

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 70 (2014)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Religiöse "Multi-Identität"  
**Autor:** Bernhardt, Reinholt  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877741>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 21.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Religiöse «Multi-Identität»

In den Untersuchungen, die im Rahmen des Bertelsmann-Religionsmonitors 2013 durchgeführt wurden, stimmten 29% der «Religiösen» in Westdeutschland (16% in Ostdeutschland) der Aussage zu: «Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.»<sup>1</sup> Schon bei der vorangegangenen Befragung im Jahre 2008 war in der Auswertung zu lesen: «Selbst wer sich explizit katholisch oder evangelisch identifiziert, kann im gleichen Atemzug Glaubensformen für plausibel halten, die der Systematik dieser Konfessionen nicht entsprechen.»<sup>2</sup> Für den Glaubenden kann sich aus solchen Kompositionen von Elementen, die aus unterschiedlichen religiösen Traditionströmen stammen, durchaus eine stimmige religiöse Identität ergeben. Für viele autoritative Repräsentanten der christlichen Religion (wie im Grunde aller Offenbarungsreligionen) stellen solche Integrationen fremder Elemente dagegen Identitätsdiffusionen dar. Was für den Glaubenden *Identität*, also seine existentielle Selbstdefinition ist, erscheint in dieser Perspektive als *Differenz*, das heißt als Abweichung von der für massgeblich befundenen religiösen Formatvorlage. Um diese Abweichung möglichst gering zu halten, geben die Kirchen auf verschiedene Weise Orientierungshilfe.

Zwei unterschiedliche Sichtweisen von «Identität» stehen sich gegenüber: die sozialpsychologische Bestimmung des *faktischen* religiösen Selbstverständnisses eines Menschen bzw. einer Gemeinschaft und die *normative* Vorgabe dessen, was das Entscheidende und Unterscheidende einer Religionsform aus der Sicht derer ist, die Deutehoheit über sie beanspruchen.

Die beiden Perspektiven auf religiöse Selbstverständnisse und -vollzüge – die empirisch-deskriptive und die normativ-präskriptive – nehmen auf unterschiedliche Weise die Beziehung von Identität und Alterität in den Blick. Mit religiöser «Alterität» ist dabei jede Form des religiösen Andersseins gemeint: intrakonfessionelle, interkonfessionelle, interreligiöse, sogar

<sup>1</sup> D. Pollack/O. Müller: Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, hg.v. Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2013, 13.

<sup>2</sup> A. Nassehi: Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 113-132 (117).

die Andersheit früherer Entwicklungsstufen der eigenen religiösen Biographie. Interreligiöse Alterität ist also nur *ein* Fall von Andersheit.

Während das normativ-präskriptive Verständnis darauf abzielt, die religiöse Identität durch Ausscheidung heterogener Vorstellungs- und Praxisformen möglichst rein zu halten, zeigt der Blick auf die real existierenden Glaubensformen, dass diese immer aus Vermittlungen von Identität und Alterität bestehen, die in einem ständig fortschreitenden Aushandlungsprozess immer neu konfiguriert werden.<sup>3</sup> Von der Volksfrömmigkeit der Religionen, die eine Fülle von Beispielen für die Aufnahme traditionsfremder Elemente bietet, bis hin zu hoch reflektierten Religionssynthesen, in denen unterschiedliche Traditionströme kunstvoll miteinander verwebt werden, reicht das Anschauungsmaterial.

Die Geschichte der Religionen lässt sich auch im Blick auf kollektive Identitätsbestimmungen als dialektischer Prozess der immer neuen Vermittlung von Identität und Alterität verstehen, bei dem zum einen Alterität in Identität einfließt, diese transformiert und rekonstruiert, und bei dem zum anderen die Reinhaltung der ursprünglichen und als klassisch definierten Traditionsbestimmungen eingefordert und teilweise mit Machtmitteln durchgesetzt wird. Die Erneuerungsbewegungen der Religionen – wie etwa der Protestantismus – verfolgten das Ziel, Alterität zurückzudrängen, die Kirche zu ihrer Eigentlichkeit zurückzuführen und die Ursprungsintention der Tradition wieder zur Geltung zu bringen. Mit ihrer Vorstellung einer reinen Urform erzeugen sie aber faktisch neue Formen von Alterität. Wo einmal eine spezifische Gestalt des Religiösen normativ gesetzt und damit als Identitätsmuster der Glaubengemeinschaft bestimmt wird, sind die zuvor aufgenommenen Alteritäten «nosterifiziert», also angeeignet. Vormals integrierte Alterität wird zur normativen Identität erklärt und sogleich gegen «neue» Alteritäten abgeschirmt. Regulative werden in Kraft gesetzt, um solche identitätsgefährdenden Alteritäten zurückzudrängen oder auszuscheiden. Wie diese Regulative beschaffen sind, wie sie funktionieren, welcher Autorität sie unterstehen, was sie als identitätsgefährdende Alterität identifizieren und wie sie mit diesem Befund umgehen, gehört zu den charakteristischen Eigenheiten einer Religionsgemeinschaft – und somit wiederum zu ihrer Identität. Die Reformation des 16. Jahrhunderts war

<sup>3</sup> Allgemein zu Identitätstheorien aus sozialpsychologischer und -philosophischer Sicht: J. Straub: Theorien der Identität zur Einführung, Hamburg 2012.

eine kritische Auseinandersetzung nicht nur mit den Identitätsbestimmungen des damaligen katholischen Christentums, sondern auch mit den Systemen zu deren Sicherung.

Im Folgenden soll das Thema der religiösen Identität nicht in religions- und christentumsgeschichtlicher Perspektive, sondern im Blick auf *individuelle* Selbstbestimmungen erörtert werden. In Bezug auf die Polarität von Identität und Alterität soll eine spezifische Identitätsformation betrachtet werden: das Phänomen der sog. «multireligiösen Identitätsbildung», die sich aus den Quellen unterschiedlicher religiöser Traditionen speisen. Zunächst beschreibe ich einige Erscheinungsformen solcher Identitätsformen und versuche exemplarisch Kontexte zu identifizieren, die deren Ausbildung zulassen, zuweilen sogar fördern. Im zweiten Teil gehe ich über die Beschreibung hinaus und blende mich in die Diskussion um die Deutung und Wertung dieses Phänomens ein. Während autoritative Vertreter der Religionsgemeinschaften vor Religionsmischung, Relativismus und Synkretismus warnen, kritisieren Differenztheoretiker die Vorstellung von «Identität» insgesamt. Gegenüber beiden Polen der kritischen Debatte um multireligiöse Identitätsformen skizziere ich im dritten Teil ein Verständnis von religiöser Identität, das religiöse Alterität als eine Herausforderung für die Bildung eines religiösen Selbstverständnisses und als Chance für dessen Weitung, Vertiefung und Intensivierung ansieht. Zum Schluss stelle ich Überlegungen zur theologischen Evaluation solcher Identitätsformationen an. Die beiden roten Fäden, die sich durch den gesamten Darstellungsgang ziehen, sind zum einen das Verhältnis von Identität und Alterität und zum anderen die Beziehung von faktischer und normativer Auffassung von Identität.

