

RELIGION UND IDENTITÄT — KRITISCHE ANMERKUNGEN AUS RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER SICHT

Theresia Heimerl

UDK 316.347:2

1. Vorbemerkungen

»Religion und Identität« scheint in den letzten Jahren fast so etwas wie ein Lieblingsthema der SoziologInnen, TheologInnen und zunehmend auch der ReligionswissenschaftlerInnen zu sein.¹ Wohl oder übel — ist doch Identität bzw. der Verlust von und die Suche nach Identität das zentrale Thema der Postmoderne.² Neben — oder mit — den Institutionen und den großen Erzählungen ist auch die kirchlich verfasste Religion in die Krise geraten.³ Darüber, ob nun die Krise der Identität der Krise der drei genannten Bereiche vorausgeht, oder aus diesen resultiert, kann man viele gelehrte Disputationen führen. Die Frage, ob also die Identität heute so unklar und unsicher geworden ist, weil Partei, Kirche und deren geschlossene Weltdeutungen sich auflösen oder ob sie sich auflösen, weil die Identität aus anderen und mehr Quellen bezogen wird, gleicht ein wenig dem Problem von Henne und Ei.

Faktum ist, dass heute die Suche nach Identität ein gern gebrauchtes und viel zitiertes Schlagwort geworden ist, und sich die Religion nur allzu gern am Markt der Identitätsanbieter beteiligt, nicht ohne den wehmütigen Hin-

1 Als zentrale Werke seien hier genannt: Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt 1980 (1979), Karl Gabriel: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992; sowie der von ihm herausgegebene Sammelband Karl Gabriel (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996; Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt 1982 (1977); Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt 1994; Michael N. Ebertz: *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998.

2 Vgl. die noch viel größere Flut an Publikationen zum Thema.

3 Den Ausspruch vom Ende der großen Erzählungen verdanken wir Jean Francois Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Hg. v. Peter Engelmann, Wien 1986, 96–122; zur Krise von Kirche und Partei vgl. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 121–156.

weis, dass sie auf diesem früher wenn schon kein Monopol, so doch ein fixes »Marktsegment« hatte.⁴

Doch bevor wir uns im dritten Teil dieses Beitrags der aktuellen Situation zuwenden, lohnen sich einige grundsätzliche Überlegungen zum Thema Religion und Identität aus religionswissenschaftlicher Sicht. Ebenso lohnt sich ein Blick in die europäische (Religions-)Geschichte, um eine historische Einordnung der aktuellen Situation über deren unmittelbare Vorgängerin, die klassische Moderne hinaus, zu versuchen.

Absicht dieses Beitrags ist nämlich genau dieses: Die aktuellen Zustandsbeschreibungen systematisch und historisch zu verorten. Auch WissenschaftlerInnen neigen nämlich mitunter dazu, ihre Zeit als die beste/schlechteste, jedenfalls aber unerhört neue zu sehen und sie vor allem mit der unmittelbar vorangegangenen, gerade noch selbst erlebten, zu vergleichen. Dies stellt mitunter das wissenschaftliche Äquivalent zum gern gebrauchten Satz »als ich jung war, gab es noch/war noch...« dar, und lässt jedenfalls die Einordnung in längere Zeiträume außer acht. Oder aber die weiter zurückliegende Vergangenheit wird sehr pauschal und global gesehen und mit einer sehr eng umgrenzten aktuellen Epoche verglichen — Standardsatz: »In früheren Zeiten (meint irgendetwas zwischen der Steinzeit und dem 18. Jh.) waren die Menschen/ die Religion ...«⁵. Diesen Vorgang könnte man als »Tendenz zur Idealisierung der Vergangenheit« zusammenfassen.

Auch wenn dieser Beitrag natürlich keinen lückenlosen chronologischen Abriss geben kann, soll zumindest die Perspektive geweitet und dem systematischen und chronologischen Aspekt Aufmerksamkeit geschenkt werden.

