

Spiritualität und Identität

Wenn es einen Begriff gibt, der noch vieldeutiger und umstrittener ist als «Identität», dann wohl «Spiritualität». Wer Überlegungen zum Verhältnis beider anstellt, sollte deshalb zu Beginn Rechenschaft über das Konzept von Spiritualität ablegen, von dem ausgegangen wird. In einem zweiten Teil entwickle ich dann in Auseinandersetzung mit dem sozialwissenschaftlichen Modell der Identitätsarbeit zwei Dimensionen menschlicher Identität, die für das Verständnis religiöser Identität und den Bereich der Spiritualität von Bedeutung sind. Abschließend gehe ich auf Perspektiven ein, die sich daraus für das Problem der multiplen religiösen Identität ergeben.

A. Grundbegriffe einer Anthropologie der Spiritualität

Der Begriff Spiritualität wird heute von unterschiedlichen Lagern für sich in Anspruch genommen. Im Mund von Vertretern fundamentalistischer Gruppen wird das Wort zum Kampfbegriff gegen ein allzu weltliches Verständnis von Religion. Spiritualität ist hier ein Synonym für Frömmigkeit in einem traditionalistischen Sinn. Bei Leuten aus der Esoterikszene hat «Spiritualität» dagegen die entgegengesetzte Bedeutung und steht für relativ neue, offene Formen religiösen Lebens außerhalb religiöser Großorganisationen. Deshalb verwenden einige Religionssoziologen und Sozialwissenschaftler mittlerweile den Begriff als Sammelbezeichnung für die neureligiöse Szene und ihre Praktiken.¹ Im deutschsprachigen Bereich stehen dafür Vertreter der Luckmann-Schule, die den Begriff als moderne Variante von Luckmanns «unsichtbarer Religion»

¹ Vgl. R. C. Fuller: *Spiritual But Not Religious. Understanding Unchurched America*, New York 2001; oder P. Heelas / L. Woodhead: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005; A. Martin: *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005.

verwenden. Spiritualität ist dann so etwas wie die unsichtbare Religion im Zeitalter ihrer Sichtbarkeit.

Mein Zugang kommt noch einmal aus einer etwas anderen Ecke. Er steht in der Tradition eines Spiritualitätsbegriffs wie er in der katholischen Theologie zur Kennzeichnung eines Fachbereichs verwendet wurde, für den im frühen 20. Jahrhundert zuerst unter dem Namen «Ascese und Mystik» Lehrstühle an katholisch-theologischen Fakultäten eingeführt wurden und der seit einigen Jahrzehnten «Theologie der Spiritualität» oder «Christian Spirituality» bzw. «Spirituality» genannt wird.² Innerhalb dieser Disziplin wurden Ansätze zu einem anthropologischen Spiritualitätsbegriff entwickelt, die gleichermaßen inner- wie außerkirchliche Formen erfassen. Der Begriff wird aus der Beschränkung auf Christentum und christliche Theologie herausgelöst und für philosophische, humanwissenschaftliche, religionstheologische und interreligiöse Fragestellungen relevant.³ Ein solches Konzept liegt etwa auch der von Ewert Cousins herausgegebenen vielbändigen Reihe *World Spirituality* zugrunde.⁴ Eine hermeneutisch-phänomenologische Religionstheorie aus der Perspektive der Praktizierenden kann hieran anknüpfen. Im vorliegenden Rahmen beschränke ich mich auf die Erläuterung einiger Grundbegriffe, mittels derer ich den Begriff der Spiritualität von einer Anthropologie her zu gewinnen suche, die vom Menschen als leiblichem Wesen mit einem situationsgebundenen Weltbezug ausgeht.

² Zum gegenwärtigen Stand dieser Disziplin und der Spiritualitätsforschung im Allgemeinen siehe K. Baier: *Spiritualitätsforschung heute*, in: ders.: *Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen. Interreligiöse Prozesse*, Darmstadt 2006, 11–46.

³ Vgl. K. Baier: *Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität*, in: K. Baier / J. Sinkovits: *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, Münster 2007, 21–42.

⁴ E. H. Cousins (Hg): *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York 1985ff.

1. Die situative Struktur menschlicher Wirklichkeitserfahrung

Der Situationsbegriff wurde im 20. Jahrhundert in Philosophie, Psychologie und Sozialwissenschaft bedeutsam.⁵ Auf philosophischer Seite diente die Kategorie neben der Kritik an einer Morallehre, die im moralischen Handeln nichts als die Anwendung allgemeiner Normen auf Einzelfälle sah, vor allem dazu, das Ausgehen vom Subjekt-Objekt-Verhältnis als Abstraktion kenntlich zu machen und zu überwinden.⁶ Niemals treffen isolierte Subjekte auf einzelne Objekte. Alles Begegnende begegnet jeweils aus Situationszusammenhängen, zu denen wir uns nicht wiederum wie zu einem Objekt verhalten, sondern in denen wir sind, die wir durchleben, während wir uns zu etwas und jemandem verhalten. Die Situation ist nicht bloß neutrale Umgebung im Sinne der Summe all dessen, was faktisch um uns herum vorhanden ist. Sie bildet ein bedeutsames Ganzes, das uns angeht und unentrinnbar eine Stellungnahme von uns verlangt, weil wir mit unserem Leib mitten in ihm stecken, so dass wir uns in irgendeiner Weise zu ihm verhalten müssen. Die Situation lässt sich auch nicht auf vorhandene Strukturen physischer, sozialer und anderer Art reduzieren, die das Handeln determinieren. Eine Situation ist vielmehr als Praxisfeld ein Verweisungszusammenhang, der zwar durch bestimmte Unabänderlichkeiten bestimmt ist, aber zugleich einen Spielraum von Verhaltensmöglichkeiten freigibt. Situationen determinieren nicht, sondern motivieren. Sie stellen Aufgaben, laden zu einem bestimmten Verhalten ein, warten auf unsere Entscheidungen oder motivieren uns, sie hinauszuzögern. In alledem sind sie durch die endlichen Freiheitsspielräume der in ihnen befindlichen Akteure mitbestimmt. Indem wir sie so oder so bestehen, verhalten wir uns immer auch zu unse-

⁵ Zum Überblick siehe F. J. Wetz: *Art. Situation 1. Philosophie*, in: *HWdPh 9*, 923–929; U. Lauken: *Art. Situation 2. Psychologie und Soziologie*, in: *HWdPh 9*, 929–937.

⁶ Vgl. dazu auch M. Großheim: *Der Situationsbegriff in der Philosophie. Mit einem Ausblick auf seine Anwendung in der Psychiatrie*, in: D. Schmoll / A. Kuhlmann (Hg): *Symptom und Phänomen. Phänomenologische Zugänge zum kranken Menschen*, München 2005, 114–149. Ich beziehe mich mit meinen Überlegungen hauptsächlich auf H. Rombach: *Strukturanthropologie*, München 1993².

ren eigenen in ihnen zu entdeckenden Seinsmöglichkeiten. Einen Freiheitsspielraum gibt es darüber hinaus nicht nur in der Situiertheit, sondern auch ihr gegenüber, da der Mensch aufgrund seines Bezugs zu Geburt und Tod niemals einfach Teil einer Situation ist, sondern sich immer schon als für befristete Zeit in sie hineingeraten, geworfen oder geschickt erfährt, auch wenn dies wegen des Befangenseins durch die Agenden der gerade in Anspruch nehmenden Situation oft vergessen wird.

Situationen stehen nicht, sondern bewegen sich mit uns weiter, entfalten sich und gehen in andere über. Ihr Spielraum ist zugleich, wie Rombach sagt, eine Bahnung, die eine Neigung nach einer bestimmten Richtung vorzeichnet.⁷ Situationen laufen auf etwas hinaus. Man kann sie, die jeweilige Neigung nutzend oder gegen sie angehend in eine bestimmte Richtung ausschlagen lassen, aber nicht das Gerichtetsein selber aufheben.