### *1. Das Phänomen der «multireligiösen Identität»*

Wenn eine Person aus den Quellen verschiedener religiöser Traditionen schöpft, sich etwa zugleich als Christ/in und Buddhist/in versteht und beide Wege in eine kreative Synthese zusammenführt, dann kann man ihre religiöse Identität als multireligiös bezeichnen. Die in diesem Zusammenhang oft verwendeten Begriffe «multiple» oder «hybride religiöse Identität» können demgegenüber so aufgefasst werden, als zeigten sie eine Spaltung der religiösen Persönlichkeit an. Bei «multireligiösen Identitäten» handelt es sich aber um ein wohl heterogenes, aber doch kohärentes Selbstverständnis bzw. einen in sich stimmigen Selbstvollzug. Im Gegensatz zu Identitätskonstruktionen, die Alterität so weit wie möglich ausschliessen wollen, wird diese von Menschen, die sich zwei oder mehreren reli-

giösen Traditionen zugehörig fühlen, ganz bewusst in die Identitätsbestimmung aufgenommen. Das Andere wird ‹angeeignet›, so dass es nicht mehr das Fremde ist, sondern zum eigenen Selbst gehört.

Was der in Frankreich lebende Libanese Amin Maalouf im Blick auf seine nationale Identität sagte, gilt auch für die aus mehreren religiösen Traditionen fusionierte religiöse Identität: «Bin ich also halb französisch und halb libanesisch? Natürlich nicht. Identität kann man nicht in Segmente aufteilen. Sie lässt sich nicht halbieren oder dritteln oder auf irgendwelche anderen getrennten Kompartimente verteilen. Ich besitze nicht mehrere Identitäten: Ich besitze nur eine, doch diese besteht aus vielen Komponenten, die miteinander in einer bei jedem Individuum einzigartigen Mischung verbunden sind.»<sup>4</sup>

Maalouf hat seinen Lebensraum gewechselt und damit eine andere Lebenswelt ausgebildet. Prägungen seiner Herkunftsidentität fliessen zusammen mit Orientierungen des sozialen Kontextes, in dem er nun lebt. In analoger Weise vollziehen sich solche Identitätstransformationen bei *religiösen* Migrationsbewegungen. Als selbstgewählte und reflektierte Religiositätsform begegnen sie etwa bei Menschen, die als Christen lange in den fernöstlichen Kulturen gelebt und in die dort praktizierten Religionsformen eingetaucht sind, wie beispielsweise bei dem französischen Benediktinermönch Henri Le Saux, der in Indien unter dem Namen Swami Abhishiktananda lebte<sup>5</sup>. Oder bei indischen Christen wie Anand Nayak, der als Katholik jesuitischer Prägung den Hinduismus als spirituelle Quelle für sich entdeckt hat. Prägend für die Ausbildung einer hindu-christlichen Identität war seine Begegnung mit Henri Le Saux. «Er versicherte und überzeugte mich, dass man ein guter Katholik sein und bleiben konnte, aber gleichzeitig auch die große Spiritualität des Hinduismus leben konnte.»<sup>6</sup> Seither lebte Nayak in beiden Traditionen – bis zu seinem tragischen Tod am 4. September 2009.

<sup>4</sup> A. Maalouf: On Identity, London 2000, 3; Übersetzung von P. Schmidt-Leukel, zitiert nach: ders.: Multireligiöse Identität. Anmerkungen aus pluralistischer Sicht, in: R. Bernhardt/P. Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Zürich 2008, 244.

<sup>5</sup> Siehe dazu: Chr. Hackbarth-Johnson: Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.) / Swami Abhishiktananda (1910–1973), Frankfurt a.M. 2003; ders.: Henri Le Saux/Swami Abhishiktānanda, in: Bernhardt/Schmidt-Leukel: Multiple religiöse Identität (Anm. 4), 35-58.

<sup>6</sup> A. Nayak: Die Geschichte meiner Konversion, in: Chr. und W. Lienemann (Hg.): Religiöse Grenzüberschreitungen (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika]), Wiesbaden 2012, 140-149 (144).

Der indische Jesuit Michael Amaladoss<sup>7</sup> versteht sich sowohl als Christ als auch als Hindu. Eine christlich-hinduistische Doppelidentität findet sich auch bei Bede Griffith<sup>8</sup> oder bei Bettina Bäumer<sup>9</sup>. Raimon Panikkar beschreibt seine spirituelle Lebensreise mit den Worten: «Ich bin als Christ *gegangen*, ich habe mich als Hindu *gefunden* und ich *kehre* als Buddhist *zurück*, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ *zu sein*.»<sup>10</sup>

Der christliche Zen-Meister Ruben Habito<sup>11</sup> identifiziert sich mit dem Christentum und dem Buddhismus. Ebenso nehmen Roger Corless<sup>12</sup> und Sally King<sup>13</sup> für sich in Anspruch, zugleich Christen und Buddhisten zu sein. Der Buddhist Thich Nhat Hanh bezeichnet Jesus als seinen «adoptierten» spirituellen Ahn.<sup>14</sup> Und die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung beschreibt ihre multireligiöse Identität mit den Worten: «Es kommt mir so vor, als sei ich im Bauch Schamanin, im Herzen Buddhistin, in der rechten Gehirnhälfte Konfuzianerin und in der linken Gehirnhälfte Christin.»<sup>15</sup>

<sup>7</sup> M. Amaladoss SJ: Im Dienst des interreligiösen Dialogs in Indien, StZ, Spezial 2, 2006, 57-67; ders.: Jesus neu sehen. Indische Denkanstöße (Theologie der Dritten Welt, 38), Freiburg u.a. 2010 (engl. Delhi 2005).

<sup>8</sup> B. Bruteau: The Other Half of My Soul: Bede Griffiths and Hindu-Christian Dialogue, Madras 1996; J.B. Trapnell: Bede Griffiths: A Life in Dialogue, Albany 2001.

<sup>9</sup> B. Bäumer: A Journey with the Unknown, in: T. Arai/W. Ariarajah (Hg.): Spirituality in Interfaith Dialogue, Genf 1989, 36-41.

<sup>10</sup> Zitiert nach: R. Panikkar: Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990, 51. – Siehe auch: B. Nitsche: Raimon Panikkar. Multiple Identität als gelebte inter-intra-religiöse Transversalität, in: Bernhardt/Schmidt-Leukel: Multiple religiöse Identität (Anm. 4), 59-77.

<sup>11</sup> R. Habito: Being Buddhist, Being Christian, Being Both, Being Neither, in: J. May (Hg.): Converging Ways. Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity, St. Ottilien 2007, 165-180.

<sup>12</sup> H.N. Smith: Beyond Dual Religious Belonging. Roger Corless and Explorations in Buddhist-Christian Identity, Buddhist-Christian Studies 17, 1997, 161-177.

<sup>13</sup> S. King: The Mommy and the Yogi, in: H. Kasimow/J. Keenan/L. Klepinger-Keenan (Hg.): Beside Still Waters. Jews, Christians, and the Way of the Buddha, Boston 2003, 157-170.

<sup>14</sup> Thich Nhat Hanh: Jesus and Buddha as Brothers, in: G. Barker (Hg.): Jesus in the World's Faiths. Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning, Maryknoll 2005, 38-45 (41).