2. *Grundsätzliche religionswissenschaftliche Überlegungen*

2.1. Vorbemerkungen zu Identität, Individualität und Religionswissenschaft

Bei allen ideologischen Unterschieden der verschiedenen religionswissenschaftlichen Schulen gehen doch alle davon aus, dass Religion bzw. das, was dieser Begriff in der Religionswissenschaft alles inkludiert, in allen Kulturen

4 Vgl. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt*, 151–155: »Denn explizite Religion, der Gewissheit und Geltung ihres Wahrheitsanspruchs beraubt, sozial-strukturell hochgradig unverbindlich und zur Privatangelegenheit geworden und nicht mehr monopolähnlich von den Kirchen verwaltet, wird inzwischen unter verschärften Konkurrenzbedingungen nicht nur konsumiert, sondern auch auf einem freien ökonomischen Markt haupt- und nebenberuflich verkauft (...).«

5 Schönes Beispiel hierfür ist Berger, *Der Zwang zur Häresie*, er spricht sehr allgemein von einer »prämodernen Gesellschaft«.

eine wesentliche Rolle zur Entwicklung und Ausprägung der Identität der jeweiligen Kultur spielt. Allerdings wird in vielen Arbeiten darauf hingewiesen, dass wir heute einen sehr individualisierten Identitätsbegriff hätten, ja überhaupt die hohe Wertschätzung der Individualität Kennzeichen der westlichen postmodernen Gesellschaft sei.⁶ Als Gegenteil dazu werden uns andere Kulturen und Religionen präsentiert, vergangen oder doch möglichst weit weg. In dieser These steckt oft — insbesondere wenn sie von TheologInnen aufgegriffen wird — eine nicht zu übersehende Portion an Kulturkritik bzw. Sehnsucht nach einem vorgeblich verlorenen Idealzustand, den man, einer langen Tradition folgend, bei den edlen Wilden oder in der goldenen Vergangenheit sucht. (Mitunter sucht man ihn auch in der Zukunft, doch damit verlassen wir das Genre der Religionswissenschaft.)

So berechtigt religionssoziologische Beobachtungen zum Thema Individualität und deren Konnex mit dem Verständnis von Identität auch sein mögen, ein Blick in die religionsgeschichtlichen Quellen macht uns schnell die Komplexität religiöser Identität bewusst. Identität ist immer etwas, das man über Individuen aussagen kann, die Frage ist vielmehr, woher diese ihre Identität beziehen und ob diese Bezugsquelle primär eine individuelle oder eine kollektive Identität vermittelt bzw., wie wir in der europäischen Religionsgeschichte sehen werden, ob in dieser Bezugsquelle (Religion) individuelle oder kollektive Identität gesucht wird. Kollektive Identität meint hier die Selbstdefinition aus oder die (freiwillige?) Rückbindung des Individuums an von vielen anerkannte Vorstellungen — den Idealtyp dieses Musters werden wir im folgenden Kapitel vorstellen. Individuelle Identität meint hingegen eine Identität, die ihre Legitimation nicht oder nicht nur aus solchen allgemein anerkannten Vorstellungen bezieht oder zumindest mehrere unterschiedliche Vorstellungen zur Bildung ihrer Identität heranzieht. Konkrete Beispiele hierfür werden wir anhand der paganen Antike und des christlichen Spätmittelalters in Kap. 3 kennen lernen.

2.2 Wodurch stiftet Religion Identität?

Religion ist Weltdeutung.⁷ Sie erklärt das Woher des Menschen und seiner Umwelt, das Wohin und das Warum. Dadurch, dass diese Weltdeutung von mehreren Menschen akzeptiert (geglaubt) wird, verbindet sie diese. Dies geht weit über eine gemeinsame Meinung, oder einen gemeinsamen Glauben im

6 Um dieses Frage kreisen alle Beiträge aus Gabriel, *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*; natürlich auch Berger, *Der Zwang zur Häresie*.

7 Vgl. Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991; Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, insbes. 37ff., Mircea Eliade: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt 1986 (1954).

Sinne einer *communis opinio* hinaus. Eine gemeinsame Weltdeutung bedeutet, sich in eine unverrückbare, weil durch jenseits meiner Selbst legitimierte Beziehung zum anderen (inklusive der nicht-menschlichen Umwelt) zu setzen. Von dieser gemeinsamen Weltdeutung hängt die Existenz als solche ab und ist dem Menschen nur sehr bedingt (durch Rituale, Vermittlung durch religiöse ExpertInnen) verfügbar.⁸ Wenn Weltdeutung die Existenz aller Menschen (einer Gemeinschaft) auf eine gemeinsame Quelle zurückführt, verbietet dies, Menschen (dieser Gemeinschaft) als Nicht-Menschen zu sehen. Umgekehrt kann der Unterschied zwischen Menschen (Geschlechtern, Kasten etc.) durch diesen protologischen Weltdeutungsmythos festgeschrieben werden.