Ein reines, nicht bereits leiblich situiertes Ich wäre nicht von Situationen betreffbar. «Ein Telefonanruf erreicht mich, der ich gerade einen Besuch verabschiede, oder der ich mich jetzt zur Arbeit zurückgezogen habe, oder der ich in der Badewanne sitze. Anders erreicht mich ein Telefonanruf nicht. Bei einem reinen Geist kann man nicht anläuten.»⁸ Das Beispiel zeigt auch, dass es eine Situation allein nicht gibt. Immer treffen uns Situationen in Situationen. Als Innensituation fungiert jeweils der Zusammenhang, in den man so eingetaucht ist, dass man mit ihm im leibhaftigen Vollzug eins ist (im Beispiel die Verabschiedung), als Außensituation der weitere Zusammenhang, der darauf trifft (im Beispiel das Angerufenwerden von jemanden, der auflagen wird, wenn ich nicht bald abhebe). Mit der Innensituation bildet man gleichsam einen Leib. Man steht in unmittelbarer leiblicher Verbundenheit mit ihr, spielt sich auf das in ihr Geschehende leiblich ein und steht in Resonanz mit ihm.⁹

⁷ Siehe H. Rombach: *Strukturanthropologie*, a.a.O., 146–147. F. Jullien: *Über die Wirksamkeit*, Berlin 1999 arbeitet die Bedeutung dieser Eigenschaft der Situation für das chinesische Denken heraus.

⁸ H. Rombach, a.a.O., 152.

⁹ Hermann Schmitz spricht hier von «Einleibung». Vgl. H. Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, 137–140, sowie zusammenfassend und mit Verweis auf andere seiner Schriften

Die Außen-Situationen sind gestaffelt nach nah und fern. Aus der fernsten Situation lösen sich nähere ab, von denen wieder nähere. Die innere Grenze dafür ist der menschliche Leib, der nur mehr partiell nie vollständig zur Außensituation werden kann.¹⁰ Die Welt als ganze ist als umfassender Handlungsraum Situation der Situationen. Alle eingeschränkteren Situationen sind Formen der Offenbarkeit von Welt. Sie bilden keine Teilstücke von ihr, sondern Konkretionen ihrer Gegebenheit als ganzer.¹¹

2. Die Grundsituation

Die Grundsituation ist die jeweils weiteste Situation, die den Hintergrund für alle anderen abgibt. Sie wird von dem bestimmt, was jemanden in weniger umfassenden Lebenssituationen durchgängig angeht und sozusagen weiter trägt als alles andere. Die Welt als weitester Spielraum unseres Verhaltens, hat ihren jeweiligen Bedeutungs-Fokus in dem, worum einer Person in allem, was sie tut, hauptsächlich geht. Ob bewusst oder unbewusst, bestimmt das Verständnis der Welt als ganzer im Licht dieses Worumwillens (das auch durch eine Pluralität von möglicherweise in Spannung befindlicher Güter gebildet werden kann, die situativ austariert werden müssen) alle einzelnen Situationen, in denen man sich befindet, gibt ihnen mehr oder weniger Gewicht, legt gewisse Prinzipien der Situationsgestaltung nahe und kann deshalb als Grundsituation bezeichnet werden.¹²

H. Schmitz: *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, hg. von H. Gausebeck u. G. Risch, Paderborn 1989, 55–58.

¹⁰ Das Problem der *out of body experiences* kann hier nicht diskutiert werden.

¹¹ Vgl. H. Rombach: *Strukturanthropologie* (s. Anm. 6), 282.

¹² Der Begriff wurde in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie des 20. Jahrhunderts verschiedentlich verwendet. Ausschlaggebend dürfte Karl Jaspers Verwendung von «Grundsituation» als philosophischer Terminus in seiner «Psychologie der Weltanschauungen» [1919] gewesen sein. Nach G. Ebeling: *Dogmatik des Christlichen Glaubens I. Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt*, Tübingen 1979, 189 ist die Grundsituation «diejenige Situation, die für das Menschsein konstitutiv ist und die allen nur denkbaren Situationen des Menschen als letztlich bestimmend zugrunde liegt

Religiös ist eine Auffassung der Grundsituation zu nennen, die auf eine die Welt und das Leben in ihr übersteigende Wirklichkeit Bezug nimmt. Mit dem Begriff der religiösen Grundsituation kann die religionsphilosophische Rede von einer «letzten» bzw. «unbedingten» Wirklichkeit sowie Tillichs Rede vom «ultimate concern» konkretisiert werden. Der Begriff berücksichtigt, dass es so etwas wie einen «concern» – er sei bedingt oder unbedingt – nur geben kann aufgrund der Situiertheit menschlicher Wirklichkeitserfahrung. Ihretwegen kann auch «letzte» Wirklichkeit nicht anders als situativ erfahren und verstanden werden. Sie begegnet nicht als neutrales Faktum, sondern als etwas, das uns angeht, sozusagen an uns adressiert ist, was nur möglich ist, insofern sie situativ zum Vorschein kommt. Letzte Wirklichkeit, Unbedingtes, das alle Situationen übersteigt, geht den Menschen immer zusammen mit den «vorletzten», bedingten Wirklichkeiten in konkreten Situationen leibhaftig an und ist damit bezogen auf die Notwendigkeit, das Leben inmitten seiner irdischen Bedingtheiten verantwortlich zu gestalten. Zum Erscheinen letzter Wirklichkeit für den Menschen gehört konstitutiv das Erscheinen ihres Verhältnisses zur Welt und damit ihre Praxisrelevanz für das situierte Existieren. Die religiöse Grundsituation meint nichts anderes als die primär vorthoretische, existentielle Ausgelegtheit unseres Lebens in Bezug auf eine unbedingte Wirklichkeit und ihr Verhältnis zur Welt.

Innerhalb einer religiösen Weltdeutung ist das Verhältnis von unbedingter Wirklichkeit zur Welt (was immer auch heißt zum jeweiligen Gläubigen selbst) maßgebend für das menschliche Verhalten, das diesbezüglich respondierenden Charakter hat. Man könnte diesen Zusammenhang das spirituelle Korrelationsapriori nennen. Der *wu wei* praktizierende Daoist verhält sich zur Welt wie das Dao; die Bhagavadgita lehrt Karma-Yoga als Mitwirken an Vishnus *lokasa mgraha*; der Christ orientiert sich an der für ihn in Jesus Christus manifest gewordenen absoluten Liebe Gottes zu seiner Schöpfung. Als Buddhist versucht man mit dem eigenen Tun und Lassen dem Verhältnis von *sa msâra* und *nirvâ na* zu

und in ihnen präsent ist [...]» Ich gehe nicht von einer bestimmten, inhaltlich festgelegten Grundsituation aus, sondern davon, dass es für das menschlichen Leben konstitutiv ist, sich auf eine Grundsituation hin zu entwerfen, deren Explikation sehr verschiedene Gestalt annehmen kann.

entsprechen. Jemand aus der Esoterik-Szene orientiert sich an dem harmonischen Fluss der kosmischen Energie, der das Universum belebt, und trachtet danach ihm entsprechend zu leben.

Die Grundsituation wird primär zugänglich in sogenannten *disclosure situations*, die dadurch ausgezeichnet sind, dass man mit einem hohen Grad persönlicher Involviertheit am Erscheinen von Hintergründigem teilnimmt, dessen Offenkundig-Sein nicht willkürlich verfügbar ist, weil es den alltäglichen Erwartungs- und Könnenshorizont übersteigt.¹³ Es zeigt sich Neues, das dem bisherigen Wissen nicht bloß ein weiteres Element hinzufügt, sondern seine Prämissen sprengt, weil damit eine umfassendere Situation eröffnet wird, die der Ausgangssituation einen weiteren Rahmen gibt. Dadurch entdeckt man auch sich selbst neu und unvorhergesehene Möglichkeiten der Lebens-Deutung und -Gestaltung tun sich auf. Der weitere Horizont erweckt die Möglichkeit zur tieferen Identität. «In der Geschichte eines vergangenen Geschehens oder in einem Prozess von hier und heute [...] erfährt jemand etwas, was ihn oder sie auf ganz persönliche Weise anspricht und was einen Menschen das Tiefste seiner selbst, seines oder ihres Stehens in der Welt auf ganz neue Weise entdecken lässt.»¹⁴

Ein erhellendes Modell für das, was sich in solchen Erschließungen tut, wenn auch bezogen auf weniger umfassende Situationen, ist das von der Kommunikationstheorie beschriebene Auftauchen von Lösungen zweiter Ordnung in verfahrenen Problem-Situationen.¹⁵ Solche Erschließungs-Ereignisse haben religiöse Bedeutsamkeit, wenn in ihnen für die darin Involvierten eine unbedingte Wirklichkeit aufleuchtet. Religiöse *disclosure situations* unterscheiden sich je nachdem, auf welche Innensituation die sich neu erschließende religiöse Grundsituation trifft und welche Botschaft deshalb von ihr ausgeht. Es wurden verschiedene Versuche unternommen, Typologien für sie zu entwickeln.¹⁶

¹³ Dazu I. T. Ramsey: *Religious Language*, London 1957, 11–48.

¹⁴ E. Schillebeeckx: *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i.Br. 1990, 46.