<sup>15</sup> «I feel like my bowel is Shamanist; my heart is Buddhist; my right brain is Confucianist and my left brain is Christian.», in: Touchstone. A Journal of Mere Christianity, Archives (<http://www.touchstonemag.com/archives/print.php?id=11-04-044-f>, Abruf: 16.02.2014). Siehe auch Ch.H. Kyung: Schamanin im Bauch, Christin im Kopf, Stuttgart 1992.

Es gibt zahlreiche weitere Beispiele für Anhänger einer Religion, die sich einer oder mehreren anderen religiösen Traditionen zugehörig fühlen. Zumeist handelt es sich dabei um Kombinationen christlicher mit hinduistischer oder buddhistischer Spiritualität. Aber es gibt – besonders in den USA – auch zahlreiche «JuBus», Juden, die sich dem Buddhismus verbunden fühlen. Und selbst Muslime, besonders solche, die den mystischen Richtungen des Islam folgen, konnten und können auch die Erfahrungswege anderer Religionstraditionen beschreiten und sich als interreligiöse Pilger verstehen. So führte der Lebensweg von Ali ibn Abi Bakr al-Harawi, einem syrischen Muslim aus dem 13. Jahrhundert, durch Judentum, Christentum und Islam<sup>16</sup>. Frithjof Schuon, der am 18. Juni 1907 in Basel geboren wurde, folgte zunächst seiner christlichen Prägung, trat dann in einen Sufiorden ein und hatte bei der Lektüre der *Bhagavadgīta* ein Bekehrungserlebnis, das ihn tiefer in den mystischen Islam hineinführte, ohne dass er dabei seine christlichen Wurzeln abschnitt.<sup>17</sup>

Auch Praktiker und Theoretiker des Religionsdialogs befürworten multireligiöse Identitätsformationen. Die Vertreter der sog. «Pluralistischen Religionstheologie» und der «Komparativen Theologie» sprechen sich z.T. offen dafür aus. Ich nenne nur Francis X. Clooney, einen der Inauguratoren der «Komparativen Theologie», als Beispiel dafür. Er ist Jesuit und gleichzeitig tief in bestimmten Traditionen des Hinduismus verwurzelt. In detailreichen Studien zu hinduistischen Lehr- und Praxisformen hat er immer wieder interessante Querverbindungen zu analogen christlichen Traditionsinhalten hergestellt. Diese spirituell-intellektuelle Wanderschaft zwischen den beiden Religionen will er von einem Synkretismus klar unterscheiden wissen. Aber sie führt mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zur Ausbildung einer multiplen religiösen Identität: «There is the possibility, or even likelihood, that comparative theology opens the door to a kind of multiple religious belonging.»<sup>18</sup>

<sup>16</sup> J.W. Meri: A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage (Studies in Late Antiquity and Early Islam 19), Princeton, NJ 2004.

<sup>17</sup> A. Gerth: Frithjof Schuon, in: Bernhardt/Schmidt-Leukel (Hg): Multiple religiöse Identität (Anm. 4), 79-112.

<sup>18</sup> F.X. Clooney: Comparative Theology as Theology, in: D. Cheetham u.a. (Hg.): Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People, Amsterdam/New York 2011, 146; ders.: Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders, Malden, MA, 2010, 146-151.

Doch solche multireligiösen Identitätsformationen finden sich nicht nur bei ‹religiösen Virtuosen›, die sich als Kosmopoliten in der Welt der Religionen bewegen und dabei wie Sprachgenies religiös multilingual sind. Es gibt sie auch in geringer reflektierter und praktizierter Ausprägungsgrad bei einer relativ grossen Zahl von religiös weniger aktiven Menschen. Dem eingangs zitierten Bertelsmann Religionsmonitor 2008 zufolge stimmten 22 Prozent der (repräsentativ) befragten Deutschen der Aussage zu: «Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.» In anderen Ländern liegt diese Zahl noch deutlich höher: In Indonesien waren es 23 Prozent, in Grossbritannien 27 Prozent, in den USA 32 Prozent und in Indien 71 Prozent.<sup>19</sup>

Eine weitere Form der multireligiösen Identitätsbildung begegnet bei Menschen, die in zwei oder mehreren Religionstraditionen sozialisiert wurden und in beiden leben wollen; etwa bei Kindern, deren Eltern unterschiedlichen Religionen angehören und von ihnen in beiden Traditionen beheimatet werden. Oder bei Menschen, die durch Migration in eine fremde religiöse Umgebung gekommen sind, sich auch religiös für diese Umgebung öffnen, dabei aber in ihrer religiösen Herkunftsidentität verwurzelt bleiben wollen.<sup>20</sup> Ulrich Schoen spricht von «Brückenmenschen»<sup>21</sup>, die weniger durch eigene spirituelle Wanderlust und mehr durch biographisches ‹Geworfensein› in eine multireligiöse Lebenssituation im Überschneidungsbereich zweier oder mehrerer Kulturen und Religionen gekommen sind und in ihrem Lebensalltag Vermittlungen zwischen diesen vornehmen.

In ihrer Studie zu muslimisch-christlichen Ehen geben Barbara Asbrand und Christiane Paulus einen Einblick in die dabei praktizierte religiöse Kindererziehung: «In der Regel einigen sich beide Partner zu Beginn der Partnerschaft auf ein gemeinsames Konzept religiöser Kindererziehung.»<sup>22</sup> Dieses kann in einer interreligiösen Synthese aus den – in den Augen der Eltern – schöns-

<sup>19</sup> Bertelsmann Stiftung: Woran glaubt die Welt? (Anm. 2), 758.

<sup>20</sup> M. Eckholt: Gott der Heimat – Gott der Fremde: Wie verändert Migration Glaube und Gottesbild?, in: H. Weber (Hg.): Religionen auf Wanderschaft. Chancen und Probleme der interreligiösen Begegnung im Zeichen globaler Migration, Bonn 2004, 107-120.

<sup>21</sup> U. Schoen: Mensch sein in zwei Welten. Bi-Identität in Sprache, Religion und Recht (Ökumenische Studien 11), Münster 2000, 47-49.170-172.211-213.

<sup>22</sup> B. Asbrand/Chr. Paulus: Dialog oder Differenz? Eine postmoderne Deutung interreligiöser Alltagspraxis, in: H.-Chr. Goßmann/A. Ritter (Hg.): Interreligiöse Begegnungen. Ein Lernbuch für Schule und Gemeinde, Hamburg 2000, 115-131 (125).

ten Elementen der beiden Religionstraditionen bestehen oder von der Maxime geleitet sein zu vermeiden, was für einen der beiden Partner anstössig ist; das betrifft etwa Speisetabus.

