicht, dass die Identitätsbildung mit der Adoleszenz beginne oder ende: Sie ist vielmehr eine lebenslange Entwicklung, die für das Individuum und seine Gesellschaft weitgehend unbewußt verläuft.“¹¹ *Idealiter* steht für Erikson am Ende der Adoleszenz „ein einigermaßen sicheres Gefühl der Identität“¹², das sich durch besondere Integrationsleistungen in den Bereichen Beruf, Familie und Ideologie (dazu gehören politische und religiöse Positionierungen) auszeichnet.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird die Frage zunehmend virulent, wie Individuen ihr Leben unter den jeweiligen persönlichen Voraussetzungen, in ihrer Umwelt, in ihren konkreten Interaktionen und in der sie umgebenden Gesellschaft kreieren und konstruieren. Dieser reflexive Prozess im Wechselspiel von Innen und Außen kann nuanciert auch Prozess der Her- und Darstellung von Identität (Lothar Krappmann)¹³ oder Prozess der Identitätskonstruktion¹⁴ genannt werden, hier

¹⁰ Dazu E. H. Erikson, *Lebensgeschichte und historischer Augenblick*, Frankfurt a. M. 1982, 39.

¹¹ E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Drei Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, 140–141, Herv. i. O.

¹² Ebd., 114.

¹³ So K. Haußer, *Identitätspsychologie*, Berlin / Heidelberg 1995, 62.

¹⁴ So H. Keupp / T. Ahbe / W. Gmür u.a., *Identitätskonstruktionen*. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg³ 2006, 79.

schon vorausgreifend in das etwas später weiterentwickelte Vokabular von Heiner Keupp. Insbesondere die Analyse der Identität im Zusammenhang mit sozialer Interaktion durch Lothar Krappmann hat sie Anfang der 1970er in ein – von Erikson nicht so intendiertes – pädagogisches Thema transferiert.¹⁵ Indem Jürgen Habermas fragte: „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“¹⁶ hat er ebenfalls dazu beigetragen, dass pädagogische und edukative Komponenten des Identitätsbegriffs, aber neu auch kollektive Perspektiven stark gemacht wurden.

Mit den Verunsicherungen der sogenannten ‚Post‘- oder auch ‚Spätmoderne‘ galt der Prozess der Identitätsentwicklung als zunehmend gestaltbar und veränderlich, zugleich aber wurde er zunehmend als risiko- und krisenbehaftet wahrgenommen. Die Möglichkeiten für den Einzelnen in der Gesellschaft hatten sich multipliziert, das Individuum wurde zum Kulminationspunkt des eigenen Lebens in einem bis dahin nicht bekannten Ausmaß.¹⁷ Das Individuum ist der eigenen Möglichkeiten mächtig, nimmt das eigene Leben in die Hand und kann es frei gestalten: Das war die Überzeugung der 1980er-Jahre, auch der Hintergrund, auf dem New Age-Bewegungen ihre Ausbreitung nahmen.¹⁸

3 Identität im Fragment – Henning Luthers Position

Henning Luther, Praktischer Theologe in Marburg und im Juli 1991 mit 44 Jahren zu früh und zu tragisch aus dem Leben geschieden, plädiert dafür, zwei im Identitätsbegriff bereits vorhandene Aspekte stark zu machen: Zum einen setzt er sich für das Ernstnehmen der *Subjektorientierung* in der Praktischen Theologie ein, die von einer produktiven „Aneignungs- und Gestaltungskompetenz des Subjekts“¹⁹ hinsichtlich der Überlieferungen seiner Lebenswelt ausgeht. Zum anderen streitet er gegen die Annahme, dass Identität zu irgendeinem Zeitpunkt im Leben *erreichbar* sein könnte. Für Luther ist die Identität ein bleibender Prozess der Suche, der

¹⁵ Vgl. L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1971.

¹⁶ J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: J. Habermas (Hg.), Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976, 92–126.

¹⁷ Siehe zu Identität als gesellschaftlichem Prozess ausführlich: J.-C. Kaufmann, Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität, Konstanz 2005.

¹⁸ Vgl. P. Eitler, Körper – Kosmos – Kybernetik. Transformationen der Religion im „New Age“ (Westdeutschland 1970–1990), in: Zeithistorische Forschungen 4 (2007) 116–136, 121–128.

¹⁹ Luther, Religion, 1992, 162.

sich insbesondere gegen fixierende Menschenbilder wendet. Identität gilt ihm als ‚regulatives Prinzip der Entwicklung‘, keinesfalls aber als konstitutives (=normierendes) Ziel dieser Entwicklung.²⁰ Durchaus nimmt er den Identitätsbegriff in seiner emanzipatorischen und pädagogischen Kraft ernst: Identität ist ihm eine Vision, auch eine Provokation (Herausrufung), doch immer mit einer bestehenden und deutlich spürbaren Differenz von Anspruch und Wirklichkeit. Damit spricht er sich verhältnismäßig früh für einen Identitätsbegriff aus, der als lebenslanges Reflexionsmuster verstanden werden kann. Seine 1992 posthum veröffentlichten „Thesen gegen die Abschließbarkeit von Bildungsprozessen“ beinhalten das berühmt gewordene Diktum der „Identität im Fragment“: Das Individuum sieht sich letztlich immer wieder in Momenten des Fragments, in Momenten des Nicht-Ganz-Seins, der Verunsicherung, der Trennung und der Nicht-Abgeschlossenheit. Dies erachtet er als notwendig für jede religiöse und (praktisch-)theologische Rede von Identität, die eben nicht auf die Verlockung hereinfallen darf, Identität im Sinne von Gruppenkonformität oder von erreichbarer Ich-Identität zu verstehen, die im schlimmsten Fall sogar zu einem religiös überhöhten Konzept der Glaubensentwicklung hochstilisiert wird.