¹⁵ Vgl. P. Watzlawick / J. H. Weakland / R. Fisch: *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern 1992⁵, 99–115.

¹⁶ David Plüss weist auf einige davon hin und unterscheidet in seiner szenischen Religionstheorie, die dem hier vorgestellten Ansatz verwandt ist, vier «reli-

3. Spiritualität: Leben im Kraftfeld der religiösen Grundsituation

Eine *disclosure situation* eröffnet Lebensmöglichkeiten, die über sie hinausweisen und dazu motivieren können, sie nicht als vorübergehende Episode zu behandeln, sondern die Teilhabe an ihr zu einer die Lebenseinstellung wirklich prägenden Erfahrung werden zu lassen. Dazu müssen die darin aufscheinenden neuen Möglichkeiten der Weltdeutung und Lebensführung aktiv übernommen, ausformuliert, eingeübt und gepflegt werden. Alles, was damit zu tun hat, gehört zum Feld der Spiritualität.

- (1) Es umfasst verschiedene Praktiken der leiblichen Öffnung für die Erschließung der religiösen Grundsituation, durch die man lernt, sich für das Ereignis einer *disclosure situation* bereitzuhalten, das per definitionem unableitbar und unvorhersehbar ist. Man kann sich auf diverse Weisen darauf einstimmen, es wach halten etc.¹⁷
- (2) Und es umfasst das Involviertsein in die *disclosure situation* selbst. Dies entspricht dem, was man üblicherweise religiöse Erfahrung oder Transzendenzerlebnis nennt. Dazu gehören Momente, die als direkte Berührung der unbedingten Wirklichkeit aufgefasst werden und der längere Prozess ihrer Integration in die Verständniswelt des Erfahrenden, wozu auch das offene Gespräch mit Vertretern anderer Auffassungen und vielfältige andere Lernprozesse gehören.
- (3) Die Grundsituation, die sich dadurch sukzessive auftut und klärt, hat wie alle Situationen Wegcharakter. Sie zeigt Möglichkeiten der Neuorientierung und des Lebens aus der unbedingten Wirklichkeit. Die entsprechende Antwort darauf ist die geschichtliche Entfaltung und Differenzierung von Lebensdeutung und -Führung unter ihrem

giöse Urszenen», die unterschiedliche Typen von *disclosure situations* darstellen: die Berufungsszene, die Bekehrungsszene, die Harmonieszene und die Vertrauenszene. Vgl. D. Plüss: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007, 144–154.

¹⁷ Wie man die Haltung des Schlafens einnimmt und dann einschläft, so begibt man sich z.B. beim meditierenden Sitzen in die Haltung des Erwachens: Nichtintentionale Offenheit, die sich bereithält über alles Endliche hinaus Wirklichkeit ankommen zu lassen. Deren Ankommen selbst ist dann wie das In-den-Schlaf-Sinken nicht machbar. Ein anderes Beispiel wäre die Wallfahrt unter dem Aspekt der Inszenierung des Anwegs zum Ort der Epiphanie.

Anspruch. Aufgrund des Wegcharakters der Grundsituation, gibt es auch Abirrungen von ihr sowie Rituale der Rückkehr auf den – von ihr her gesehen – rechten Weg. Sie gehören ebenso in den Bereich der Spiritualität wie

- (4) die spirituellen Krisen, die entstehen, wenn sich das Verständnis der Grundsituation verdunkelt und im Umbruch befindet, sowie alles, was mit diesen Krisen und ihrer Bewältigung zusammenhängt.
- (5) Besonders wichtig sind weiter die verschiedenen Weisen der Grundsituations-Vergegenwärtigung, die nötig sind, damit sie nicht der Vergessenheit anheim fällt und um das Vertrautsein mit ihr zu vertiefen. Hierunter fallen religiöse Feste und Feiern, aber auch Praktiken zur Verankerung der nächsten, alltäglichen Situationen in der Grundsituation. Um ihr entsprechend handeln zu können, muss sie mit den alltäglichen Lebenskreisen vermittelt werden. Dies geschieht durch leibliche Inszenierung in Gebeten, Segnungen und anderen Gebärden, durch Rituale, Andachten, Meditationen, religiöse Lektüre etc.¹⁸ Solche Praktiken tragen zu einer Habitus-Bildung bei, kraft derer die Offenheit für die Grundsituation stabilisiert wird.¹⁹

¹⁸ In diesem Sinn spricht Gerhard Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens I (s. Anm. 12), 198 davon, das Gebet habe die Aufgabe, die konkrete Situation für die Grundsituation durchsichtig zu machen. Dies gilt auch für die anderen aufgezählten spirituellen Praktiken.

¹⁹ Nicht der einzelne Habitus wird eingeübt, sondern immer ein ganzes Habitus-System, gemäß dem schon in der Antike diskutierten und in der mittelalterlichen Philosophie weiter entwickelten Gedanken der *connexio virtutum*. Siehe dazu P. Nickl: Die Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus, Hamburg 2001, 49: «Keine Tugend ist nämlich ganz sie selbst, wenn sie nur sie selbst ist.» Vgl. auch M. Brumlik: Bildung und Glück. Versuch einer Theorie der Tugenden, Berlin/Wien 2002, 45. Nach Brumlik sind Tugenden ein «Ensemble jener individuellen Verhaltensdispositionen, deren Zusammenspiel ein befriedigendes menschliches Leben verheißt» (45).

4. Die Rolle des Habitus

Der Begriff des Habitus ist für eine Anthropologie der Spiritualität von zentraler Bedeutung. Letztlich ermöglicht es das System zusammenwirkender Habitusformen, das die spirituelle Grundhaltung eines Menschen ausmacht, dass man sich nicht immer wieder bewusst auf die Grundsituation ausrichten muss, sondern aus ihr leben kann, ohne thematisch auf sie gerichtet zu sein.²⁰ Als Projekt der Habitualisierung eines der religiösen Grundsituation entsprechenden Daseins ist Spiritualität ein Feld von *performances*, die den ganzen Menschen qua Leiblichkeit ergreifen und transformieren.²¹ Jede Form von spiritueller Praxis ist gebunden an die leibliche Performanz eines bestimmten Verständnisses der religiösen Grundsituation, das durch Übungspraxis in ein «inkarniertes Know how» verwandelt wird. Ein Habitus ist als Vermögen des leiblichen Einwohnens und Gestaltens einer Situation immer korrelativ: eine bestimmte Weise leibhafter Situationsauffassung verbunden mit der ihr entsprechenden Haltung des Habitus-Trägers. «Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.»²² Über den Habitus wird die Situation als Praxisfeld durch eine bestimmte Form leiblich affektiven In-ihr-Seins präreflexiv offen gehalten. Er ist eine ganzheitliche Form des Verständnisses, nicht nur eine Denkweise, sondern auch ein System des Fühlens und der Gestimmtheit, das sich in Mimik, Körperhaltung und Gebärden manifestiert. «Habitus

²⁰ Ein Gedanke der in Meister Eckharts berühmter Predigt 86: Intraivit Jesum in quoddam castellum entwickelt wird. Vgl. Meister Eckhart: Werke II. Texte und Übersetzungen hg. von N. Largier (Bibliothek deutscher Klassiker 92), Frankfurt a.M. 1993, 209–229.

²¹ Vgl. zum Begriff der *performance*, der für die Anthropologie der Spiritualität ebenfalls eine grundlegende Kategorie darstellt, V. Turner: *The Anthropology of Performance*, New York 1987; C. Bell: *Performance*, in: M. C. Taylor (Hg): *Critical Terms of Religious Studies*, Chicago 1998, 205–224; U. Wirth (Hg): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002.

²² P. Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1999³, 135.

ist also die Stimmung eines Ganzen aus Leib und Seele, Gefühl und Geist.»²³

Man kann über den Habitusbegriff die Spiritualitätstheorie an wertvolle Einsichten Pierre Bourdieus anschließen, für den er «das einheitsstiftende Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis» darstellte und damit wohl das Kernstück seiner soziologischen Theorie bildete.²⁴ Allerdings sollten einige Schwächen seiner Theorie vermieden werden.²⁵ Es wäre falsch, wie Bourdieu gelegentlich in neomarxistischer Manier zu tun geneigt ist, die Habitusformen in einer Gesellschaft zu sehr auf die ökonomische Struktur der Gesellschaft zurückzuführen und als Anpassungsleistung an die jeweiligen Klassenverhältnisse zu beschreiben. Damit geraten nicht nur klassenübergreifende Sozialmilieus aus dem Blick, sondern auch nicht ökonomische Ursachen bestimmter Habitusformen wie z.B. sexuelle Orientierung, kulturell-ethnische und gerade auch religiöse Zugehörigkeit. Die Wandelbarkeit, Kreativität und gesellschaftliche Pluralisierung in der Habitusbildung wird unterschätzt.