Es gibt aber auch weniger individualisierte und mehr kulturell vorgegebene Verbindungen verschiedener religiöser Traditionen, die von den religiösen Subjekten nicht in eigener Regie gebildet, sondern als in ihrem jeweiligen religionskulturellen Kontext selbstverständliches Muster übernommen werden. In der hellenistischen Spätantike oder in Indien beispielsweise war bzw. ist «eine synchrone Benutzung ... unterschiedlicher religiöser Sinnssysteme»<sup>23</sup> möglich und üblich. Nicht nur einzelne religiöse Exzentriker, sondern eine beträchtliche Zahl *gewöhnlicher* Inder verstehen sich als Christen und zugleich als Hindus.<sup>24</sup> Die *religiöse Polygamie* ist dabei weniger das Resultat einer selbstbestimmten spirituellen Suchbewegung und mehr die Inanspruchnahme einer präfigurierten Option.

Eine besondere Form davon stellt die sequenzielle, lebenssituationsspezifische Teilhabe an unterschiedlichen Kulten dar, wie sie in Japan und China praktiziert wird. In Japan ist es nicht ungewöhnlich, dass jemand an bestimmten biographischen Stationen oder zu besonderen Zeiten einen Shinto-Schrein aufsucht, in einer christlichen Kirche heiratet, sich bei Krankheit oder in Krisen an verschiedene Neu-Religionen wendet und seine Beerdigungsriten von einem buddhistischen Tempel, beziehungsweise dem dort wirkenden Personal durchführen lässt. Manchmal fällt die *Nutzung* unterschiedlicher Religionen sogar in *einer* Kasualie zusammen, wie bei der Trauung, die nicht selten nacheinander nach christlichen, buddhistischen und shintoistischen Ritualen vollzogen wird.<sup>25</sup> Die Verbindung zwischen den Religionen wird in diesem Fall funktional hergestellt, d.h. ihre Riten werden zur Bewältigung biographischer

<sup>23</sup> B. Gladigow: Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn, in: K.E. Müller/J. Rüsen (Hg.): Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, Reinbek b. Hamburg 1997, 353-372 (353).

<sup>24</sup> Siehe etwa: S.J. Samartha: A Hindu Christian Funeral, in: R.S. Sugirtharajah/C. Hargreaves (Hg.): Readings in Indian Christian Theology, Bd. 1 (ISPCK Study Guide 29), Delhi <sup>5</sup>1999, 158-162; J.D. Gort/H.M. Vroom (Hg.): On Sharing Religious Experience. Possibilities in Interfaith Mutuality, Grand Rapids 1992.

<sup>25</sup> Siehe dazu J. Gentz: Multiple religiöse Identität in Ostasien, in: Bernhardt/Schmidt-Leukel: Multiple religiöse Identität (Anm. 4), 115-135 (115).

Übergänge in Anspruch genommen. Während der Shintoismus sich dabei eher auf das Leben der Menschen im Hier und Jetzt richtet, ist der Buddhismus vor allem dann gefragt, wenn es um Tod und Jenseits geht, speziell bei Beerdigungsritualen.<sup>26</sup> Jeder Japaner gehört statistisch betrachtet 1,85 Religionen an.<sup>27</sup>

Im Folgenden lasse ich diese in östlichen Religionskulturen historisch gewachsene Form der multireligiösen Identität ebenso ausser Acht wie die «religiösen Virtuosen», die mit hohem existentiellen Einsatz und tiefer Reflexion eine religionsverbindende Spiritualität zu leben versuchen, und wende mich den multireligiösen Identitätsformationen zu, wie sie in der Alltagsreligiosität in den westlichen Religionskulturen – oft in Abgrenzung von traditionell kirchlichen Religionsformen – begegnen.

## *2. Auseinandersetzungen mit dem Phänomen multireligiöser Identitäten*

Hape Kerkeling bezeichnete sich nach seiner Pilgerreise auf dem Jakobsweg als «Buddhist mit christlichem Überbau». Multireligiöse Identitätsformationen begegnen oft als Verbindung von selektiv aufgenommenen Formen traditioneller christlicher Religiosität (wobei besonders die ethischen und spirituell-mystischen Dimensionen betont werden) mit Vorstellungs- und Praxisformen der östlichen Religionen und/oder mit Spiritualitätsformen aus dem esoterischen Bereich, Selbsterfahrungs- und Entspannungstechniken, psychotherapeutischen Ansätzen und Wellness-Angeboten. Weniger das Wort und mehr der Geist (bzw. die Energie) steht im Vordergrund, weniger Verkündigung «von aussen» und mehr die Erfahrung «von innen», weniger das statische Bewohnen von Sinnmustern und mehr das prozessuale Unterwegssein in der Sinnfindung.

Multireligiöse Identitätsformationen entfalten sich im Kontext der Pluralisierung und Individualisierung der Lebenskonzepte einschliesslich der damit verbundenen ethischen, politischen und ästhetischen Vorstellungen. So wie die Bereitschaft abnimmt, sich über einen langen Zeitraum an gesellschaftliche Institutionen, an Weltanschauungen und politische Programme zu binden und

<sup>26</sup> Siehe dazu J. van Bragt: Multiple Religious Belonging of the Japanese People, in: C. Cornille (Hg.): *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll, NY, 2002, 7-19.

<sup>27</sup> I. Reader: *Religion in Contemporary Japan*, London 1991, 6; J.S. Sørensen: Imperial or Empirical? On Boundaries of Religious Identity in India and Europe, in: J. D'Arcy May (Hg.): *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, St. Ottilien 2007, 55-66 (56).

die eigene Identität von dort her als eine Formatvorlage zu übernehmen, so tritt an die Stelle der kirchlich geprägten religiösen Identität zunehmend die freie Sinnssuche und vagabundierende Spiritualität. Dabei werden Religionsgrenzen überschritten.

Als Gegenbewegung dazu werden an den Rändern der traditionellen Religionen und z.T. auch in neueren religiösen Bewegungen normative religiöse Identitätsmuster festgeschrieben, durch Abgrenzung von religiöser Andersheit definiert und gegen Transformationen gesichert. Den Anhängern solcher Bewegungen werden feste Identitätsmuster vorgegeben, denen sie sich kritiklos zu unterwerfen haben. Deren Geltung wird aus Heiligen Schriften, normativer Tradition und gegenwärtiger Lehrautorität geistlicher Führerpersönlichkeiten begründet. Der diffuse Begriff «Fundamentalismus» verweist auf solche Verfestigungs- und Sicherungsstrategien.

Es stehen sich damit zwei gegensätzliche Weisen der religiösen Identitätsformation gegenüber: durch selbstbestimmte Komposition religiöser Optionen und durch gehorsame Unterordnung unter eine Identitätsvorlage. Da es sich auch bei dieser Unterordnung in vielen Fällen um einen freien, selbstbestimmten Akt handeln kann, lässt sich die Polarität von Autonomie und Heteronomie allerdings nicht einfach auf diese beiden Weisen der Identitätsformation abbilden.