Luther versteht Identität, wie sie in den von Mead und Erikson kommenden Denkrichtungen konturiert wird, als kontinuierlich voranschreitende Entwicklung, bei der *Sozialisation* und *Individuation* ineinandergreifen. Identitätsentwicklung bedeutet ihm weniger „die Gründung und Behauptung einer Identität als vielmehr den ständigen Prozeß der durch Abgrenzungsleistungen sich vollziehenden Identitätssuche.“²¹ Die Vorstellung einer dynamischen Entwicklung bewahrt die Praktische Theologie vor ‚fixierenden Menschenbildern‘. Allerdings birgt der dem Identitätsbegriff inhärente Entwicklungsgedanke das Risiko des Missverstehens in sich, wenn er „nicht als regulatives Prinzip einer Entwicklung, sondern als deren konstitutives Ziel angesetzt wird.“²² Luther will den emanzipatorischen Gehalt des Identitätsbegriffs herauschälen, wenn er sagt: „Identität ist nicht Grund und Bedingung gelingenden Lebens, sondern seine Vision. Wir müssen uns nicht gefunden haben, um zu leben, sondern wir leben, um uns zu finden. Die Idee der Identität beschreibt eine Aussicht und als solche zugleich eine Kritik an dem, was diese

²⁰ Vgl. ebd., 164.

²¹ Luther, Religion, 1992, 162.

²² Ebd., 163.

Aussicht verstellt. Insofern ist der Begriff der Identität – wie Pädagogik überhaupt – eine Provokation.“²³ Damit stellt er sich gegen einen als „erreichbaren Schritt“ gedachten Begriff der Identität.

Den Begriff des Fragments leitet Luther aus der Ästhetik her: Die Übertragbarkeit auf den Vorgang der Sozialisation und Individuation sieht er darin begründet, dass diese Prozesse „implizit wie ein künstlerischer Gestaltungsprozeß verstanden“²⁴ und über deren Ergebnisse auch Urteile nach gewissen „Kriterien der Gelungenheit“²⁵ gefällt werden. Das Fragment erscheint als ein ‚defizienter Modus‘, entweder auf die Vergangenheit gerichtet (Ruine) oder aber auf Zukunft hin orientiert (unvollendetes Werk, Skizze). „Fragmente – seien es die Ruinen der Vergangenheit, seien es die Fragmente aus Zukunft – weisen über sich hinaus.“²⁶ Sie sind ein Verweis auf Ganzheit und Eigentlichkeit, tragen Selbsttranszendierungen in sich und gründen damit in einer ‚Bewegung der Unruhe‘. Sie „leben und wirken in Spannung zu jener Ganzheit, die sie nicht sind und nicht darstellen, auf die hin aber der Betrachter sie zu ergänzen trachtet. Fragmente lassen Ganzheit suchen, die sie selber aber nicht bieten und finden lassen.“²⁷

3.1 Quellen des Fragments

Der Gedanke von der „Identität im Fragment“ wurde von Henning Luther stark gemacht für eine Theologie, die auch um die Dimensionen der Schwachheit weiß und sich dieser nicht entzieht. Begriff und Ausgestaltung sind dabei keine Invention Luthers, sondern gehen auf mehrere Quellen zurück, insbesondere auf Briefe Dietrich Bonhoeffers im Februar 1944, die Luther in seinem Text²⁸ ausführlich zitiert.²⁹ Auch Paul Tillich³⁰ fasst menschliche Existenz als fragmentarische Existenz; der Gedanke begegnet ebenfalls bei Wolfhart Pannenberg³¹ ohne hier aber in der Weise vertieft und ausgefaltet zu werden, wie es Luther einige Jahre später unternimmt.

²³ Ebd., 151.

²⁴ Ebd., 167.

²⁵ Luther, Religion, 1992, 167.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. ebd., 165–167.

²⁹ Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge (Hg.), München 1951, 80; 153–154.

³⁰ Vgl. P. Tillich, Auf der Grenze. Autobiographisches I, in: P. Tillich, Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere, hrsg. v. R. Albrecht (Gesammelte Werke 12), Stuttgart 1971, 57.

³¹ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

Luther wendet die ästhetische Betrachtung auf die Beschreibung der Identität angesichts der Annahme einer fortschreitenden Ich-Entwicklung an. In seinem zutiefst biografisch durchfärbten Ansatz³² hängt er einer defizitären Deutung menschlicher Existenz nach, die in der Charakterisierung des Fragments durch die Betonung von Verlust und Mangel besonders zum Vorschein kommt. Die Metapher des Fragments wendet er auf die individuellen Erfahrungen des Lebens an. In einer berühmt gewordenen Passage, die zugleich einer zutiefst romantischen Motivatik folgt, lautet dies folgendermaßen:

„Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrterer Verluste und Niederlagen. Dies ist der *Schmerz* des Fragments. Andererseits ist jede erreichte Stufe unserer Ich-Entwicklung immer nur ein Fragment aus Zukunft. Das Fragment trägt den Keim der Zeit in sich. Sein Wesen ist *Sehnsucht*. Es ist auf Zukunft aus. In ihm herrscht Mangel, das Fehlen der ihn vollendenden Gestaltung. Die Differenz, die das Fragment von seiner möglichen Vollendung trennt, wirkt nicht nur negativ, sondern verweist positiv nach vorn. Aus ihm geht eine Bewegung hervor, die den Zustand als Fragment zu überschreiten sucht.“³³

Das Kriterium der *Gelungenheit*, des vollständigen Werkes, wertet er als nicht angemessenen Ausdruck für das menschliche Leben; dessen legitime Beschreibung sei nur mit dem Fragment möglich. Dies begründet er mit der Finalität des menschlichen Lebens: „Die nicht vorhersehbare und planbare Endlichkeit des Lebens, die jeder Tod markiert, läßt Leben *immer* zum Bruchstück werden.“³⁴ Angesichts dessen stellt aus der Sicht Luthers einzig der Freitod den Versuch einer Gesamtkomposition dar, doch dränge dieser in interaktionaler Perspektive das Leben der anderen, Umgebenden, in ein vervielfältigtes Fragment des Abschieds.