Was leider bei vielen Sozialwissenschaftlern verwischt wird, ist der Unterschied von Habitus und Gewohnheit bzw. konditioniertem Verhalten.²⁶ Ein Habitus ist kein Verhaltensmuster. Er entsteht zwar durch Gewöhnung, Einübung. Aber nicht alles, was man auf diese Weise erwirbt, ist eine Fertigkeit nach Art einer Routine. Was macht den Unterschied aus?²⁷ Gewohnheiten sind zwar lebenswichtig, aber sie betreffen keine bedeutsamen Vollzüge und werden ohne große innere Beteiligung vollzogen. Bei dem, was man aus einem Habitus tut, ist man dagegen mit Leib und Seele präsent. Das Sichverhalten aus einem Habitus ist immer mit Aufmerksamkeit verbunden, während die Gewohnheit ohne Achtsamkeit nach festem Schema abläuft. Ein Habitus erzeugt keine festgelegten Handlungsverläufe, sondern ist schöpferisch auf die jeweilige Si-

²³ P. Nickl: *Die Ordnung der Gefühle* (s. Anm. 1), 25.

²⁴ P. Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a.M. 1982, 283.

²⁵ Vgl. zur Kritik an Bourdieu v. a. M. Riesebrodt: *Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2000, 65–68.

²⁶ Schon Max Scheler sah, dass die Tugend «das Gegenteil der Gewohnheit» ist. Vgl. M. Scheler: *Zur Rehabilitierung der Tugend* [1913], in: ders.: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern 1955, 15–31: 16.

²⁷ Vgl. dazu Peter Nickl: *Die Ordnung der Gefühle*, a.a.O., 1–4.

tuation bezogen. Wie sich etwa Dankbarkeit von Fall zu Fall äußert, steht nicht von vorneherein fest. Die Disposition jedes Mal einen neuen, der Situation entsprechenden Dankerweis zu finden, gehört konstitutiv zu ihr. Das Training von Habitus-Formen ist deshalb keine Abrichtung, sondern *empowerment*, Aneignung von Freiheiten.

B. Spiritualität und die zwei Dimensionen der Identität

Wie verhält sich nun der spirituelle Bereich zur religiösen Identität bzw. Zugehörigkeit? Die Verbindung mit einer Religion, religiösen Strömung oder Anschauung hat viele Dimensionen, rechtliche, soziale, kulturelle und intellektuelle. Sie wird zu einem Teil der persönlichen Identität, wenn sie mit dem Involviertsein in eine Erschließung der religiösen Grundsituation und dem dadurch eröffneten Weg verbunden ist. Spiritualität ist damit nichts anderes als der Lebensbereich, der sich um die persönliche religiöse Identität dreht. Wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, umfasst er die Erschließung ihrer Quellen, ihren Erwerb, ihre Aufrechterhaltung im alltäglichen Lebensvollzug und ihre Vertiefung, das Durchlaufen von Identitätskrisen und Transformationen der persönlichen religiösen Identität und deren Stabilisierung in Habitus-Systemen.

Ich möchte in diesem Abschnitt zwei grundlegende Dimensionen personaler Identität (und damit mögliche Antworten auf die Frage «Wer bin ich?») in ihrem Bezug zu Spiritualität behandeln, die ich im Anschluss an eine in der Theologie geläufige Unterscheidung kataphatische und apophatische Identität nenne. Kataphatische Identität meint das artikulierbare, in autobiographischen Narrationen und anderen Medien darstellbare Selbstsein. Die apophatische Identität meint die undarstellbare, aller Bestimmbarkeit radikal entzogene Dimension desselben Selbstseins.

1. Arbeit an der kataphatischen Identität

Die situative Struktur menschlicher Wirklichkeitserfahrung bedeutet für unsere Identität, dass wir uns als die, die wir sind, nicht unmittelbar gegeben sind, sondern immer aus einer Situation heraus, in der wir auf uns

zurückkommen. In Bezug auf die kataphatische Identität kann dafür das sozialwissenschaftliche Konzept der sogenannten Identitätsarbeit zur Erhellung herangezogen werden.²⁸ Identitätsarbeit bedeutet die Ausbildung eines bestimmten, mit innerer Zustimmung verbundenen, kommunizierbaren Selbstverständnisses und der ihm entsprechenden Lebensgestaltung angesichts des Beziehungsgeflechts der beruflichen und sozialen Situation, innerhalb derer sich die betreffende Person zu positionieren hat. Von anderen verstanden, ernst genommen und bejaht zu werden, ist dafür grundlegend. Identität bildet sich in sozialen Interaktionen und daraus entspringenden Grenzziehungen bzw. Öffnungen. In der Identitätsforschung ist man sich heute außerdem weitgehend einig, dass Identität nicht ein unwandelbares Sich-selbst-gleich-Sein meint. Sie wird vielmehr als unabgeschlossener Prozess konzipiert, in dem das, was aus einem Menschen geworden ist, in immer neuer Weise interpretiert wird und durch Wandlungen hindurch eine neue Zukunft bekommt.

Erfolgreiche Identitätsarbeit ergibt sich aus dem gelingenden Zusammenspiel zwischen den Optionen und Auffassungen, die das soziale Umfeld einem bietet, und dem Verständnis, das man von sich selbst entwickelt.²⁹ Im Fall gelingender Identitätsbildung profitieren Individuum und Umfeld wechselseitig voneinander. Der eigene Selbstentwurf und das, was die anderen einem abverlangen bzw. zutrauen, entsprechen einander, so dass man das Gefühl hat, den richtigen Platz im Ganzen gefunden zu haben. Das damit einhergehende Wohlbefinden gilt als Ausdruck von psychischer Gesundheit und gelingendem Leben. Man gewinnt eine relative Sicherheit darüber, wer man ist und was den roten Faden des eigenen Lebens bildet.

Bei Erikson ist dieses Gefühl im Erwachsenenalter noch über einen festen Beruf vermittelt, der eine ziemlich stabile Identität garantiert. Von der Gesellschaft vorgezeichnete Schemata von Normalbiographien haben sich heute jedoch weitgehend aufgelöst und wirken daher nicht mehr identitätserzeugend. Ein Leben ohne Festlegungen wird oftmals über die

²⁸ Siehe H. Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999.

²⁹ So P. Thomas: Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität, Freiburg i.Br./München 2006, 169–170.

Jugendzeit hinaus zum Dauerzustand, und chronische Identitätsdiffusion wird heute mitunter gar nicht mehr als pathologisch betrachtet, sondern als vernünftiges Verhalten. «Dort, wo die gesellschaftlichen Bedingungen Unverbindlichkeit und Indifferenz nahe legen, ist es vernünftig, sich nicht festzulegen, Chancen zu ergreifen, aber mögliche andere Optionen dabei nicht aus dem Blickfeld zu verlieren.»³⁰ Neben einer gewissen Normalisierung der Identitätsdiffusion wird als weitere Abweichung von früheren Identitätstypen in den Gegenwartsgesellschaften noch die Patchworkidentität thematisiert. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass man in den pluralen, schnell wechselnden Netzwerken moderner Gesellschaften recht unterschiedliche, wechselnde Teilidentitäten und Loyalitäten ausbildet, die stets aufs Neue miteinander vereinbart werden müssen.

Man sollte allerdings die Bedeutung der oft an die Wand gemalten extremen Sozialcharaktere von konstitutionellen Opportunisten und multiplen Persönlichkeiten nicht allzu hoch einschätzen. Auch unter heutigen Verhältnissen macht es Sinn und wird auch angestrebt, durch die Ausrichtung an leitenden Gütern Orientierung in das eigene Leben zu bringen, in Bezug darauf sich selbst treu zu bleiben und zu tun, was man sich selbst in Bezug auf sie schuldig zu sein glaubt. Es ist den Menschen daran gelegen, auf diese Weise eine kohärente, verantwortbare Lebensgeschichte zu durchlaufen und ihre verschiedenen Teilidentitäten in einer Meta-Identität zu versammeln.