Die mainline-Strömungen im Christentum, also die christlichen Volkskirchen, versuchen sich nach beiden Seiten hin abzugrenzen und Identitätsbildungsangebote zu machen, die Liberalität mit Verbindlichkeit kombinieren. Die Abgrenzung gegenüber den multireligiösen Identitätsformen besteht denn auch im Vorwurf mangelnder Verbindlichkeit. Die Kritik wird unter den Stichworten «Relativismus» und «Synkretismus» vorgetragen. Die vatikanische Erklärung «Dominus Iesus» wendet sich gegen «die relativistische Haltung gegenüber der Wahrheit»<sup>28</sup>. «In einer Zeit, in der alle Wahrheiten relativiert werden», bekennt sich die EKD zur absoluten Wahrheit Gottes. Denn wenn gefordert werde, «den Glauben an die absolute Wahrheit Gottes aufzugeben, kann ‹Wahrheit› nur noch als subjektiv beliebige Überzeugung verstanden werden. Dann gilt diese Wahrheit nur noch für diejenigen, die sie vertreten.»<sup>29</sup> Wenn

<sup>28</sup> Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung «Dominus Iesus». Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6.8.2000), § 4.

<sup>29</sup> Rat der EKD: Handreichung «Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in

schon im Blick auf den Dialog mit Muslimen die Relativierung der Wahrheit zurückgewiesen wird, umso mehr dann erst im Blick auf die multireligiösen Identitätsformen.

Noch sehr viel deutlicher in der Abwehr von Relativismus und Synkretismus äussern sich radikale Gruppierungen auf katholischer und evangelischer Seite, wie die Piusbruderschaft, die die Friedensgebete von Assisi als synkretistisch verwirft, oder die «Evangelische Notgemeinschaft in Deutschland», die sogar schon eine innerchristlich-ökumenische Verständigung, wie sie von der EKD angestrebt wird, als synkretistisch verurteilt.

Es sind keineswegs nur Vertreter der *christlichen Kirchen*, die multireligiösen Identitätsformationen kritisch gegenüberstehen, weil sie «absolute Wahrheit Gottes» bzw. «die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» (so der Untertitel von «Dominus Iesus») in Frage zu stellen scheinen. Auch in anderen Religionen begegnen vergleichbare Abwehrhaltungen. Der Dalai Lama beispielsweise hat sich klar gegen religiöse Mehrfachzugehörigkeiten ausgesprochen.<sup>30</sup> Was für die buddhistische Volksreligiosität toleriert wird, gilt nicht für diejenigen, die sich in besonderer Weise dem Achtfachen Pfad verpflichtet haben, wie etwa die Mönche.

Eine andere, der bisher angezeigten gewissermassen entgegengesetzte Art von Kritik kommt nicht von den autoritativen Repräsentanten der Religionen, sondern aus einer sozialphilosophischen Perspektive. Sie versteht sich im Kontext der Durchsetzung des Differenzparadigmas gegenüber dem Identitätsparadigma. Beeinflusst von Philosophen wie Derrida wurde in soziokulturellen Theorieansätzen (wie der queer-Theorie oder Entwürfen der feministischen Theologie wie dem von Judith Butler) «Identität» dekonstruiert und die *Differenz*-fahrung als grundlegend für den Existenzvollzug, für die Kommunikation und für Verstehensprozesse angesehen. «Identität» gerät dabei in das schiefen Licht der Festlegung (sei es der Selbstfestlegung, der Festlegung durch andere oder der Festlegung anderer), was immer den Beigeschmack des latent oder offen Gewalttägigen hat. Das dezentrierte Subjekt lässt sich demgegenüber nicht

<sup>30</sup> Deutschland», Hannover 2006, 16.  
Siehe dazu: P.A. Löffler SJ: Sind Christen fit für das Nirvana? Wie der Dalai Lama die Austauschbarkeit von Buddhismus und Christentum sieht, in: J. Arnold (Hg.): Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster 2012, 81-108.

als mit sich identisches denken. Es ist in sich vielfältig. Mit dem Ideal der auf sich zentrierten Identität wird auch Subjektivität insgesamt fraglich.

Die «cultural» und «postcolonial studies» ziehen diese Linien (kritisch) weiter aus, indem sie auf «alterity» und «diversity» statt auf «identity» fokussieren. Der und das Andere – besonders der und das marginalisierte Andere – treten in den Mittelpunkt des Interesses. Das Andere meiner selbst kann und darf nicht angeeignet und damit ent-andert werden, so die zentrale Forderung. – Geschieht aber nicht genau das in den multireligiösen Identitätsformationen? Wird hier nicht das Andere nostrifiziert?

Solchen Vorwürfen ist entgegenzuhalten, dass sie «Inklusion» als Integration von Andersheit, wie sie sich in jedem Identitätsbildungsprozess vollzieht, mit «Inklusivismus» als Enteignung des Anderen, Zurückdrängung seiner Andersheit und Wertschätzung nur dessen, was mit dem Eigenen übereinstimmt, verwechseln. Doch der Grat zwischen einer Aneignung des Anderen, die dessen Andersheit durch Assimilation an das Eigene aufhebt, und einer Aufnahme des religiös Anderen *in seiner Andersheit* in den eigenen Identitätsentwurf ist zugegebenermaßen schmal.

Im nächsten Schritt meiner Überlegungen will ich die Diskussion um das Verhältnis von Identität und Alterität, in die das Phänomen multireligiöser Identitätsbildungen führt, in den Vorschlag münden lassen, Identität als spannungsreiche Identität-in-Differenz, d.h. in Bezugnahme auf religiöse Andersheit (innerhalb der eigenen Konfession, zwischen Konfessionen und Religionen) zu verstehen und damit eine positivere (wenn auch nicht unkritische) Wertung dieses Phänomens zu ermöglichen.

### *3. Identität als Identität-in-Differenz*

Erfahrung und Verstehen sind immer Prozesse der Integration von Anderem, das dadurch transformiert wird. Identitätsbildung vollzieht sich als Aneignung und damit verbunden als Anverwandlung des Anderen bzw. Fremden, sei es synchron oder diachron. Aneignung muss aber nicht als Enteignung des Anderen, sondern kann auch als dessen Wertschätzung gesehen und vollzogen werden. Die immer wieder erhobene Forderung, das Andere *als Anderes* zu verstehen und wertzuschätzen, stellt ein wichtiges regulatives Prinzip dar, auch wenn es immer nur annäherungsweise erfüllt werden kann. Wird andererseits einseitig die Differenz betont, kann es zu keiner Integration des Anderen in den eigenen Selbstentwurf kommen. Damit wird aber Identitätsbildung unmöglich.

Man kann demnach «Identität» in einem doppelten Sinn verstehen: in einem weiteren Sinn als Identität-in-Differenz, das heisst als integrationsoffen für Alterität, und in einem engeren Sinn als Identität versus Alterität (bzw. Differenz). Die Kritik am Identitätsbegriff, wie sie in den letzten Jahrzehnten von Differenztheoretikern vorgetragen worden ist, geht von der engeren Begriffsbedeutung aus, ebenso die Kritik an multireligiösen Identitätsformationen von Seiten der Wächter der Rechtläubigkeit.

Wo Identität und Alterität (bzw. Differenz) in ein Gegensatzverhältnis zueinander gestellt werden, wird das Konzept von «Identität» um eine entscheidende Dimension verkürzt. Das Differenzmoment der Identität-in-Differenz geht verloren. Identität ist immer das Resultat der Inklusion oder Exklusion von Alterität und also nicht als statisches «An-sich-Sein», sondern als kreativer Prozess der Selbstbestimmung im Kontext der Begegnung mit Anderem, Herausforderndem, Fremdem und Irritierendem zu denken. Identitätsbildung vollzieht sich in der Regel dialogisch-relational durch «Sich-in-Beziehung-setzen-zu», nicht monologisch-substanzhaft durch Selbstverabsolutierung. Die Frage ist, ob das, was faktisch der Fall ist, auch normativ als zu respektierende Möglichkeit angesehen werden kann.