³² Vgl. K. Fechtner, Sich nicht beruhigen lassen. Seelsorge nach Henning Luther (1947–1991), in: *Transparent* - extra 62, 2001, 12.

³³ Luther, *Religion*, 1992, 168f, Herv. i. O.

³⁴ Ebd., 168, Herv. i. O.

3.2 Die Stärke des Fragmentsgedankens

Luther hat mit der „Identität im Fragment“ einen prozessualen, un abgeschlossenen Begriff in der theologischen Anthropologie entwickelt, der die theologische Rede sensibel hält für Gebrochenheitserfahrungen, für Dimensionen der Angewiesenheit und der Verwiesenheit, die den Menschen ausmachen. Theologisch steht dies in einer Linie zu einer katholischen Christologie des Karsamstags (gemäß Hans Urs von Balthasar³⁵), die er aber selbstverständlich nicht aufgreift.

Eine erreichbar gedachte Ich-Identität würde bedeuten, dass sie auf drei wesentliche theologisch-anthropologische Grundbegriffe verzichtet: Sie wäre nur unter dem Verzicht auf Trauer (Wissen um und Umgehen mit Verlust, Versagen, Schuld), auf Hoffnung (die immer und notwendig Veränderung mit sich bringt) und auf Liebe (den Anderen ernstnehmende und offene Begegnung mit Bereitschaft, sich davon verändern zu lassen) möglich. Dies würde eine theologisch keinesfalls vertretbare Einschränkung der menschlichen Existenz bedeuten. Die Frage nach der Abschließbarkeit von Bildungs- und Identitätsentwicklungsprozessen wird für Luther unter der religiösen Perspektive dringlicher: In ihr besteht die Gefahr, „das Konzept der einheitlich-ganzen Ich-Identität religiös dadurch zu überhöhen, dass der Glaube als Ermöglichungsgrund oder als letzter, abrundender Abschluß der Ich-Identität genommen wird.“³⁶ Deshalb erachtet Luther es als zentral, ein theologisches Verständnis von Identität so zu konzipieren, dass dieses nicht eine in sich geschlossene Ich-Identität als erreichbares oder zu erhoffendes Ziel setzt und eben die Identität im Fragment offenhält.

Der Begriff „Fragment“ hat sich als anschlussfähig an den Postmoderne-Diskurs erwiesen: Ein Offenhalten der Existenz geschieht aus dem tiefsten Grund heraus und ist als solches konstitutiv. Für Luther ist Identität keineswegs „nur noch“ im Fragment denkbar³⁷, sondern war immer schon fragmentarisch. Er führt theologische Rede mit seinem Ansatz in ihre eigene Tiefe und hat genau darin eine postmoderne Qualität. Eigentümlich christlich bedeutet für ihn, „als Fragment zu leben und leben zu können.“³⁸

³⁵ Vgl. H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

³⁶ Luther, *Religion*, 1992, 165.

³⁷ So z.B. S. Gärtner, *Seelsorge unter den Bedingungen der Postmoderne? Identitätsbegleitung!*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 23, 2003, 35.

³⁸ Luther, *Religion*, 1992, 171.

3.3 Grenzen des Fragments

Das Verständnis von Identität hat sich seit Beginn der 1990er Jahre weiterentwickelt. Seither ist ein umfassendes Bewusstsein ihrer Prozessualität, Narrativität und Konstruktion entstanden. Die defiziente Charakteristik, welche Luther durch die Kritik an einem abschließbar gedachten Identitätsverständnis extrapoliert, wird diesem Verständnis nicht mehr gerecht. Neuere psychologische Ansätze haben den Anspruch auf Ganzheit der Identität aufgegeben und haben sie entlang eines prospektiven Kohärenzmoments im Kontext einer veränderlichen, projektiven Erzählung strukturiert (Keupp, Ricœur, Kaufmann). Das Bewusstsein der Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit ist diesen neueren Identitätsverständnissen ungleich stärker eingeschrieben als in den 1980er Jahren, also zum Zeitpunkt als Luthers Theorie entstanden ist. Zudem wird inzwischen die Bedeutung der interaktionalen Verwiesenheit im Horizont der Anerkennung genauer gesehen und deutlicher herausgestellt.