Man kann mit Straus und Höfer situative Selbstthematizierungen, Teilidentitäten und die Metaidentität als verschiedene Identitätsstufen unterscheiden und erhält so ein differenziertes Bild des von Identitätsstreben geprägten Verhaltens zu sich selbst, auch wenn man ihren Ansatz, dass Identität von kleinen Situationen ausgehend quasi induktiv durch Verallgemeinerung erweitert wird, nicht teilt.³¹ Die «Basisakte» der

Identitätsarbeit sind demnach situative Selbstthematizierungen.³² In jeder Situation schwingen ein Innesein seiner selbst und die latenten Fragen «Wer bin ich in dieser Situation?» und «Wer sollte ich sein?» mit. Antwort darauf geben verschiedene Quellen:

- (1) kognitive Selbstwahrnehmung: Was jemand über sich in der gegenwärtigen Situation denkt;
- (2) emotionale Selbstwahrnehmung: Was jemand in Bezug auf sich in der gegenwärtigen Situation fühlt;
- (3) Wahrnehmung der Einschätzung der eigenen Person durch andere;
- (4) Wahrnehmung des eigenen Tuns und seiner Ergebnisse.

Aus alledem entsteht ein situativer Gesamteindruck von einem selbst, in dem freilich aufgrund des menschlichen Weltbezugs immer schon umfassendere Gesichtspunkte mitschwingen, die die jeweilige Innensituation transzendieren (was ein rein induktives Schema der Identitätsbildung sprengt): eine bestimmte Auffassung des Berufslebens und der Geschlechtszugehörigkeit z.B., politische, soziale und ästhetische oder religiöse Orientierungen. Wenn diese explizit Thema werden, dann geht es um die Ausbildung von Teilidentitäten. In Bezug auf unsere Zukunft entwickeln wir diesbezüglich optionale Selbste, d.h. Perspektiven, wer wir werden möchten. In Verknüpfung retrospektiver und prospektiver Anteile wird die eigene Identität zwischen Kontinuität und Neuerung fortgestaltet.

Die Metaidentität (das heißt persönliche Identität im engen Sinn des Wortes) ist für die sozialwissenschaftliche Identitätsforschung am schwierigsten zu fassen. Sie beinhaltet aus ihrer Sicht ein Gefühl von sich selbst als ein und derselben Person, das bei gelingender Identitätsbildung mit Selbstwertschätzung und dem Gefühl, das Leben sei verstehbar und seine Aufgaben zu bewältigen (Antonovskys *sense of coherence*), verbunden ist. In einer neueren Version der Theorie werden auch noch Wertorientierungen nach Art der starken Wertungen in Charles Taylors Identitätstheorie als formative Faktoren der Metaidentität aufgeführt, ohne dass sie im vorgegebenen Theorierahmen einen rechten Platz fänden. Eine

Modell findet sich in etwas modifizierter Form wieder in Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen (s. Anm. 28), 215–271.

³² Vgl. Straus / Höfer: Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit, a.a.O., 273.

³⁰ W. Kraus / B. Mitzscherlich: Abschied vom Großprojekt. Normative Grundlagen der empirischen Identitätsforschung in der Tradition von James E. Marcia und die Notwendigkeit ihrer Reformulierung, in: H. Keupp / R. Höfer (Hg): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt a.M. 1997, 149–173: 160.

³¹ F. Straus / R. Höfer: Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit, in: H. Keupp / R. Höfer (Hg): Identitätsarbeit heute, a.a.O., 270–307. Dieses

strukturierende Rolle für die eigene Metaidentität spielen biographische Schlüsselsituationen, die den Weltbezug insgesamt oder wenigstens in bestimmten Bereichen nachhaltig prägten und in Kernnarrationen wiedergegeben werden. «Menschen vergegenwärtigen sich in Situationen der Selbstbesinnung und Selbstbestimmung in der Regel nicht die Großerzählung ihres Lebens, sondern relevante Sequenzen. [...] Je nach Situation werden andere Schlüsselszenen vergegenwärtigt.»³³ Weiter ist die Metaidentität durch eine oder mehrere Teilidentitäten bestimmt, die gegenüber den anderen Priorität haben, weil man sich mit ihnen besonders identifiziert.

Das sozialwissenschaftliche Konzept der Identitätsarbeit beschränkt sich zwar mehr oder weniger auf berufliche und soziale Identitätsbildung. Der Erwerb kataphatischer religiöser Identität beruht aber auf ganz ähnlichen Prozessen. Die Selbsteinschätzung und Artikulation der eigenen Auffassungen verbunden mit der Anerkennung durch andere Personen ist auch für sie konstitutiv, insbesondere wenn die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft zur persönlichen religiösen Identität gehört. Panikkar formuliert in Bezug auf das Christentum: «Das Kriterium für christliche Identität besteht letztlich im ernst gemeinten Bekenntnis [*sincere confession*, also der überzeugten Selbstartikulation] einer Person, das bestätigt wird durch die entsprechende Anerkennung einer Gemeinschaft [*recognition of a community*].»³⁴ Aber auch eine konfessionell ungebundene kataphatische religiöse Identität braucht wenigstens ein Minimum an Artikulation, Bekenntnisfähigkeit und Anerkennung; und sei es auch nur in Form der Lektüre eines Buchs, das die eigenen Auffassungen bestätigt oder die Teilnahme an einem Internet-Forum. Ebenso wie man in der Identitätsforschung von dem Typus einer stabilen Erwachsenen-Identität à la Erikson abgekommen ist, gibt es heute vermehrt religiöse Identitäten, die sich aus mehr als einer Quelle speisen sowie Identitätsdiffusionen. Narrative von religiösen *disclosure situations* spielen sowohl für die kata- wie für die apophatische religiöse

³³ D. Plüss: Gottesdienst als Textinszenierung (s. Anm. 16), 119.

³⁴ R. Panikkar: On Christian Identity. Who is a Christian?, in: C. Cornille (Hg): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, Maryknoll 2002, 121–144: 123.

Identität dieselbe Rolle, wie die Erzählung anderer biographischer Schlüsselsituationen für die Ausbildung säkularer Identitäten.

Offensichtlich lässt sich spirituelle Praxis wenigstens teilweise als Identitätsarbeit im dargestellten Sinn analysieren. Sie steht dann unter dem Vorzeichen des Strebens nach einer expliziten religiösen Identität und deren Vertiefung. Spirituelle Übungsformen vom Visuddhimagga über die ignatianischen Exerzitien bis zu psychotherapeutischen Selbsterfahrungsseminaren mit spiritueller Ausrichtung beinhalten die Entwicklung der kognitiven und emotionalen situativen Selbstwahrnehmung sowie die Evaluation des eigenen Tuns im Hinblick auf ein religiöses Identitätsprojekt, das darauf gerichtet ist, ein bestimmtes christliches bzw. buddhistisches oder etwa transpersonal-psychologisches Verständnis der Grundsituation in allen Lebenssituationen zu verkörpern und etwaige Probleme und Verstrickungen, die dem entgegenstehen, zu überwinden. Sie beschäftigen sich dabei mit beschreibbaren Eigenarten von Personen und ihren jeweiligen Lebenssituationen wie auch der Grundsituation, zu der man sich in Entsprechung zu bringen versucht.

2. Die Gelassenheit der apophatischen Identität

Unter anderem von Philipp Thomas wurde auf die Grenzen der Theorie der Identitätsarbeit hingewiesen. Identität wird von ihr (im Prinzip immer noch wie bei Erikson) weitgehend über die Rolle bestimmt, die man übernimmt, als Stellung in einem sozialen Ganzen und als Selbstbild, das sich diesbezüglich bildet. Das Verhalten der Identitätsarbeiter zu sich selbst wird (mit einigem Rückhalt in der Empirie) meist als ziemlich instrumentalistisch charakterisiert. Man macht etwas aus sich, setzt seine Ressourcen nach den Regeln der Klugheit für die berufliche und soziale Positionierung ein. Daraus wird schnell «der verkrampte Versuch, die eigene Identität gemäß einem Plan aktiv zu betreiben, sie modellhaft klug zu konstruieren oder auch nur beobachtend zu erklären und durchsichtig zu verbalisieren»³⁵. Dass solche Formen des Selbstverständnisses existieren, ist unbestreitbar, auch dass Spiritualität, die sich auf die Ausbildung kataphatischer religiöser Identität konzentriert, in der Gefahr steht, sie zu

³⁵ Thomas: Negative Identität und Lebenspraxis (s. Anm. 29), 184.

produzieren. Aber es wäre ein Fehler anzunehmen, dass Identität in nichts anderem besteht, wie es die sozialwissenschaftliche Identitätstheorie nahelegt. Dieter Thomä macht der Theorie der narrativen Identität, die in das Konzept der Identitätsarbeit eingeflossen ist, den ähnlichen Vorwurf, das Selbstsein zu vergegenständlichen und die Abgründigkeit und Unheimlichkeit des Lebens unbeachtet zu lassen.³⁶