Das schliesst nicht aus, dass diese Offenheit für religiös Anderes in Situationen äusserer Bedrängnis eingeschränkt werden kann; es werden dann Abwehrhaltungen eingenommen und Strategien der Selbstisolation und Selbstbehauptung gegen Identitätgefährdungen praktiziert. Doch muss das der Ausnahmefall des *status confessionis* bleiben und kann nicht der Regelfall der religiösen Identitätsbildung sein.

Die Vergewisserung des Selbst eines Menschen oder einer Gemeinschaft vollzieht sich in den Grundspannungen von Identität und Differenz, von An-sichsein des Ich und Bezogensein auf das Nicht-Ich (das Andere) in bestimmten Situationen und Kontexten, von Einzigartigkeit und Andersartigkeit, von Kontinuität und Veränderung. Es gilt, diese Pole nicht gegeneinander auszuspielen, sondern sie in ihrer komplementären Aufeinanderbezogenheit erkennbar zu machen. Wird einer der beiden Pole vom anderen getrennt, isoliert und verabsolutiert, geht die Herausforderung durch das Andere und durch den Kontext und damit der relationale Charakter der Identität verloren: Wo die Differenz überbetont wird, wo das Andere zum inkommesurabel Ganz-Anderen erklärt wird, wird das Selbst zu einer beziehungslosen («fensterlosen») Monade, die nichts Herausforderendes mehr aufnimmt und sich damit auch nicht

weiterentwickeln kann. Verabsolutierte Identität als «an sich» kontextlos gültige Wesensbestimmung führt zur Ausblendung der Differenz durch Exklusion des Anderen aus dem eigenen Selbstentwurf und in diesem Sinne zur selbstgenügsamen Isolation in *Indifferenz* («Distanz ohne Zugehörigkeit»<sup>31</sup>). Umgekehrt führt Ausblendung der Differenz durch symbiotische «Identifikation» mit dem Anderen zur einverleibenden Verschmelzung mit ihm und in diesem Sinne zur *Koizidenz* («Zugehörigkeit ohne Distanz»<sup>32</sup>).

Das ist die Gefahr der multireligiösen Identitätsformationen in den Augen ihrer Kritiker. Dabei unterstellen sie, dass diese Identitätsformationen Alterität in sich «aufsaugen». Das ist aber keineswegs notwendigerweise der Fall. Es wird – wie bei jeder Identitätsbildung – eine *spezifische* Alterität angeeignet, keineswegs aber *jede* Alterität eingeschmolzen. Im Gegenteil: Durch die Einwohnung in eine andere religiöse Tradition wird die mitgebrachte religiöse Prägung *altertisiert*. Durch diesen Verfremdungseffekt erscheint sie in neuem Licht und kann dadurch sogar intensiviert werden.

Das Andere wird nicht in eine differenzlose Synthese eingegossen, sondern in Relation zu den bisher bestimmenden religiösen Prägungen gesetzt. Identität als Relation ist der Mittelweg zwischen Indifferenz und Koizidenz, das Aushalten der Differenz, die als differente und different bleibende Identität des Anderen in den eigenen Selbstentwurf integriert wird, ohne von ihm assimiliert zu werden. «Distanz muss Zugehörigkeit beinhalten genau wie umgekehrt Zugehörigkeit Distanz.»<sup>33</sup> Anders formuliert: Anzustreben ist eine alteritätsempfindliche religiöse Identität.

In der EKD-Denkschrift «Identität und Verständigung» heißt es: «Die Menschen in unserer enger werdenden «Einen Welt» brauchen das fruchtbare Wechselspiel von gewachsener Identität und anzustrebender Verständigungsfähigkeit.»<sup>34</sup> Voraussetzung für Verständigungsfähigkeit ist aber immer eine gewisse Internalisierung des Anderen, mit dem Verständigung erreicht werden soll, d.h. das Bemühen, sich in das/den Andere/n hineinzuhören.

<sup>31</sup> M. Wolf: Ausgrenzung und Annahme. Theologische Reflexionen angesichts der «ethnischen Säuberung», in: R. Weth (Hg.): Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas, Gütersloh 1994, 61.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> EKD: Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität, Gütersloh 1994, Punkt 5.1.

versetzen. Es kann dies der erste Schritt auf dem Weg zur Ausbildung einer multireligiösen Identität sein.

In seiner Untersuchung zum Postmodernismus setzt der Literaturwissenschaftler Fredric Jameson multireligiöse Identitätsformationen in Beziehung zur kulturellen Matrix des Spätkapitalismus.<sup>35</sup> Während das bürgerliche Subjekt auf sich zentriert war und nach Autonomie strebte (so wie die Gesellschaften, in denen es lebte, auf sich bezogen waren und sich durch Unterscheidung von den «anderen» definierten), flexibilisiert und dezentriert sich die postmoderne Persönlichkeit in Entsprechung zur Globalisierung der ökonomisch dominierten Welt mit ihrer Vernetzung der Metropolen, dem internationalen Waren- und Finanzverkehr und den Mobilitätsanforderungen des Arbeitsmarktes. Multiple nationale, kulturelle und religiöse Identitätsbildungen sind nach Jameson Reflexe dieser Situation.

Demgegenüber ist zu wiederholen, dass es sich bei multireligiösen Identitätsbildungen nicht um dezentrierte (und in diesem Sinn «multiple»), sondern um zwar fluide und integrationsoffene, aber doch für das religiöse Subjekt stimmige und insofern relativ einheitliche Formen des religiösen Selbstbewusstseins handelt. Die zentrierende Instanz ist dabei jedoch nicht eine bestimmte Tradition und deren normative Auslegung, sondern das Subjekt, das seine religiöse Identitätsbildung betreibt und dabei immer neue Fließgleichgewichtszustände herstellt. Der Eindruck der Dezentriertheit kann nur im Blick auf die Heterogenität der dabei einbezogenen Sinnressourcen entstehen. Blickt man demgegenüber auf das jeweilige *Resultat* der Sinnkreationen, so stellen diese *ein* Gewebe dar, das aus verschiedenen Fäden gewirkt ist.

Von westlichen Religions- und Religiositätsdiagnostikern sind solche multireligiöse Identitätsformationen oft als «patchwork» bezeichnet worden: als Collagen religiöser Versatzstücke unterschiedlicher Herkunft, kreiert von einem die Religionskulturen durchstreifenden Subjekt.