Nicht minder Identität stiftend ist die Funktion von Religion als Weltordnung.⁹ Aus der Welterklärung leitet jede Religion Weltordnung ab und deren gemeinsame Akzeptanz, begründet in der gemeinsamen Weltdeutung, trägt wie kein anderer Parameter zur Identitätsstiftung bei. Eine gemeinsame Weltordnung auf der Basis gemeinsamer Weltdeutung bedeutet, sich den selben Normen zu unterwerfen. Das schafft Sicherheit: Im konkreten Leben, das durch diese Normen geregelt wird, aber auch im existenziellen Sinn, nämlich die Sicherheit, innerhalb der Weltdeutung aufgehoben zu sein, nicht aus ihr herauszufallen. Überspitzt formuliert: Nicht so sehr der Glaube an einen gemeinsamen Gott, ein gemeinsames Pantheon verbindet, sondern vielmehr die durch diesen bzw. dieses gesetzten Normen und angedrohten Sanktionen bei Normverstoß.

Religion als Weltordnung stiftet hier ganz massiv kollektive Identität, gibt dem Individuum die Möglichkeit, sich selbst durch die Einhaltung dieser Ordnung zu begreifen, sich selbst als in dieser Ordnung festgehalten zu wissen.¹⁰ Im »festgehalten« klingt bereits die — aus unserer Sicht negative — Kehrseite dieses Modells an: Die Stiftung religiöser Identität durch Weltordnung bedeutet eine relativ starre Form von Identität. Eine Veränderung der Weltordnung oder gar der Verlust dieser Ordnung hat den Verlust der Identität zur Folge. Ein illustrierendes Beispiel sei hier gleich dem Kapitel »Postmoderne« vorweggenommen:

8 Vgl. Evan M. Zuesse: *Ritual*, in: Mircea Eliade (Hg.): *Encyclopedia of Religion* 11&12, New York 1987, 405–422.

9 Vgl. das Modell von Peter L. Berger/ Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Stuttgart: Fischer 1969, 98–138.

10 Vgl. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, 26: »... sind prämoderne Gesellschaften durch das Faktum gekennzeichnet, dass ihre Institutionen ein hohes Maß an für selbstverständlich angesehener Sicherheit besitzen.« Norman Cohn: *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, Freiburg 1998 (Original 1960), 54f. beschreibt diesen Zustand sehr anschaulich für das Frühmittelalter.

Die, insbesondere in Hinblick auf den Islam, aber auch für das Christentum so oft medienwirksam diskutierte Geschlechterrollen (Kopftuch, Ehrenmorde, Sexualmoral etc.) spiegeln genau jene kollektive Identität durch in religiöser Weltdeutung begründete Weltordnung wider. Das Verhältnis von Mann und Frau wird als in der Weltdeutung grundlegender, zentraler Teil der Weltordnung und daher der diesseitigen Veränderlichkeit entzogen betrachtet. Die Nicht-Einhaltung der Weltordnung in diesem zentralen Punkt gefährdet die religiöse, kollektiv verstandene Identität. Mit dem Verlust der Weltordnung droht der Verlust der Identität in einem buchstäblich existenziellen Sinn, nämlich als Verlust der Existenz überhaupt in ein Chaos vor der Begründung der Welt im doppelten Sinn.¹¹

Religiöse Identität bedeutet also zunächst einmal idealtypisch die Anerkennung einer gemeinsamen Weltdeutung und Weltordnung.

Zwei weitere zentrale Funktionen von Religion seien hinsichtlich ihres Beitrags zur Identitätsstiftung noch kurz erwähnt. Religion dient dem Kontakt zur Transzendenz und bietet Möglichkeiten der Erlösung.¹² Beides ist wieder sehr abstrakt zu verstehen und in concreto sehr unterschiedlich ausgeformt. In Hinblick auf den Beitrag zur Identitätsstiftung können beide aber als den anderen zwei untergeordnet betrachtet werden. Erlösung ist mehr oder weniger Teil der Welterklärung oder besser gesagt eine aus den Grundfragen Woher, Wohin und Warum notwendig gewordene Synthese, die in konkreten historischen Situationen von besonderer Wichtigkeit werden kann. Religiöse Identität wird natürlich auch über gemeinsame Erlösungsvorstellungen gestiftet, welche wiederum auf die Einhaltung einer bestimmten Ordnung als Voraussetzung für die Erlösung rückwirken. Der Kontakt zur Transzendenz ist unter dem Blickwinkel der Identitätsstiftung nur insofern von Belang, als er die Bestätigung bzw. Rückversicherung der Weltdeutung und Weltordnung ermöglicht.