In der Tat gibt es eine Verborgendimension der Identität, die, ganz abgesehen von der Instrumentalismus-Problematik, im Konzept der Identitätsarbeit nicht genügend beachtet wird. Sie tritt in ihren Anfangsgründen bereits in Erscheinung, wenn jemand in seiner Würde als freies Subjekt geachtet wird. Dies stellt eine signifikant andere Haltung dar als die soziale (Selbst-)Wertschätzung aufgrund bestimmter Eigenschaften. Hier wird der andere (und im Fall der Selbstachtung die eigene Person) als unvertretbarer und unauslotbarer Ursprung ernst genommen, wengleich die darin aufscheinende Identität noch verallgemeinerbar ist, insofern sie für alle Menschen gilt. Über das Akzeptieren des anderen als Freiheitswesen gehen Liebe und Freundschaft hinaus, die sich mit einer *«großzügige[n] Überbietung feststellbarer Qualitäten»* dem persönlichen Dasein als solchem zuwenden, ohne es auf bestimmte, erkannte Eigenschaften festzunageln.³⁷ Was in Liebe und Selbstliebe geliebt wird, ist das Selbst im Modus der Entzogenheit, der Erscheinung des Nichterscheinenden. Man bejaht es und nimmt es an im Urvertrauen auf einen letzten Sinn, nicht im definitiven Wissen darum, wer der andere ist. Durch diese Erfahrungen apophatischer Identität wird die kataphatische nicht abgeschafft, aber in ihrer Bedeutung relativiert und damit humanisiert.

Auch die religiöse Identität hat eine solche apophatische Dimension. Nicht wenige religiöse Traditionen sagen, dass das Streben nach Identität als ein Selbstsein-Wollen, das zur Gestaltung, Konstruktion und Konzeptualisierung des Selbst drängt, letztlich nicht zum Heil führt, sondern seinerseits noch der Erlösung durch die Erfahrung apophatischer Identität bedarf. Innerhalb dieser Traditionen wird eine Kultur der *docta ignorantia*, des belehrten Nichtwissens und der Zurückhaltung in Bezug auf die

³⁶ D. Thomä: *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München 1998, 163, 166.

³⁷ A.a.O., 170.

Frage, wer jemand denn sei, als emanzipative Lebenspraxis gepflegt. Im Zentrum steht nicht so sehr Identitätsarbeit als die Einübung in ein Nicht-Tun.

Apophatische Identität meint nicht Identitätsdiffusion, sondern eine erfüllte Form von Identität, derer man freilich nur innewird, wenn man das Identitätsstreben aufgeben kann. Sie befreit vom Identitätszwang und berücksichtigt, dass «Herausbildung von Identität stets auch Verhalten zu bzw. Integration von konstitutiver Negativität (prinzipielle Unbestimmbarkeit, radikale Entzogenheit) bedeutet»³⁸. Kataphatische Identitätsbildung wird im frühen Buddhismus gelegentlich mit dem Blick in einen Spiegel verglichen.

«Wie wenn eine Frau oder ein Mann [...] in einem reinen blank-polier-ten Spiegel [...] das Bild des Gesichts wahrnehmend es nur dann auch wirklich erblickt, wenn sie oder er es auch in sich aufnimmt, [...] geradeso kommt die Idee «ich bin» nur zustande, wenn man die Wahrnehmung der Gestalt etc. auch in sich aufnimmt, nicht aber, wenn man sie nicht in sich aufnimmt.»³⁹

Bei der apophatischen Identität – und vermutlich lässt sich die buddhistische Anattâ-Theorie als Lehre von einer solchen Identität interpretieren, die von *asmimâna*, dem «Ich-Wahn», befreit – geht es darum, in Bezug auf das Selbstsein gerade nicht in den Spiegel zu schauen. Diese Identität wird in nichtobjektivierender Offenheit gegenüber dem anderen und dem eigenen Selbst erfahren. Ihre theoretische Entfaltung steht in den betreffenden Traditionen in engem Zusammenhang mit apophatischer Theologie, die ja meist nicht isoliert betrieben wird, sondern zusammen mit einer negativen Ontologie und Anthropologie eine apophatische Trias bildet. Einige Beispiele aus verschiedenen Traditionen können den anvisierten Zusammenhang verdeutlichen.

Für Johannes Eriugena gehört in der Tradition der christlichen negativen Theologie zum Menschsein sowohl Wissen wie auch «Nichtwissen um sein eigenes Sein»⁴⁰. Als Bild Gottes ist dem Menschen nur gegeben

³⁸ Thomas: *Negative Identität und Lebenspraxis* (s. Anm. 29), 161.

³⁹ Samyutta Nikaya 22, 83 zit. nach J. Schlieter: *Buddhismus zur Einführung*, Hamburg 1997, 41.

⁴⁰ Johannes Scotus Eriugena: *Über die Einteilung der Natur*, Hamburg 1983, IV, 9: 56.

zu wissen, dass er ist, nicht aber, was er ist. «Denn wie Gott begreiflich ist, sofern aus der Creatur geschlossen wird, *dass* er ist; wie er aber zugleich unbegreiflich bleibt, da von keinem menschlichen oder englischen Verstande begriffen werden kann, was er ist, noch von ihm selber, weil er kein Etwas, sondern überwesentlich ist: so ist es dem menschlichen Geist lediglich beschieden, zu erfahren, *dass* er ist, während ihm verborgen ist, *was* er ist. [...] Denn es ist preiswürdiger in ihm, nicht zu wissen, *was* er ist, als zu wissen, *dass* er ist, so wie ja auch die Verneinung mehr und angemessener zum Lobe der göttlichen Natur gehört, als die Bejahung, sintemal ihr Nichtwissen wahre Weisheit ist, die besser durch Nichtwissen gewusst wird. [...] Dies geschieht aber nicht ohne Grund; denn würde erkannt, dass er Etwas ist, so würde er in irgend etwas unbeschränkt sein und demgemäß das Bild des Schöpfers nicht vollständig in sich ausdrücken, da dieser ganz und gar unbeschränkt ist und in Keinem gedacht wird, weil er unbegrenzt und überwesentlich über Allem ist, was gesagt und gedacht wird.»⁴¹

Wie das göttliche Nichtwissen bei Eriugena wahre Weisheit ist, weil Gott darin sich selbst als das Nichts der Unendlichkeit (*nihil per infinitatem*) offenbar ist, so wird der menschliche Geist mehr in seinem Nichtwissen von sich selbst als in seinem Wissen gerühmt. Nicht nur was der Mensch ist, seine Wesensidentität, auch wer jemand ist, also die persönliche Identität entzieht sich der Erkenntnis. In christlicher Theologie ist seit der Antike persönliche Identität in ihrem Grund eins mit dem Hineinleuchten ungeschaffenen Lichts in die Seele. Man bezeichnet sie als Seelenfunken, Seelenspitze oder Seelengrund (*apex mentis, abditum mentis, scintilla rationis* etc.). Der Seelenfunken transzendiert die identifizierbaren kognitiven, voluntativen und sensitiven Vermögen und was in ihm geschieht, lässt sich nicht in Worte fassen, weshalb Meister Eckhart von ihm sagt, er sei «unsprechlich [...] und äne Wort»⁴².

⁴¹ Johannes Scotus Eriugena: Über die Einteilung der Natur, a.a.O., IV, 7: 47f.

⁴² Siehe Predigt 77: Ecce mitto angelum meum, zit. nach Meister Eckhart: Werke II, 140. Der Gedanke des Seelengrundes ist stoisch-neuplatonischer Herkunft und wurde von Origenes und Augustinus in die christliche Theologie eingeführt. Vgl. dazu E. von Ivanka: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1990², 315–351 sowie P. Rei-

Man muss nicht in die neuplatonische mystische Tradition gehen, um solche Gedanken zu finden. Fußend auf jüdischer Apokalypik heißt es in Offenbarung 2,17: «Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt: Wer überwindet, dem gebe ich von dem verborgenen Manna. Und ich gebe ihm einen weißen Stein. Und auf den Stein geschrieben einen neuen Namen, den niemand weiß, als der, der ihn empfängt.» Wer die Nöte der Verfolgung übersteht, ohne vom Glauben abzufallen, empfängt das Himmelsbrot des Selbstseins. Der neue Name, der mit der neuen Identität verliehen wird und für sie steht, ist wie diese selbst nicht mitteilbar. Er wird nur in der direkten Beziehung zu Gott offenbar.