Eine Identität, die das Individuum kontinuierlich prozessualisieren, gestalten und konstruieren muss – keineswegs ist dies ein ‚bewusster‘ Prozess, sondern vielfach situativ, unbewusst, gespiegelt in Kontexten, die Innenwahrnehmung und Außenwelt miteinander verbinden –, mag nicht selten einen mitunter verzweifelten Versuch darstellen, mit spürbaren Defiziten innerhalb der eigenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu leben. Je nach den Bedingungen und Fähigkeiten des Einzelnen wird Identität als intensiv oder minimal reflektierter, als von idealeren oder schwierigeren sozialen und individuellen Ressourcen ausgehender (vgl. Kaufmann) oder als vielmehr übernommener, vermiedener oder ausgefeilt individualisierter (vgl. Marcia) Entwurf konzipiert. Ronald Hitzler und Anne Honer haben Fragmentiertheit und Zerrissenheit keineswegs als notwendiges Ergebnis dieses Vorgangs einer „Bastelexistenz“ betrachtet. Der Prozess der Identitätskonstruktion, wie ihn insbesondere Keupp und seine Forschungsgruppe herausgearbeitet haben, lebt von dem grundsätzlichen subjektiven Versuch des Individuums, in die Narration der eigenen Identität eine Positivität einzuschreiben. Genau diesen Versuch übersetzt beispielsweise die humanistische Psychologie, die grundsätzlich von der Tendenz zu positiver Selbstentwicklung ausgeht, in ein Wachstumsparadigma, das sie als wesenhaftes Charakteristikum des Menschen versteht. Auch wenn ein Individuum diese Positivität subjektiv nur rudimentär im eigenen Herstellungsprozess der Identität empfindet, wird es dennoch darum bemüht sein, diese

so deutlich wie möglich in die Darstellung der eigenen Identitätsprojekte zu transportieren – so verzweifelt diese mitunter auch konstruiert und (von außen) als gebrochen erkennbar sein mag angesichts gesellschaftlich flottierender, unterschwellig formulierter normativer Ideale, die als Qualitätsmaßstab an die Beurteilung dieser Projekte durch das Individuum und durch andere angelegt werden. Sichtbar wird hier eine Sehnsucht des Individuums nach Integrität, nach Kohärenz und Kontinuität, die Luther nicht als solche wahrnimmt. Die Sehnsucht nach positiver Narration kann insbesondere dann an Grenzen stoßen, wenn sich die Erzählenden ohnmächtig, nicht als ‚Herr*in der eigenen Lage‘ fühlen, sei es aus Gründen mangelnder sozialer Teilhabe (Keupp, Kaufmann), sei es aufgrund von Erkrankungen, die sich auf das Identitätsempfinden auswirken (Psychiatrie).

Luthers Kritik am Identitätsbegriff greift für die inzwischen veränderte Disposition des Begriffes nicht mehr vollständig. Doch seine These von der Identität im Fragment hat – neben dem bereits angesprochenen Verwiesenheitscharakter – eine für die Praktische Theologie weiterhin bedeutsame Perspektive eröffnet, die das versprochene und erhoffte ‚Leben in Fülle‘ angesichts der wahrnehmbaren Wirklichkeit empfindlich anfragt und hier eine schmerzende eschatologische Vorläufigkeit offenhält. Die Sensibilität, mit der Luther das Leben als Fragments- und Verlustgeschichte konturiert und für das Wahr- und Ernstnehmen von Brüchigkeits- und Brucherfahrungen der Menschen plädiert, hat die Subjektorientierung der Praktischen Theologie beider Konfessionen nachhaltig geprägt. Theologische Anthropologie wendet sich der Gebrochenheit des Selbst mit dem Topos der Gott-ebenenbildlichkeit zu, wobei Gebrochenheit „nicht als Verletzung, sondern als Auszeichnung im doppelten Sinn der Markierung und der Würde“³⁹ verstanden werden kann. Friedrich Schweitzer gibt zu bedenken, dass in diesem Ansatz eine Idealisierung der gebrochenen Natur begegnet: „Das Lob der Fragmente sollte nicht die Hoffnung auf Heilung des Zerbrochenen vergessen lassen.“⁴⁰

Auch auf diesem Hintergrund kann dafür plädiert werden, die „Identität im Fragment“ heute etwas vom Identitätsdiskurs abzulösen und das „Fragmentarische“ umfassender auf das „Leben“ anzuwenden. Luther selbst hat „Identität“, „Leben“ und „menschliche Existenz“ im Grunde univok verwendet. Beispielsweise schreibt er 1991 vom „Leben als Fragment“ gegen den „Mythos der Ganzheit“ an.

³⁹ K. Wenzel, Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2008, 166.

⁴⁰ F. Schweitzer, Religionspädagogik. Lehrbuch Praktische Theologie 1, Gütersloh 2006, 72.

Identität entsteht und bewegt sich im Spannungsfeld verschiedener Dichotomien (z.B. innen und außen, personal und sozial, Erfahrung und Reflexion, Handeln und Verhalten, Individuum und Kultur, Bewusstes und Unbewusstes) gleichsam als Linie. Die sich kontinuierlich stellende Identitätsfrage wird gleichsam zu einer biografischen Entwicklungslinie, die sich ständig weiterentwickelt und gemäß ihrer jeweiligen Prägungen verändert. Gleichzeitig prägt sie zunehmend das Umfeld. An dieser Linie und als diese Linie wird Identität begrifflich als Prozess gefasst und in Momentaufnahmen dargelegt, doch das Ganze des Menschseins kann sich mit dem Identitätsbegriff nicht zeigen.