3. *Vom idealtypischen Modell zur Vielfalt seiner Konkretionen in der europäischen Religionsgeschichte*

Das oben skizzierte Modell kollektiver religiöser Identität bzw. Identitätsstiftung ist gewissermaßen eine religionswissenschaftliche Rekonstruktion oder

11 Vgl. Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt 1984, 23-35.

12 Transzendenz ist der weitest mögliche Überbegriff, der vom monotheistischen Gott bis zu »sacred power« der Eliade-Schule so ziemlich alles fasst. Zur religionssoziologischen Verwendung des Begriffs interessant Luckmann, *Die unsichtbare Religion*.

besser noch Abstraktion. Wir können es mehr oder weniger gut für viele traditionelle Kulturen verwenden.

Doch wie wenig oder wie viel können wir von diesem Modell in der europäischen Religionsgeschichte, beginnend mit der Spätantike wiederfinden? Gilt es wirklich bis zum großen Graben der Aufklärung oder der Postmoderne? Oder hat die postmoderne Situation, wie sie Berger, Luckmann, Ebertz und andere beschreiben, vielleicht eine Vorgeschichte?

3.1 Die pagane Antike — polymorphe oder areligiöse Identität?

Gerade die pagane Antike des mediterranen Raumes macht uns sehr schnell deutlich, wie die historische Realität von oben skizzierten Modell abweichen kann. Spätestens mit den Vorsokratikern zerbricht die Möglichkeit einer einheitlichen, identitätsstiftenden Weltdeutung und damit Weltordnung. Nicht nur bieten sie alternative Modelle zur Götterwelt Homers und Hesiods (die ihrerseits so einheitlich nicht war), sie bieten auch untereinander konkurrierende Weltdeutungen an.¹³ Eine einheitliche Deutung wird so verunmöglicht und mit ihr eine religiöse Identität im oben skizzierten Sinn. Schon kurze Zeit später radikalisiert sich diese Entwicklung in den Lehren Demokrits, die auf einen faktischen Atheismus hinauslaufen. Natürlich sind diese alternativen Modelle keine Angebote für die Masse, aber zumindest eine gewisse intellektuelle Schicht hat die von Berger als so charakteristisch für unsere Zeit angesehene Wahlmöglichkeit. Ja mehr noch: Anders als in der Aufklärung und in der Zeit bis zur entfalteten Moderne gibt es nicht ein religiöses Modell, aus welchem sich Identität ableiten ließe und einige säkulare Philosophien als Gegenmodelle, sondern parallel zu den philosophischen Schulen existieren mehrere religiöse Angebote der Identitätsstiftung: Die traditionellen Götter mit ihren Heiligtümern und die Mysterienkulte. Diese schließen einander zwar für den einzelnen Interessenten nicht aus, sie bieten aber doch unterschiedliche religiöse Identitäten an. Die unterschiedlichen Formen von Religion bieten grundsätzlich alle Weltdeutung und -ordnung. Sie setzen aber jeweils unterschiedliche Akzente: Während die einen, offiziellen Kulte (staatliche Kulte mit beamteter Priesterschaft) sich fast ausschließlich in der Weltordnung erschöpfen, legen die Mysterienkulte den Schwerpunkt auf Weltdeutung, v. a. Anthropologie und Erlösung. Der von Berger behauptete »Zwang zur Häresie« (im Sinne von Auswahl aus mehreren Angeboten von Religion) ist in der paganen Antike um vieles mehr gegeben als in der Moderne bis in die 50er Jahre hinein, da es kein »Grundmodell« wie das Christentum

13 Zur antiken Religion und Gesellschaft vgl. Jean-Pierre Vernant: *Mythos und Religion im alten Griechenland*, Frankfurt/New York 1987, insbes. die Warnung vor vorschnellen Gleichsetzungen mit dem heutigen Religionsverständnis, in der Einleitung, 7–15.

im 19. oder frühen 20. Jh. gibt, vor dessen Hintergrund man sich für »abweichende« Konzepte entscheidet, sondern gleichberechtigte Modelle mit unterschiedlichem Geltungsbereich und unterschiedlichen Intentionen.