Zu Recht kritisiert Karl Baier solche religionssoziologischen und -psychologischen Darstellungen der Patchwork-Identität, bei denen der Identitätsbildungsprozess als eine quasi instrumentelle Konstruktion des eigenen Selbstverständnisses erscheint, «in der man sich aus der Perspektive der dritten Person nach Art eines Dinges aus verschiedenen Materialien immer neu mo-

<sup>35</sup> F. Jameson: Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism, Durham 1991, London 2009.

delliert – als sei man eine Legofigur, die sich selbst zusammensteckt»<sup>36</sup>. Das Bildwort von der religiösen «Bastelexistenz» entspricht dieser problematischen Vorstellung einer kreativen Herstellung. Dem stellt Baier sein Verständnis der Patchwork-Identität als «eine, wie auch immer abgeschwächte oder gebrochene Partizipation an der in verschiedenen Traditionen vermittelten Erschließung der religiösen Grundsituation»<sup>37</sup> gegenüber: «Man nimmt in einer bestimmten Lebenssituation die Botschaft einer Tradition, die klingt, als sei sie eben jetzt für einen gesprochen. Die eigene Situation wird dadurch in einen umfassenderen, sinngebenden Zusammenhang gerückt, was dabei helfen kann, sie gelöster zu bestehen und heilsame Lebensmöglichkeiten in ihr zu entdecken.»<sup>38</sup> Diesem Verständnis zufolge muss «Patchwork-Identität» nicht als Beliebigkeitspluralismus ohne «commitment» verstanden werden. Sie kann durchaus mit einem Bekenntnis und einem Verpflichtungsgefühl, sogar mit steilen Wahrheitsansprüchen verbunden sein.

Perry Schmidt-Leukel<sup>39</sup> geht davon aus, dass *jede* religiöse Identitätsbildung – auch die, die sich nur *einer* Tradition verpflichtet weiss – das selektive Konstrukt des religiösen Subjekts darstellt, das sich die überlieferten Inhalte der Religion nach den Erfordernissen der Lebensbewältigung auf eine individuelle Weise aneignet. Bei der multiplen religiösen Identität speise sich diese Konstruktion lediglich aus «patches» *verschiedener* spiritueller Quellen und Religions-traditionen, die auf dem Lebensweg immer wieder neu ausgewählt, konstelliert und ergänzt werden. Manche verlieren angesichts neuer biographischer Herausforderungen an Bedeutung, andere treten in den Mittelpunkt. Patchwork-Identität stellt demnach den Normalfall der religiösen Identitätsbildung dar. Dass dabei Elemente aus anderen Religionen aufgenommen werden, ist ihm zufolge an sich ebenso wenig problematisch wie die Integration von Elementen aus der von Humanismus, Aufklärung und Liberalismus geprägten Geistesgeschichte, die das Erscheinungsbild des zeitgenössischen Christentums in Mitteleuropa bestimmt.

<sup>36</sup> K. Baier: Spiritualität und Identität, in: Bernhardt/Schmidt-Leukel: Multiple religiöse Identität (Anm. 4), 187-218 (210).

<sup>37</sup> A.a.O. 211.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> P. Schmidt-Leukel: Multireligious Identity. Problems and Considerations, in: ders. (Hg.): Transformation by Integration. How Inter-faith Encounter Changes Christianity, London 2009, 46-66; ders.: Multireligiöse Identität. Anmerkungen aus pluralistischer Sicht, in: Bernhardt/Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität (Anm. 4), 243-265 (243-245).

Das Resultat multireligiöser Identitätsbildungen kann natürlich kritikwürdig sein. Aber das trifft auch für Identitätsformen zu, die sich nur zu *einer* Religionstradition bekennen, etwa dann, wenn sie diese radikalisieren, repressive Sozialstrukturen im Inneren der Glaubensgemeinschaft und militante Abgrenzungshaltungen nach aussen ausbilden. Die Notwendigkeit der Religionskritik entsteht nicht erst bei der Verbindung von Religionen, sondern bezieht sich auf (individuelle und kollektive) religiöse Identitätsbildungen generell. Diese Überlegung führt zur Frage der religiösen und interreligiösen Urteilsbildung, die hier nur insoweit behandelt werden soll, als sie die Beurteilung multireligiöser Identitäten betrifft.<sup>40</sup>

#### *4. Zur Bewertung multireligiöser Identitätsformen*

Wenn als allein massgebliches Kriterium für die Beurteilung einer Religionsform die Übereinstimmung mit einer als rein vorausgesetzten Idealgestalt angenommen wird, wenn also eine bestimmte traditionsimmanente Orthodoxie und Orthopraxie für normativ erklärt wird, verfallen interreligiöse Bezugnahmen apriori der Kritik. Der Blick auf ihre Inhalte und ihre Struktur erübrigt sich dann. Wenn dagegen nicht das formale Kriterium der Traditionskonformität (bzw. der Konformität mit einem für normativ erklärten Zentrum einer Tradition) allein massgeblich ist, sondern (traditionsinterne oder -externe) inhaltliche Kriterien angelegt werden, dann kann eine differenziertere Wertung erfolgen. Wenn etwa das Luther'sche Kriterium «was Christum treibet» zur Anwendung kommt und wenn eine aus dem Hinduismus stammende Meditationspraxis als Weg erfahren wird, der in die in Christus erschlossene Gottesgemeinschaft führt, so kann es gerechtfertigt erscheinen, diesen Weg in den christlichen Glaubensvollzug mit aufzunehmen. Das spiegelt sich im Angebot von Yoga-Kursen an christlichen Tagungshäusern. – Wenn Erlösung als Aufbrechen der Selbstbezogenheit des Menschen («amor sui») und als Ausrichtung auf die göttliche Wirklichkeit («amor Dei») aufgefasst wird, kann eine Meditationsform, welche die «Anhaftung» an sich selbst aufzuheben geeignet ist, als ein Beitrag dazu geschätzt werden. – Wenn das von Jesus als höchstes Gebot bezeichnete Kriterium der Gottes- und Nächstenliebe als Beurteilungsmerkmal herangezogen wird, kann eine Form der Gottes- und

<sup>40</sup> Siehe dazu: R. Bernhardt/P. Schmidt-Leukel: Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005.

Nächstenliebe, wie sie in einer anderen religiösen Tradition praktiziert wird (etwa in der hinduistischen Bhaktifrömmigkeit), als eine mögliche Erfüllung dieses Gebots angesehen und gegebenenfalls in das christliche Glaubensleben integriert werden.

In all diesen Fällen erfolgt die Integration ausserchristlicher Lehr- und Praxisformen in eine christlich geprägte Identität asymmetrisch, indem die christliche Religionstradition den Bezugsrahmen darstellt, in den hinein Elemente aus einer anderen Tradition aufgenommen werden. Dies dürfte der Regelfall der multireligiösen Identitätsbildung sein, bei dem gefragt werden kann, ob und inwieweit die dabei entstehende Konfiguration noch als christliche erkennbar ist. Die Antwort auf diese Frage wird allerdings abhängen von dem dabei vorausgesetzten normativen Verständnis des Christlichen.