Als ästhetischer Begriff ist das Fragment hingegen in einem momentanen Zustand abgeschlossen. Das ästhetische Fragment ist darin begrenzt und seiner Entwicklung enthoben, seine Unabgeschlossenheit hat sich verstetigt. Doch auch eine theologische Begrifflichkeit muss ernst nehmen, dass Identität nicht als Figur und damit auch nicht als Fragment beschrieben werden kann, sondern in Bewegung und Veränderung begriffen werden muss. So verwahrt sich der französische Philosoph Jean-Luc Nancy gegen eine ästhetisch abgeschlossene Vorstellung: „Die Identität ist subtiler, feiner, flüchtiger. Ihre Kraft liegt darin, die Figur zu verschieben und zu verändern.“⁴¹

Die Identitätsentwicklung des Menschen muss in einem natürlichen und um Kontinuität bemühten Prozess betrachtet werden, in den innere und äußere Gegebenheiten und Bedingungen eingewebt sind und der theologisch-heilsgeschichtlich in den Gedanken der *creatio continua* einzubetten ist. Das Leben beinhaltet äußere Identitätsbrüche, beispielsweise wichtige Lebenswenden, den Verlust nahestehender Menschen, die Veränderung durch Elternschaft, aber auch massive innere Identitätsbrüche, bei Erkrankung, bei Krisen, bei Konversion. Im Verlauf dieses Prozesses kann das Leben Schönheit und Würde gewinnen, die sich auch und gerade an Brucherfahrungen, Wunden und Narben entfalten kann. Mitunter kann diese Würde nur aus der Außenperspektive zugesprochen werden und ist von den Tragenden kaum erfahrbar, so in der Erfahrung der dunklen Nacht einer Depression, aber auch in der Erfahrung von Demenz, in der die beginnende Fragmentierung bedrohlich und verunsichernd erfahren wird. Keinesfalls soll hierbei Leiden verherrlicht oder gar mystifiziert werden – die hier unternommene Engführung entsteht aus der Reaktion auf den ästhetischen Duktus Luthers. Die Grenze des vitalen Fragments ist, mit Luther gesprochen, allein der Tod. Allerdings ist der Tod nur im

⁴¹ J.-L. Nancy, Identität. Fragmente, Freimütigkeiten, Wien 2010, 26.

Hinblick auf das irdische Leben Signifikat der Vollendung; christlich gesprochen stellt er einen weiteren, notwendigen Bruch dar, in einem größeren Zusammenhang, der in seiner Gesamtheit eschatologisch verborgen bleibt, der begrenzt und begrenzend, zugleich aber in der Erinnerung an den Kreuzestod Jesu befreiend und stark machend erfahren wird und in einer – gut begründeten – Hoffnung zum Tragen kommt. Auch eine psychologisch konturierte Identität trägt fragmentarische und prozesshafte Aspekte in sich. Dies ernstnehmend kann weiterführend zu Luthers Konzeption der Identitätsprozess des Individuums in der Gegenwart als der einer *fluiden und fragilen Identität* verstanden werden – also: bruchsensibel, aber biegsam und veränderungsfähig.

4 Fluide und fragil

4.1 Narrativ, Subjektiv und Prozessual

Identität als Prozess befindet sich in Bewegung und lebensgeschichtlicher Entwicklung, ist auf Kontinuität bedacht, und steht in Verbindung mit dem Außen, prägt dieses über sich hinaus: So kann Identität als *fluide* beschrieben werden. Identität ist *fragil* und darin durchweg gefährdet: Paul Ricœur versteht die „Fragilität“ als Disposition für die Fehlbarkeit des Menschen. Die Fragilität von Identität wird für ihn besonders wahrnehmbar angesichts der Zeit (wie kann ich die Selbe bleiben durch die Zeit angesichts divergierender und verlorener eigener und fremder Erinnerungen) sowie der als bedrohlich erfahrenen Begegnung mit dem Anderen.⁴² In seiner Prager Rede formuliert er die Begegnung mit dem Anderen in fast schon prophetischer Qualität für das Entstehen der identitätspolitischen Vereinnahmungen und die Möglichkeit zu Ambiguität. Er fragt:

„Ist unsere Identität also derart fragil, dass sie es nicht ertragen kann, dass andere ihr Leben auf andere Weise führen, dass sie sich anders verstehen, dass sie ihre eigene Identität auf andere Art in das gemeinsame Zusammenleben einbringen als wir? So ist es. Es sind Demütigungen, reale oder imaginäre Verletzungen des Selbstwertgefühls unter dem Einfluß der schlecht ertragenen Andersheit, die die Beziehung des Selbst zum Anderen von Offenheit in Zurückweisung und Ausschließung umschlagen lassen.“⁴³

⁴² Vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (Übergänge 50), München 2004, 131–132.

⁴³ Ebd., 32.

Für Anne Steinmeier hat Ricœur mit seiner narrativ konzipierten Identität „das Profil einer sinnschöpferischen und wesentlich verwundbaren Identität des Selbst entworfen, die eine geschlossene Komposition sprengt und ein Spannungspotential enthält.“⁴⁴ Von hier aus bestehen Zusammenhänge zu einer Theologie, „deren Zentrum in der Würde eines Glaubens beschreibbar ist, ‚der um seine eigene Ungeschütztheit weiß‘.“⁴⁵ Sie stellt die Fragilität als theologische Konzeption stärker in den Horizont des Glaubens, auch hier mit Ricœur, der einen Glauben konturiert, der die „Anfragen Nietzsches und Freuds zu überleben verdient“: Ein Glaube, „der im Dunkel voranschreitet“, ein Glaube an einen Gott, „der mich nicht beschützen will, sondern mich vielmehr den Gefahren eines Lebens aussetzt, das allein menschenwürdig genannt werden könnte. Ist dieser Gott nicht der Gekreuzigte, der Gott, der mir, wie Bonhoeffer sagt, allein durch seine Schwäche helfen kann?“⁴⁶ Im Glauben an einen solchen Gott ist, so Steinmeier, „alles Brüchige, Zerrissene, Fremde nicht nur am Rand geduldet, sondern in die Auseinandersetzung um Leben und Sinn und darin um Gott ins Zentrum des Glaubens hineingenommen.“⁴⁷ Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Erfahrungsbildung, in deren Horizont der Mensch auch angesichts der Ohnmacht Gottes (auf der Linie Ricœur, Bonhoeffer) zu einem Glaubenden werden kann.