Diese Situation verschärft sich in der Spätantike nochmals, als mit der Ausweitung des griechisch-römischen Raumes zunächst durch Alexander den Großen und dann durch das Imperium Romanum die Kulte der eroberten Gebiete in den Mittelmeerraum importiert werden und so die Wahlmöglichkeit religiöser Identitäten noch bedeutend zunimmt.¹⁴ Inwieweit gerade durch diese Unübersichtlichkeit (ein Wort, das mit Vorliebe für die aktuelle Situation verwendet wird) die Entstehung einer Religion, welche Anspruch auf umfassende und alleinige Weltdeutung und -ordnung bot, begünstigt wurde, bleibt eine offene Frage.

3.2 Das Spätmittelalter — Der Zwang zur Häresie?

Betrachtet man die Kirchen— und Religionsgeschichte des Spätmittelalters, hat man den Eindruck, der »Zwang zur Häresie« sei nie so groß gewesen wie in dieser Zeit. Gibt es doch in keiner Zeit so viele Häresien wie in der Zeit von 1160–1500.¹⁵

Ausgerechnet der orbis christianus ließ offenbar besonders viele sich auf die Suche nach religiöser Identität begeben, die doch eigentlich in einer geschlossenen christlichen Welt selbstverständlich hätte sein sollen.

Betrachtet man die Situation genauer, hängen das Auftreten so vieler Häresien und die allumfassende christliche Weltdeutung zusammen. Jede der vielen mittelalterlichen Häresien versteht sich im Grunde als besseres Christentum. Bei der Mehrzahl der mittelalterlichen Häresien geht es nicht um ein anderes Modell von Weltdeutung, sondern um eine Akzentverschiebung innerhalb des bestehenden Modells, zumeist weg von Weltordnung zu Erlösung und individuellem Transzendenzkontakt — und damit hin zu einer stärker individuellen religiösen Identität. Selbst da, wo streng religionshistorisch betrachtet ein alternatives Weltdeutungsmodell angeboten wird, in den dualistischen Bewegungen der Bogomilen und Katharer, verstehen diese sich ausdrücklich als »christlich« und liegt auch hier, bei Betrachtung der konkreten

14 Vgl. die Beschreibung von Giovanni Filoramo: *A History of Gnosticism*, Oxford 1990, S. 176, »The Hellenistic polis, with its varied markets, its racial crossroads, cultural outlets and the myriad possibilities of openings for upward social mobility and religious and cultural change, became a melting pot for old and new religious movements.«

15 Zur Häresie im Mittelalter allgemein vgl. Malcom Lambert: *Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*, Darmstadt 2001, und Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*.

Formen von Religiosität, der Schwerpunkt auf der Erlösung, wie sie offenbar vom Christentum so nicht offeriert wurde.¹⁶

Erst recht gilt dies für Häresien im geistigen Umfeld der Mystik wie die Beginen und Begarden und die Brüder und Schwestern vom Freien Geist.¹⁷ Hier wird erstmals die religiöse Identität radikal als individuell begriffen und dementsprechend nicht mehr über eine gemeinsam anerkannte Weltdeutung oder gar Weltordnung definiert. Die christliche Weltdeutung wird zwar nicht in Frage gestellt, wohl aber die Ableitung der religiösen Identität aus einer gemeinsam akzeptierten Weltordnung. Die Existenz wird radikal aus der Religion begründet, aus dem individuellen Transzendenzkontakt (*unio mystica*). Zugleich wird eine kollektive Begründung der Existenz aus einer allgemeinen Weltordnung ebenso radikal abgelehnt. Am weitesten gehen hier wohl die Brüder und Schwestern vom Freien Geist, die alle Eckpfeiler religiöser Weltordnung (gesellschaftliche Hierarchie, Geschlechterrollen, Unterscheidung von Gut und Böse) leugnen.¹⁸