Anders liegen die Dinge, wo – wie etwa bei den genannten ‹religiösen Virtuosen› – der Versuch unternommen wird, zwei oder mehrere Religionswelten in möglichst umfassender Form gleichzeitig zu bewohnen, bzw. zwischen ihnen hin und her zu wandern, also eine symmetrische Aneignung der Traditionen so zu realisieren, dass es dabei zu gegenseitigen Befruchtungen zwischen ihnen kommt. Der von den ‹Bewohnern› selbst erhobene Anspruch besteht darin, die Traditionen authentisch, also nach den dort geltenden Identitätskriterien intellektuell zu rezipieren und ggf. auch spirituell zu praktizieren. Die dabei ausgebildeten Identitäten müssten sich also an den traditionsinternen Kriterien *beider* Religionsformen messen lassen. Es lassen sich aber auch externe Kriterien heranziehen, so etwa das Kohärenzkriterium, also die kritische Frage, wie mit Spannungen und Widersprüchen zwischen den Traditionen umgegangen wird. Werden sie übergangen oder harmonisiert oder bleiben sie unvermittelt nebeneinander stehen? Diese Frage betrifft nicht nur einzelne Elemente, sondern den gesamten Bezugsrahmen der Traditionen. Elemente, die sich zu gleichen scheinen, können sich als sehr verschieden erweisen, wenn sie in den Kontexten, in denen sie stehen, betrachtet werden.

Wichtig ist mir die von Ulrich Berner an zwei Beispielen aus Südafrika herausgearbeitete Feststellung, dass Synkretismus nicht gleich Relativismus, also ein beliebiges Alles-nebeneinander-stehen-Lassen ist, bei dem religiöse Identitäten (im normativen Sinn) aufgehoben, Wahrheitsansprüche preisgegeben und Grenzen

verwischen werden.<sup>41</sup> Berner zeigt, dass auch synkretistische Religiositätsformen Grenzen ziehen, nur verlaufen diese nicht den Religionsgrenzen entlang, sondern quer zu ihnen. Das Traditionsprinzip wird durch ein Gewissensprinzip ersetzt. Die «Mosaische Unterscheidung» (J. Assmann) zwischen wahrer und falscher Religion bezieht sich nicht auf ein spezifisches religiöses Bekenntnis, sondern auf eine Haltung, etwa die der Gottesliebe und Gottesfurcht, der Selbstzurücknahme, der Busse, der Nächstenliebe, der Achtung vor dem (religiös) Anderen usw. Wo gegen solche Haltungen verstossen wird, setzt auch in synkretistischen Religiositätsformen Religionskritik ein.

Die Überlegung Berners führt vor die grundlegende Frage, auf welchen Ebenen religiöse Identität primär verankert wird: auf der doktrinalen Ebene der Zustimmung zu Glaubensinhalten, auf der Ebene der Handlungsorientierung (wozu nicht nur die ethische, sondern auch die rituelle Praxis gehört), auf der emotiven Ebene, auf der es um «Sinn und Geschmack für das Unendliche» (Schleiermacher) geht, auf der Ebene der Imagination («imagistic mode of religiosity» – Harvey Whitehouse<sup>42</sup>). Während die doktrinale und die rituelle Ebene relativ resistent gegen die Ausbildung multireligiöser Identitätsformen sind, können diese auf den anderen Ebenen eher entstehen. Sicher gehören die Ebenen zusammen, aber bei der Identitätsbildung können die einen oder anderen in den Vordergrund treten und damit die multireligiöse Identitätsbildung erleichtern oder erschweren.

Religiöses Selbstverständnis bezieht sich nicht nur und nicht primär auf Lehrinhalte religiöser Traditionen, sondern auch auf Handlungsorientierungen, Sozialformen und -strukturen, Essgewohnheiten, ästhetische Empfindungen usw. Es sind komplexe Formationen der Grundrelationen des Menschen: der Beziehung zu sich selbst, zur Welt und zu anderen Menschen. Ausgerechnet Jürgen Habermas ist es, der die Theologie daran erinnerte, dass die Wahrheitsansprüche der Religion nicht primär im Sinne einer Doktrin zu verstehen seien. Religiöse Erkenntnis – und damit religiöse Identitätsbildung – vollziehen sich als religiöse Sozialisation, als Einübung in eine Lebenspraxis, als Nachfolge auf einem Heilsweg.<sup>43</sup> Religiöse Identität bezieht sich nicht nur auf ein theoretisches

<sup>41</sup> U. Berner: Synkretismus – die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen, ZMR 94 (2010) 31-41.

<sup>42</sup> H. Whitehouse: Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity, Oxford 2000.

<sup>43</sup> Chr. Geyer: Religion im säkularen Gemeinwesen. Gefährlich mentaler Stoff, FAZ 20. Juli 2012, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/religion-im-saekularen-gemeinwesen->

Selbstverständnis, sondern auf den praktischen Selbstvollzug des Menschen und der Gemeinschaft.

Bei religiöser Identität im empirisch-faktischen Sinn geht es um *Religiosität*, bei Identität im normativen Sinn um *Religion* und ihre Geltungsgrundlagen. Berner plädiert aus religionswissenschaftlicher Sicht dafür, die Grenzziehungen zwischen den Religionen als Unterscheidungsmerkmal zurückzustellen und stattdessen verschiedene Typen von Religiosität zu unterscheiden. Folgte man diesem Vorschlag, dann wären multireligiöse Identitäten nicht mehr als eine Normabweichung zu sehen, die aus der Sicht eines normativen Verständnisses von christlicher Identität zu kritisieren sind. Sie stellten dann eine spezifische Aneignungsform der christlichen Tradition dar, die sich u.a. daran zu bewähren hätte, dass sie existenztragende Kraft freisetzt, befreiende Handlungsorientierungen initiiert und Hoffnung über den Tod hinaus gibt. Ihre Wahrheit wäre also an ihrer Bewährung festzumachen, an den Früchten, die sie hervorbringt.

*Abstract*

The contribution deals with forms of religious identity which draw from the sources of different religious traditions. The first section describes forms of «multireligious identity» in relation to the religio-cultural contexts in which they are developed. After this phenomenological excursions, in the second section critical voices come to the fore. On the one hand apologists of Christian religion are afraid of syncretism on the other hand postmodern advocates of difference reject concepts of identity basically. The middle course between those positions lies in a concept of religious identity in interreligious openness. According to such an understanding religious identity not only allows for religious otherness but regards it to be an important resource for widening, deepening and intensifying Christian self-understanding. In the last part questions concerning the evaluation of multireligious identity formations are discussed.

Der Beitrag setzt sich mit religiösen Identitätsformationen auseinander, die sich nicht nur aus einer, sondern aus mehreren religiösen Traditionen speisen. Er beginnt mit einer Beschreibung von Formen multireligiöser Identität und dem Versuch, exemplarisch Kontexte zu identifizieren, die eine Ausbildung solcher Identitätsformen zulassen, zuweilen sogar fördern. Im zweiten Teil werden zwei entgegengesetzte Kritikpunkte an solchen Identitätsformen angezeigt: einerseits die Warnung der autoritativen Vertreter der Religionsgemeinschaften vor Religionsmischung, Relativismus und Synkretismus, andererseits die Kritik von Differenztheoretikern an Identitätskonzepten insgesamt. Der dritte Teil skizziert ein Verständnis von religiöser Identität, das religiöse Alterität als eine Herausforderung für die Bildung eines religiösen Selbstverständnisses und als Chance für dessen Weitung, Vertiefung und Intensivierung ansieht. Am Schluss stehen Überlegungen zur theologischen Evaluation solcher Identitätsformationen.

*Reinhold Bernhardt, Basel*