Der Verwiesenheitscharakter ist im Gedanken der fluiden und fragilen Identität nicht so stark platziert wie im lutherschen Fragmentsbegriff, greift aber dessen Gedanken der Nichtabschließbarkeit auf und verstärkt die prozessualen Aspekte der Identität; zudem kommt das Gewähren in Freiheit deutlicher zur Geltung. Insbesondere aber bildet die Metapher einer fluiden und fragilen Identität eine Formulierung, die auch in der Erste-Person-Perspektive gedeckt ist. Sie verbleibt nicht bei der Außenbetrachtung, die den lutherschen Begriff problematisch macht. Das Fragile trägt die Brüchigkeit und Bruchempfindlichkeit der menschlichen Existenz in sich, ist aber nicht – wie das Fragment – unwiederholbar gebrochen oder niemals vollendet. Identität befindet sich in fluider Bewegung und ist darin mit einer subjektiven Elastizität ausgestattet; sie changiert zwischen Wandel und Stabilität, sie sucht nach Ankerpunkten und will zugleich frei sein.

⁴⁴ A. M. Steinmeier, „In zerbrechlichen Gefäßen“ – Pastoralpsychologische Anmerkungen zur Narrativität der Seele, in: I. Noth / C. Morgenthaler / K. J. Greider (Hg.), *Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog* (Praktische Theologie heute 115), Stuttgart 2011, 82.

⁴⁵ Steinmeier, *Anmerkungen*, 2011, 82.

⁴⁶ P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 305–306.

⁴⁷ Steinmeier, *Anmerkungen*, 2011, 87.

4.2 Die Gefahr der „gelingenden Identität“

Die grundsätzliche Gefahr, die in jeder Annahme der Möglichkeit einer „gelingenden Identität“ liegt, kann nur angedeutet werden. In einer „fluiden und fragilen Identitätskonzeption“ geht es nicht darum, ein „Gelingen der Identität“ zu postulieren, sondern allein den Prozess in den Blick zu nehmen. Wie ohnehin eine solche Annahme grundsätzlich den Boden der psychologischen Identitätskonzeptionen verlässt, die tendenziell zurückhaltend mit dem Formulieren eines „Woraufhin“ umgehen. Psychologische Forschung hat zwar herausgearbeitet, dass der Identitätsprozess zukunftsorientiert ist, kann aber zum ‚Wohin‘ des Prozesses nur sehr zurückhaltend einen konstruktiven Beitrag leisten. In erster Linie beobachtet sie und markiert Grenzen, an denen der Identitätsprozess problematisch oder krankmachend zu werden droht. Für die „Gelingens-Perspektive“ müssen auch Keupp und seine Forschungsgruppe auf philosophische Perspektiven (beispielsweise die „Lebenskunst“) ausgreifen. Da Psychologie den Menschen immanent versteht, kann sie auch nur zurückhaltend auf transzendente Verwiesenheitsdimensionen des Menschen eingehen, die über zwischenmenschliche Interaktionen und Anerkennungs-Strukturen hinausreichen. Insbesondere wird sie sich eines religiösen Vokabulars enthalten, zumal dieses Vokabular dem Gedanken der Identität nicht notwendig eingeschrieben ist.

Das Postulat gelingender Identität erkennt ihre bleibend bestehende Beweglichkeit und Zerbrechlichkeit, aber auch die Kraft des Subjektiven im kontinuierlich sich verändernden Prozess der Identitätskonstruktion. Die Annahme einer gelingenden Identität beinhaltet immer auch, dass es misslingende Identität geben muss, die psychologisch allenfalls im Rahmen der psychiatrischen Diagnostik sowie im Nachdenken über verschiedene Aspekte der Identitätsdiffusion formuliert werden kann. Gelingende Identität ist mit Krappmann nur am Rande ihrer Gefährdung erkennbar, nicht aber in ihrer positiven Ausprägung. Durchaus gibt es leichter und schwerer verlaufende Prozesse der Identitätsverfertigung, stabilere oder brüchigere Identitätskonstruktionen – aus der Innenperspektive wie auch in der Betrachtung von außen. Doch es ist kritisch zu betrachten, wenn Identität durch eine Bedingung ihres ‚Gelingens‘ zu einem normativen Ideal wird.

Unbestritten ist die Sehnsucht des Menschen nach einem „gelingenden“ Leben, nach einem „gelungenen“ Leben, die sich immer wieder neu aktualisiert, die Menschen auch dazu antreibt, sich und ihr Leben immer wieder neu auf den Prüfstand zu stellen und kreative Neuschöpfungen im Lebenslauf zuzulassen.

5 Religiosität, Theologie und Kirche

Die hier entwickelten Perspektiven sind von der Pastoralpsychologie her gedacht und verstehen sich streng an das Individuum gebunden. Dies weiß sich psychologisch und soziologisch fundiert, doch theologisch und pastoral-praktisch keineswegs unproblematisch: Die wahre Stärke (und damit verbunden: Freiheit, aber auch Gebundenheit) des Individuums erfährt hier zu wenig Respekt. Machtförmige Alltagsstrukturierungen (Missbrauch, Amtstheologie, Klerikalismus, Männerbündlichkeit) verunmöglichen in einer sich radikal weiterentwickelnden gesellschaftlichen Realität die Entwicklung einer pluralitätsfähigen Identität. Hingegen wirken retardierende Momente anscheinend stärker! Auf der Ebene der Kirche geschieht gegenwärtig mehr Entschiedenheit und Streit. Auf der Ebene der Persönlichkeit ist ein Trend zum Konservatismus zu beobachten, der sich auf dem Hintergrund von Kaufmanns Identitäts-Theorie auch leicht erklären lässt. Auf der Ebene des Politischen sind gegenwärtig eklatante Fähigkeiten des Wechsels zu beobachten. Nicht auf Wachstum und Veränderung, sondern auf Verharren und Festhalten orientierte Kräfte scheinen zu dominieren.