Die *Upani sads* sind bekannt für den Gedanken der Einheit von menschlichem Selbst und dem der Welt innewohnenden Ursprung von allem, die beide im emphatischen Sinn unerkennbar sind. «Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Verstehender des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkennender des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist.»⁴³

Auch das berühmte *Koan* aus dem *Bi yän lu*, in dem Kaiser Wu-di Bodhidharma nach dem Sinn der heiligen Wahrheit fragt und die Antwort «Offene Weite – nichts von heilig» erhält, thematisiert apophatische Identität.⁴⁴ Nachdem Bodhidharma mit der Bezeichnung «offene Weite» auf die Unbegrenztheit der höchsten Wirklichkeit verwiesen hatte, fragt der Kaiser weiter: «Wer ist das uns Gegenüber?», und Bodhidharma antwortet: «Ich weiß es nicht.» Seine zweite Antwort setzt die erste voraus. Eben weil die heilige Wahrheit unbegreiflich und grenzenlos ist, kann man auch von dem, der sie verkörpert, nicht sagen, wer er ist. Nicht einmal er selbst weiß es.

ter: Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre, Würzburg 1993.

⁴³ B rhadâraṇyaka Upani sad: 3, 4, 2 zit. nach Upanishaden. Geheimlehre des Veda. In der Übersetzung von Paul Deussen, hg. und eingel. von Peter Michel, Wiesbaden 2006, 537.

⁴⁴ Bi-Yän-Lu, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, 1. Band, München 1960, 37.

Die apophatische Identität führt nicht notwendig aus aller positiven Form von Religion heraus, sondern kann und soll deren spirituelle Mitte ausmachen, von der aus kataphatische Identitäten entfaltet und mit Leben erfüllt werden. Wie eine apophatische und gleichwohl christliche Identität ausschauen kann, hat etwa Karl Rahner immer wieder skizziert. Der christliche Weg besteht für ihn in der Überzeugung, «dass der Mensch [der rechtschaffen seinen Weg geht, KB] bei der nichts neben sich habenden und unbegreiflichen Unendlichkeit Gottes ankommen wird, und dies garantiert und greifbar geworden ist in Jesus Christus. Alles Übrige an Erfahrungen, Lebensdeutungen, Theorien usw. sind dem gegenüber nur sekundäre Ansichten, über die man gar nicht eins sein muss, oder sekundäre Konsequenzen aus dieser einen, radikalen Botschaft des Christentums.»⁴⁵ Christlicher Identität liegt so der apophatische Grundakt des Sichöffnens für die verborgene, unbedingte Wirklichkeit zugrunde, der allen situationsgebundenen Erfahrungen und Erkenntnissen den Anschein der Endgültigkeit nimmt und sie auf die je größere Wahrheit hin in Bewegung hält. «Mein Christentum ist [...] der Akt eines sich Loslassens in das unbegreifliche Geheimnis hinein, ist darum alles andere als eine «Erklärung» der Welt und meiner Existenz, ist vielmehr das Verbot, irgendeine Erfahrung, irgendein Verstehen (so gut und aufklärend sie sein mögen) als endgültig, als in sich selbst ganz verständlich zu betrachten.»⁴⁶

Jesus Christus bedeutet für diese apophatische Spiritualität nicht die Auflösung des Geheimnisses in Wissen, sondern seine Manifestation und ist zugleich das ermutigende Realsymbol seiner alle Menschen erwartenden Selbsterschließung, also dafür, dass die Bewegung des Sichlassens bei einer den Menschen endgültig erfüllenden Wirklichkeit ankommt. Analoge Auffassungen von apophatischer religiöser Identität gibt es in anderen Religionen. Die spirituellen Praktiken, durch die sie kultiviert wird, betreiben das Sichlösen von fixen Konzepten und Vorstellungen kataphatischer Identität, an denen man sich gerne festhält und die Rück-

⁴⁵ K. Rahner / K.-H. Weger: Was sollen wir noch glauben. Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation, Freiburg i.Br. 1979, 46.

⁴⁶ A.a.O., 193.

bindung der religiösen Formensprache an die wort- und bildlose, schweigende Kontemplation.

C. Zur Möglichkeit multipler religiöser Identität aus spiritueller Sicht

Nach dem eingangs skizzierten Ansatz ist Spiritualität der Überbegriff für alle Formen von Praxis und Erfahrung, die mit der Entwicklung persönlicher Identität angesichts der religiös verstandenen Grundsituation zusammenhängen. So nimmt es nicht wunder, dass die Problematik der doppelten oder mehrfachen Identität erst dann ihr volles Gewicht bekommt, wenn man andere Religionen nicht bloß durch Textstudium und interreligiöse Gespräche am grünen Tisch kennenlernt, sondern sich spirituell auf sie einlässt, sei es, dass man zu einer religionsverbindenden Familie gehört und über den Ehepartner bzw. die Eltern in die Praxis von mehr als einer Religion hineinwächst oder dass man etwa Erfahrungen mit Meditationspraktiken aus anderen Religionen sammelt, was bei einem großen Teil der an der Debatte um die mehrfache Zugehörigkeit Beteiligten im Hintergrund zu stehen scheint.

Die Teilnahme an spirituellen Praktiken und die Orientierung an Habitusformen verschiedener religiöser Traditionen ist heute in den westlichen Industriegesellschaften, in denen die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht mehr zur Ausbildung einer bestimmten religiösen Identität drängen, längst zum Alltag geworden. Dies gilt auch für Bevölkerungsschichten, von denen man bis vor kurzem annahm, dass sie stark konfessionell geprägt seien.⁴⁷ Die in religiösen Gemeinschaften und Strömungen proklamierten Auffassungen der unbedingten Wirklichkeit und des von ihr ausgehenden Heilsangebots nebst den spirituellen Wegen seiner Aneignung und Verinnerlichung sind heute zunehmend für alle da. Die theoretische und praktische Kenntnis von ihnen verbreitet sich

⁴⁷ Vgl. dazu C. Bochinger: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Zur Alltagsreligiosität evangelischer und katholischer Christen, in: M. Heimbach-Steins (Hg): Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen, Münster 2002, 27–43, und seinen Beitrag im vorliegenden Band.

in der säkularen Mediengesellschaft und am prosperierenden Spiritualitäts-Markt unabhängig von Mitgliedschaftsurkunden. Das führt zu Rezeptionsprozessen aufgrund derer religiöse Identitäten mit mehreren Wurzeln entstehen.

Der Begriff der religiösen Patchwork-Identität weist zu Recht auf dieses Phänomen hin, führt aber, wenn man ihn allzu wörtlich nimmt, zu einer Fehlinterpretation. Er suggeriert nämlich auf der oben schon kritisierten Linie der Selbstvergegenständlichung und Selbstinstrumentalisierung, dass es sich bei Identitätsbildung um eine distanzierte Beziehung zum eigenen Leben handelt, in der man sich aus der Perspektive der dritten Person nach Art eines Dinges aus verschiedenen Materialien immer neu modelliert – als sei man eine Legofigur, die sich selbst zusammensteckt. Diese Sichtweise tritt immer wieder zutage, z.B. wenn es in einem Aufsatz zur religiösen Orientierung von Jugendlichen heißt: «Die religiöse Sinn-Bricolage setzt Verschiedenes nebeneinander und generiert gerade keine starre, übergreifende Sinnordnung, sondern benutzt ein flexibles Sinn-Baukastensystem, in dem verschiedenste Komponenten zusammengesetzt und ausgetauscht werden können.»⁴⁸ Man setzt meistens voraus, dass bei solchen Basteleien, wenn nicht Erfolgsorientierung, so Lust und Laune regieren oder, wenn es hochkommt, Gesichtspunkte ästhetischer Kreativität, wie bei Heiner Keupp: «Eine Patchworkidentität, wie ich sie nennen möchte, kann ja wohl nur dann als «proteisches Chamäleon» missverstanden werden, wenn man nie die schöpferische Energie bei dem Entwurf und der Verwirklichung eines Patchworkproduktes erlebt hat. Hier bedarf es der Idee und der Realisierung einer ganzheitlichen Gestalt, der Abstimmung von Farben und Mustern, der Verwendung von geeigneten Stoffen.»⁴⁹

Man sieht hier deutlich, wie die Patchwork-Metapher dazu verführt, die Identitätsfindung als technisches bzw. künstlerisches Herstellen eines Produkts zu interpretieren. Sehr beliebt sind in diesem Zusammenhang auch der in den Sozialwissenschaften inflationär gebrauchte, aus der

⁴⁸ W. Helsper: Das «postmoderne Selbst» – ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? Reflexionen anhand religiöser Orientierungen, in: Keupp / Höfer (Hg): Identitätsarbeit heute (s. Anm. 28), 174–206: 188.