Auch die anderen Häresien, die Armutsbewegungen wie die Apokalyptiker, setzen beim Punkt der Weltordnung an: Die Armutsbewegungen, indem sie die geltende Weltordnung als der christlichen Weltdeutung zuwiderlaufend beurteilen und aus der gemeinsamen Weltdeutung eine neue, ebenfalls gemeinsame und allgemein gültige Weltordnung ableiten wollen. Die Apokalyptiker sehen ebenfalls die Weltordnung als der Weltdeutung nicht mehr entsprechend, sie wollen deren radikale Verbindung wieder herstellen, um so die gemeinsame Identität als ChristInnen zu bekräftigen.¹⁹

Die identitätsstiftende Funktion von Religion ist für das Spätmittelalter unbestritten, allerdings zeichnen sich innerhalb des grundsätzlichen Konsenses bzw. den religiös begründeten Identitäten beträchtliche Spannungen ab, die letztlich dazu führen, dass die eigene religiöse Identität nicht zuletzt auch durch die Abgrenzung zur anderen religiösen Identität definiert wird.

16 Zu den Katharern vgl. Arno Borst: *Die Katharer*, Freiburg 1991; Jaques LeGoff: *Die Geburt Europas im Mittelalter*, München 2004, 119 hält die Katharer für religiöse Fundamentalisten.

17 Vgl. Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, 163–179; Robert Lerner: *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Notre Dame/London 1972.

18 So heißt es etwa in den den Freigeistern zugeschriebenen Aussagen: »... aliqui dicunt quod non debent oboedire prelati ecclesie nec statui eorundem. Item dicunt quod per predictam libertatem mulier existens in matrimonio non tenetur ad oboedientiam viri sui. . . liberos a condicione cuiusque servitutis eciamsi prius cuiuscunque regis vel alterius domini proprii exstitissent.« (zitiert nach Theresia Heimerl: *Ubi spiritus ibi libertas. Die Häresie der Brüder und Schwestern vom Freien Geist*, Graz 1999, 82.

19 Vgl. Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, insbes. Kap II Die Tradition des religiösen Dissenses und Kap. III Der Messianismus der orientierungslosen Armen.

Eine ausnahmslos religiöse Welt mit einer Weltdeutung muss noch lange keine konfliktfreie Welt sein — das lehrt uns das Spätmittelalter sehr deutlich.

Zudem erweist sich bereits im Spätmittelalter der Zusammenhang von Weltdeutung und Weltordnung als neuralgischer Punkt in der Frage nach Religion und Identität. Und schließlich begegnen wir lange vor der Postmoderne in einer einheitlich christlichen Welt dem Wunsch nach ausgesprochen individueller, gemeinschaftlicher Versicherung entthobener religiöser Identität.

4. *Die Situation der Postmoderne — religionswissenschaftliche Anfragen*

Die Hauptthesen der in Anm. 1 zitierten Religionssoziologen und ihrer Epigonen sind:

- (1) Die institutionalisierten Formen von Religion, sprich die konfessionellen Kirchen, verlieren an Bedeutung für die Herausbildung der religiösen Identität des einzelnen.
- (2) Die religiöse Identität heute ist eine pluralistische, auch »Patchwork«-Identität bzw. -Religiosität genannt.
- (3) Das Bedürfnis nach Religion in einem sehr weiten Sinn ist nicht geschwunden.
- (4) Aus Pt. 3 folgend: Der Religionsbegriff ist ein sehr unscharfer und weiter geworden.

In den letzten Jahren, insbesondere seit dem 11. September 2001, ist noch ein anderes Betätigungsfeld der Religionssoziologie in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückt bzw. von deren VertreterInnen ebenso wie von ReligionswissenschaftlerInnen verstärkt beforscht worden: Religion und Identität in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. Der ausdrückliche Bezug der Attentäter vom 11. September auf ihre Religion hat in der westlichen Welt weit über die Kreise von Religionsexperten hinaus die Frage nach dem Zusammenhang von Identität und Religion in mehrfacher Weise aufgeworfen.²⁰

Der Fragenkomplex lässt sich, ebenfalls stark vereinfacht, wie folgt zusammenfassen:

- (1) Wer hat die Deutungshoheit über Religion und daraus abgeleitete religiöse Identität? (Konkret: Repräsentieren die Attentäter den »rich-

²⁰ Vgl. hierzu Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hg.): *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt/New York 2004; Fouad Allam: *Der Islam in einer globalen Welt*, Berlin 2004 (2002).

tigen« Islam oder beziehen sie sich zu Unrecht in ihrer Tat auf diesen?)