Abschließend soll für drei pastoraltheologische Notwendigkeiten mit lebensgeschichtlicher Fundierung plädiert werden.

5.1 Glaubensgeschichten statt Berufungsgeschichten

Der Wandel der gesellschaftlichen Pluralisierung vollzieht sich schon seit einigen Jahrzehnten, doch inzwischen, so kann man mit Isolde Charim sagen, ist er vollständig im Dispositiv der Individualisierung angekommen: Sichtbarkeit und Entschiedenheit sind die beiden wesentlichen Dynamiken, zu denen sich religiöse Individuen heute verhalten müssen.⁴⁸ Dieser Prozess erfasst auch diejenigen, die sich professionell, berufen, gesendet oder geweiht im religiösen Umfeld bewegen, die eine religiöse Identität bewusst und vollständig an sich ziehen, sie von sich

⁴⁸ Vgl. I. Charim, *Ich und die anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert*, Wien 2018, 57–79.

zeigen und behaupten. Gerade bei den jüngeren Generationen gibt es nicht mehr die alte Form, vielmehr ist das, was als ‚alte Form‘ daherkommt, plural-säkular gebrochen. Für Religion und Religiosität muss damit gerechnet werden, dass sie auch bei „professionell religiösen Menschen“ in den vier religionspsychologisch konturierten Dimensionen des *believing* (intellektuelle Annahme von Glaubenswahrheiten) – *belonging* (Gruppen-Zugehörigkeit) – *behaving* (Dimension der Moralität) – *bonding* (inneres, emotionales Bindungsverhältnis) unterschiedliche und sich ändernde Ausprägungen haben darf.⁴⁹ Deshalb scheint es essentiell, nicht nur von Berufungsgeschichten zu lernen, sondern viel mehr Glaubensgeschichten (auch in ihrer biografischen Gebrochenheit) zu thematisieren. Das bedeutet auch: mehr Achtsamkeit für die Entwicklung, weniger Blick auf die Konversion.

5.2 Pastoral der zweiten Entscheidungen, Lebenswenden, Veränderungen

Wird Identität als Lebensbegriff und Lebensprozess betrachtet, in dem Momente erneut auf den Prüfstand kommen können, in denen Biografien sich ändern, durchlässig werden können, steht die sakramentale Bindung getroffener Lebens- und Glaubensentscheidungen (Weihe / Ehe / Ewige Profess) in Frage. Natürlich ist die Treue dazu wichtig – nicht zuletzt, da das *Commitment* als eine der ganz wesentlichen Identitätsdynamiken gilt.⁵⁰ Zugleich ist die Möglichkeit zu bedenken, dass solche „Standesformulierungen“ die Gefährdung für Fixierungen mit sich tragen. Die Sehnsucht nach Vereindeutigung gestaltet sich zu wenig sensibel für die Tatsache, dass Wendungen im Lebenslauf möglich sind. Die römisch-katholische Kirche plädiert entschieden für die lebenslange Bindung getroffener Entscheidungen. Was bei Beichte und Eucharistie wiederkehrend und lebensbegleitend erfolgen kann, erlaubt für die sakramental-ständische Ordnung nur eine einmalige Hinwendung, aber grundsätzlich keine Abwendung. Ist dies dem Leben, ist dies den Menschen in der Gegenwart gemäß? Neufindungen im Lebenslauf sind nicht genehm, werden kirchlich sanktioniert. Seelsorglich darf kaum danach gefragt werden, auf welchen inneren Wegen Menschen sich treu bleiben, treu erweisen, gerade indem

⁴⁹ Vgl. V. Saroglou, *Believing, Bonding, Behaving and Belonging*, in: *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42/8, 2011, 1320–1340, DOI: 10.1177/0022022111412267; V. Pirker, Individuelle Konstruktionen professionell religiöser Identität. Pastoralpsychologische Blicke, in: R. Hartmann / S. Sander u.a. (Hg.), *Zeichen und Werkzeug. Die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Ämter und Dienste*, Ostfildern 2020, 13–30.

⁵⁰ Vgl. J. E. Marcia, *Identity diffusion differentiated*, in: M. A. Luszcz / T. Nettelbeck (Hg.) *Psychological development: perspectives across the life-span*, North Holland 1989.

sie Kehrt-Wenden vollziehen. Die Entwicklung einer wertschätzenden Pastoral „zweiter Entscheidungen“ steht nach wie vor aus.⁵¹

5.3 Kulturelle, kollektive, individuelle Ambiguitäten sensibel erschließen und respektieren

In drei handlungspraktischen Leitperspektiven *Reflexiv werden*, *zu Differenz befähigen* und *Compassion wagen* konzentrieren sich drei Zugänge auf Ambiguitäten: Sie gründen in einer pastoralpsychologischen Überzeugung, dass in der pastoralen Praxis Bewahrung und Bewegung gemeinsam möglich werden können.