- (2) Wo liegen die Grenzen zwischen Kultur (in einem weiten Sinn, Gesellschaft und Politik einschließend) und Religion? Sind die Religionen beim berühmten »clash of civilizations«²¹ Anstifter oder Opfer?
- (3) Immigration, Migration, Globalisierung und die Rückbesinnung auf religiöse Identität: Ist die Religion für geographisch und kulturelle entwurzelte Menschen die einzige Möglichkeit der Identitätsstiftung?
- (4) Wie soll Europa mit seinem Anspruch auf eine säkulare Lebenswelt mit ihrer strikten Trennung von Staat und Religion auf eine in Religion gegründete Identität reagieren? Mit Rückbesinnung auf die christliche Identität? Mit der Schaffung einer zivilreligiösen Identität wie in den USA?
- (5) Ist die Phase der religiösen Identitätsfindung, wie es sich bei MuslimInnen in Europa beobachten lässt, ein überwindbares Durchgangsstadium, das gern zitierte »Leben im Mittelalter«, welches nur entsprechender Aufklärung bedarf?

Dieser Fragenkatalog ließe sich noch um viele Teilaspekte ergänzen, macht aber doch bewusst, wie wichtig das Erkennen des Zusammenhangs von Religion und Identität nicht nur für die Kirchen oder parareligiöse Angebote ist — das wäre Fragenkomplex Nr. 1 zur binneneuropäischen religiösen Identität — sondern welche Bedeutung Religion und Identität für aktuelle politische Probleme haben.

Was ist nun in der Postmoderne mit dem eingangs skizzierten Modell von religiöser Identität geschehen? Ist es noch auf die postmoderne Situation anwendbar?²²

Wie wir schon in den Beispielen aus der europäischen Religionsgeschichte gesehen haben, finden sich immer historische Modifikationen. Dies gilt erst recht für die komplexe Situation der Postmoderne. Für die »binneneuropäische« Situation gilt sicher nach wie vor die Säkularisierungsthese dergestalt, dass Weltdeutung und Weltordnung nicht mehr ausschließlich oder primär Sache der Religion im engeren Sinn sind, sondern hier säkulare Alternativen weitgehende Akzeptanz finden: Evolutionstheorie (Naturwissenschaft allgemein) und positives Recht mögen als Schlagwörter genügen. Tatsächlich stiften diese Alternativmodelle ebenso Identität, mitunter sogar noch umfas-

²² Samuel Huntington: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, London 1998.

²² Vgl. hierzu paradigmatisch die Arbeit von Britta Kanacher: *Christliche und muslimische Identität*, Münster 2003, insbes. 14–31; 74–111.

sender als Religion, wenn etwa alle Menschen auf einen gemeinsamen Ursprung in Humanoiden der afrikanischen Steppe zurückgeführt werden oder Angehörige aller Konfessionen und Religionen im Recht gleichgestellt werden. Wir beziehen ganz selbstverständlich grundlegende Teile unserer Identität aus diesen alternativen Weltdeutungs— bzw. —ordnungsmodellen. (Und sie sind ebenso missbrauchsanfällig wie die Religionen.)

Weitere Bereiche der postmodernen Lebenswelt bieten ebenfalls Weltdeutungen an: Medien, Politik, soziale Gruppen, konfessionelle und esoterische Einrichtungen.²³ An Weltdeutungsmodellen mangelt es uns nicht. Auch Erlösung und Kontakt zur Transzendenz bieten die meisten dieser Bereiche in irgendeiner Form. Der große Unterschied zum oben skizzierten idealtypischen Modell liegt im Punkt der Weltordnung. Wir akzeptieren nur mehr sehr bedingt einen Zusammenhang von Weltdeutung und Weltordnung und erst recht nicht deren Zusammenhang mit der Erlösung. Die Weltordnung des modernen Rechtsstaates ist nur mehr mit viel juristischer Spitzfindigkeit auf eine Weltdeutung rückführbar. Sie steht für sich.