Reflexiv werden: Im Reflexiv-Werden geht es zunächst darum, die Erste-Person-Perspektive ernst zu nehmen, die Deutungshoheit der Subjekte für das eigene Leben und Wirken zu respektieren und sie zu angstfreier Vertiefung zu begleiten. Erst wenn es möglich ist, dass Menschen im Raum der Kirche wirklich erfahren, sich für Erfahrungen und Narrationen zu öffnen, für die eigenen und für die fremden – und auch für die eigenen, die innerlich fremd sind und lieber im Verborgenen bleiben wollen, dann erst wird es möglich sein, auch andere Menschen in ihrem narrativen Verfertigen der Gottesbeziehung zu begleiten. Im kirchlichen Kontext kann ein wahrhaftiges und ehrliches Reflektieren und Reflexiv-Werden den Charakter einer notwendigen inneren Erlaubnis annehmen, gerade angesichts rigider und starrer, nicht im Leben und seinen Veränderungen geformter Strukturen. Reflexivität birgt auch kritisches, sich selbst und andere, sowie geltende Ordnungen hinterfragendes Potential. Die individuelle Biografie als Quelle und Ort des Erlebens für Theologie und Pastoral ernst zu nehmen, und zwar in ihrer Kontinuität, aber auch in ihren Brüchen, Hoffnungen, Herausforderungen, in Einsamkeit und angesichts von zweiten Entscheidungen, klingt sehr naheliegend – und ist es zugleich nicht.

Zu Differenz befähigen: Identität und Differenz gehören eng zusammen – zwei Seiten einer Medaille, ein eng verbundenes Begriffspaar. Das eine existiert ohne das andere nicht, Differenzerfahrung gilt als Zentrum jeder Individuationserfahrung. Wer im Umgang mit Differenz erfahren ist, der lernt auch den Umgang mit der inneren Differenz, mit dem inneren Anderen, dem Heimlichen, vielleicht unbewusst Verdrängtem. Wer Differenz nicht als Bedrohung erfährt, kann Ambiguitätstoleranz entwickeln. Diese Fähigkeit ist bei Individuen unterschiedlich stark

⁵¹ Vgl. Faber, Identität, 2012, 103.

ausgeprägt. Ambiguitätstoleranz bedeutet, dass ein Individuum imstande ist, widersprüchliche Informationen und Rollenerwartungen bei sich selbst und bei Interaktionspartnerinnen und Interaktionspartnern wahrzunehmen und auszuhalten; sie geht vielfach auch mit Abwehrmechanismen einher, besonders im Zusammenhang mit repressiven Rollen. Ihr geht es um das Aushalten von Andersheit; Offenheit für Pluralität, angstfreies Handeln. Eine christliche Gemeinschaft kann nicht anders, als davon auszugehen, dass das Wirken des Heiligen Geistes auch beim ‚Fremden‘ geschehen kann, dass Tradition und Transformation in Verbindung stehen. Fremd ist dabei oft genug der eigene Bruder, die eigene Schwester im Glauben: Die Gräben zwischen traditionaler und liberaler religiöser Praxis wirken unüberwindbar, zugleich sind sie in einem säkularen Kontext kaum mehr vermittelbar. Tiefe Gräben erstrecken sich in der römisch-katholischen Kirche, auch zwischen Klerus und Laien, in je unterschiedlichen Dynamiken, und zugleich in unausgesprochenen Sakra(menta)litätskonzeptionen, die emotional hochgradig bindend, verpflichtend und abgrenzend wirken. Menschen, die zum Umgang mit Differenz befähigt und ermutigt sind, können stärkend für andere arbeiten, Krisen begleiten, positive Deutungsangebote machen, gemeinsam Leid wahrnehmen und Hoffnung entwickeln.

Compassion wagen: In einem interaktionellen und prozessualen Verständnis von Identität entziehen Menschen sich nicht dem anderen, sondern setzen sich selbst in Verbindung, mit in die Realität der anderen, auch mit hinein in ihre Not. Der Compassion geht es immer darum, an Ressourcen und Stärken anzusetzen und anderen Menschen zu ermöglichen, ihre eigenen Anker zu werfen, aber auch, sich selbst aktiv betreffen zu lassen vom Denken, Handeln, Suchen und Leiden anderer. Dies kann eine Emanzipation von strukturellen Zwängen mit sich bringen, aber genauso auch das verstehende Anerkennen von individuellen und strukturellen Zwängen und Grenzen. Compassion bedeutet: über Grenzen hinweg füreinander eintreten, Verständnis, Stellvertretung und Solidarität üben, eine bruchempfindliche Solidarität entwickeln. In Compassion können Menschen gemeinsam ihre eigene Identität formulieren und ko-konstruieren, in Interaktion und Begegnung. Compassion bewirkt eine offene Spiritualität, im Übergang und Wandel.

Diese Ausblicke verstehen sich als pastoralpsychologisch informierte Ermutigung in eine anthropologisch gegründete Pastoral, die der geschaffenen und gewordenen Realität des Menschseins heute offen begegnen. Mit Glaubensbiografien im Umbruch umzugehen, erfordert eine gut reflektierte und wachsende Verankerung, aber auch ein starkes Wissen um die Dynamiken individueller Identitätskonstruktion,

insbesondere an fragilen Bruchstellen und fluiden Verfertigungsprozessen. Eva-Maria Faber identifizierte die Notwendigkeit, eine „gereifte positive Vorstellung von Ganzheit zu entwickeln“⁵². Die Freiheit, die eigene Identität zu gestalten, zu entwerfen und zu verändern, stellt spirituelle Ganzheitsideale, insbesondere wenn sie sakramental durchformuliert werden, vor bleibende spiritualitätstheologische Herausforderungen.

⁵² Faber, Identität, 2012, 91.