Die religiöse Identität der Postmoderne hat somit sowohl individuelle als auch kollektive Elemente: Sie ist kollektiv, insofern es doch weitgehend akzeptierte Weltdeutungen gibt, aus denen heraus sich die meisten Menschen begreifen. Die religiöse Identität der Postmoderne ist zugleich individuell, weil die Auswahl an optionalen Weltdeutungsmodellen doch relativ hoch ist und im Bereich der Erlösung völlig dominiert.

Anders stellt sich die Situation beim Fragenkomplex von religiöser Identität und multireligiöser Gesellschaft dar. Hier scheint auf den ersten Blick das Modell der Begründung religiöser Identität aus Weltdeutung, daraus abgeleiteter Weltordnung und in kausaler Verbindung stehender Erlösung für fundamentalistische Muslime zu gelten. Allerdings lautet die Gretchenfrage hier, ob das Modell »noch« oder »wieder« gilt?

Stehen die muslimischen Fundamentalisten tatsächlich in einer ungebrochenen Tradition kollektiver religiöser Identität? Für manche entlegene Dorfgemeinschaften mag dies vielleicht noch gelten — doch selbst nach Ostanatolien kommt mittlerweile die Globalisierung in Gestalt von Pipelines und ausgelagerten Produktionsstätten des Westens. Gerade aber für jene, die sich so nachdrücklich gegen den westlichen Pluralismus wenden, muss man sicher von einer mehrfach unter— und gebrochenen Tradition sprechen. Ihre Intention der Etablierung religiöser Identität als kollektiver, in verbindlicher Weltdeutung und Weltordnungen begründeter Identität erinnert weit mehr an bestimmte apokalyptische Gruppen des Spätmittelalters, als an eine tradi-

23 Vgl. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt*, 151ff.

tionelle Gesellschaft.²⁴ Eine ausführlicher Vergleich dieser beiden Situation stellt ein reizvolles und ergiebiges interdisziplinäres Forschungsfeld dar.

Auch der Zusammenhang von religiöser und kultureller Identität unter den Vorzeichen des Wegfalls der Kultur, in welcher die Religion gestanden ist, bedarf wohl noch näherer wissenschaftlicher Auseinandersetzung.

Festzuhalten bleibt aus religionswissenschaftlicher Sicht der Versuch einer Neukonstruktion eines für historisch oder exotisch gehaltenen Modells in einer scheinbar gegenläufigen globalen Situation. Wohin dieser Versuch führen wird, ist noch nicht abzusehen, aber man darf gespannt sein.

5. *Zusammenfassung und Ausblick*

Wie schon eingangs festgestellt: ReligionswissenschaftlerInnen sind im Allgemeinen eher in der Vergangenheit daheim, seltener in der Gegenwart und die Zukunft ist schon gar nicht ihr Metier. Dennoch möchte ich am Ende dieses Beitrags auf der Basis der bisher angestellten Überlegungen einen kurzen Ausblick in das Verhältnis von Religion und Identität wagen.

Es bedarf keiner divinatorischen Gabe, um vorherzusehen, dass Religion als mögliche Begründung von Identität uns noch länger beschäftigen wird. Ebenso absehbar ist, dass das öffentliche Interesse an diesem Thema anhalten oder wohl noch größer werden wird.

- Zunächst das Interesse an der als fremd empfundenen Identitätsstiftung durch eine rigide religiöse Weltordnung.
- Dann aber wohl auch das Interesse am eigenen Modell, der weitgehenden Entflechtung von Weltdeutung, Weltordnung und Erlösung.
- Hier kann man sich mehrere Entwicklungen vorstellen: Die Etablierung eines neuen »Super-Codes«²⁵, wie es Ebertz nennt, also eines umfassenden, alle Lebensbereiche verbindlich umgreifenden Modells von Weltdeutung und Weltordnung. Hier sind denkbar:
 - Ein säkulares Parallelmodell, das die Begründung der Identität aus säkularer Weltdeutung, stärker verbunden mit der Weltordnung forciert und somit zum adäquaten Religionsersatz wird.
 - Ein christliches Parallelmodell
- Oder aber die Implosion des neo-traditionellen Modells und dessen Aufgehen im religiösen Markt der Postmoderne — wer weiß?

24 Vgl. hierzu die Charakteristik des »neuen militanten Intellektuellen des zeitgenössischen Islam« bei Fouad, *Der Islam in einer globalen Welt*, 113–116, mit religiösen Führern bzw. Häretikern bei Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*.

25 Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt*, 143.