⁴⁹ H. Keupp: Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung, in: Keupp / Höfer (Hg): Identitätsarbeit heute (s. Anm. 30), 11–39: 17.

Technik stammende Begriff der «Konstruktion» und Metaphern aus dem Bereich zweckrationalen Handelns wie etwa «Identitäts-Management» oder «Identitätsstrategie», die ebenfalls ein instrumentalistisches Verhältnis zum eigenen Dasein, das in Zeiten des forcierten Neoliberalismus ein Erfolg versprechendes soziales Leitbild abgeben mag, als angeblich wissenschaftlich eruiertes Faktum festschreiben.⁵⁰

Vielleicht lässt sich, was man als Patchwork-Identität gesehen hat, besser als eine, wie auch immer abgeschwächte oder gebrochene Partizipation an der in verschiedenen Traditionen vermittelten Erschließung der religiösen Grundsituation interpretieren. 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. Das mag von Seiten religiösen Spezialtums oft oberflächlich erscheinen, muss aber nicht unbedingt billiges Opium aus dem Supermarkt der Religionen sein. Man bastelt dabei auch nicht notwendigerweise selbstgefällig und die ursprünglichen Traditionen ausbeutend an multireligiösen Collagen.⁵¹ Es kann ebenso gut der Fall sein,

⁵⁰ Vgl. zur Kritik am Begriff der Konstruktion I. Hacking: Was heißt «soziale Konstruktion»? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt a.M. 1999.

⁵¹ Der Vorwurf, dass mehrfache Zugehörigkeit grundsätzlich auf einer unspirituellen, egozentrischen Grundhaltung beruht, wurde u.a. von Catherine Cornille erhoben. Vgl. C. Cornille: Introduction. The Dynamics of Multiple Belonging, in: dies (Hg): Many Mansions (s. Anm. 34), 1–6: 3: «While the ultimate reality may itself transcend all historical forms and religious boundaries, it is nevertheless only through and ultimately to a particular person, symbolic system, and ritual tradition that this total commitment or surrender can take place. The selective and simultaneous belonging to various religions implies a discriminating and self-sufficient subject that is precisely what needs to be left behind in the pursuit of the highest level of spiritual and religious attainment.» Ich halte diese pauschale Verurteilung für ungerechtfertigt, zumal man sich ja auch in Bezug auf die eigene Herkunftsreligion notwendigerweise und zu Recht selektiv verhält. Cornille konzediert zwar, dass die letzte Wirklichkeit alle historischen Formen und religiösen Grenzen übersteigt, zieht aber die Möglichkeit einer apophatischen und dennoch traditionstreuen religiösen Identität nicht in Betracht

dass jemand auf diese Weise durchaus respektvoll in unterschiedlicher Intensität an verschiedenen Traditionen partizipiert, was bei genügend nachhaltiger Beschäftigung damit zur Ausbildung religiöser Teilidentitäten führen kann. Wenn man sich in spiritueller und theoretischer Hinsicht weiterbildet, kommt es vielleicht so weit, dass eine dieser Richtungen zur Orientierungsinstanz für die gesamte Lebensführung wird und in die religiöse Metaidentität aufgenommen wird, wo sie eventuell zusammen mit einer anderen religiösen Orientierung die persönliche Identität prägt. Dann läge ein Fall von doppelter Zugehörigkeit vor. In spiritueller Hinsicht ist dazu die Frage zu stellen, ob eine solche zweifache Identität, abgesehen von der juristischen und sozialen Problematik, spirituell möglich ist und nicht bloß eine selbstgerechte Illusion oder unglückliche Zerrissenheit darstellt, und wenn ja, unter welchen Bedingungen sie verwirklichter erscheint. Ich sehe keine Hindernisse, die sie von vorneherein als unmöglich erscheinen lassen, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind, die ich mit Beispielen aus dem christlich-buddhistischen Dialog illustriere.

1. Apophatische Identität als Zentrum der religiösen Metaidentität

Wenn die religiöse Metaidentität von einer Form kataphatischer Identität gebildet wird, dann ist nicht erst die doppelte Zugehörigkeit, sondern schon die dialogische Begegnung mit anderen religiösen Auffassungen ein echtes Problem. Wer die eigene religiöse Identität und damit den persönlichen Heilsweg mit einer bestimmten historischen Gestalt von Religion gleichsetzt, wird bei der Begegnung mit Andersgläubigen und durch historischen Wandel unvermeidlich in Identitätsunsicherheiten geraten. Die entsprechenden Ängste vor Identitätsverlust erschweren die offene Begegnung mit anderen oder machen sie sogar unmöglich. Die Integration von spirituellen Praktiken und Haltungen aus anderen Traditionen wird dann meist abgelehnt und ein rigides Festhalten an den eige-

und setzt die Hingabe und Bindung an eine Konfession mit der Ausbildung einer kataphatischen Identität als religiöser Metaidentität gleich. Siehe dazu auch den Beitrag von Cornille im vorliegenden Band.

nen Konzepten und die Verdrängung von deren historischer Bedingtheit sind wahrscheinlich.⁵²

Anders, wenn jemand eine starke apophatische Identität etwa im Sinne der von Karl Rahner skizzierten christlichen Grundhaltung als Zentrum seiner religiösen Metaidentität ausgebildet hat. Dies kann sehr gut mit einer bestimmten kataphatischen Teilidentität verbunden sein, die sich als soziologische Identität im Sinn anerkannter Mitgliedschaft in der entsprechenden Kirche zeigt, mehr oder weniger verbunden mit der Teilnahme am Leben einer bestimmten Gemeinde und der Großkirche sowie einem praktischen und theoretischen Verständnis der Riten, Symbole und theologischer Kernaussagen dieser Tradition. Ein solches kataphatisches Verständnis wird aber in Verbindung mit einer apophatischen Metaidentität nicht dazu tendieren, sich absolut zu setzen. Hier kann man die Bereitschaft voraussetzen, die jeweiligen Formen der Glaubensartikulation als Hinweise auf die je größere Wirklichkeit Gottes zu relativieren und sich durch eine Öffnung für andere Traditionen bereichern zu lassen, was unter Umständen zur doppelten Identität führen kann. Da der Buddhismus ebenfalls eine reiche apophatische Tradition aufzuweisen hat, die eine Reihe apophatisch orientierter Meditationspraktiken entwickelte, die heute viele Christen lernen bzw. bereits selbst lehren, bestehen gute Chancen zur Ausbildung einer bireligiösen apophatischen Metaidentität.

2. Grundsätzliche Kompatibilität und Ergänzungsbereitschaft der Habitussysteme

Eine Mehrfachzugehörigkeit ist spirituell möglich, wenn das Habitussystem, das in einer Tradition eingeübt und gelebt wird, mit dem der anderen Tradition kompatibel ist, also die charakteristischen Haltungen zur Welt und zur letzten Wirklichkeit nicht im Widerspruch zueinander stehen und einander bereichern können. Im buddhistisch-christlichen Dia-

⁵² Vgl. dazu M. von Brück: A Theology of Multiple Religious Belonging, in: J. D'Arcy May (Hg): *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, Sankt Ottilien 2007, 181–206: 203, und seinen Beitrag in diesem Band.

log wurde in dieser Hinsicht von Aloysius Pieris das Verhältnis von *agapè* (erlösender Liebe) und *gnosis* (befreiender Erkenntnis) untersucht, der dafür argumentiert, dass es sich bei ihrer Einübung um komplementäre spirituelle Wege zur Überwindung egozentrischer Selbstverhaftung handelt, bei denen vom jeweils anderen gelernt werden kann, weil sie dessen Anliegen schon in weniger entfalteter Weise in sich tragen. Thich Nhat Hanh versuchte die Übereinstimmung zwischen den buddhistischen Grundhaltungen der Achtsamkeit (*sati*) und Dankbarkeit (*katannuta*) mit christlicher Frömmigkeit aufzuzeigen.⁵³

Geht man von dem in diesem Aufsatz vertretenen Konzept von Spiritualität aus, dann kann sich die Analyse auf die Dauer nicht auf ein bis zwei Habitusformen beschränken, sondern hätte zum Vergleich der Habitusysteme in den jeweiligen Traditionen überzugehen, die als Antworten auf die Konzepte der Grundsituation deutlich gemacht werden müssten. Wenn meine oben geäußerte Hypothese stimmt, dass die Habitusformen über initiale *disclosure situations* an das Offenbarwerden einer letzten Wirklichkeit in ihrem Verhältnis zur Welt zurückgebunden sind, dann sind sie eng mit theologischen Grundüberzeugungen vernetzt, die aus diesem Grund bei der Frage nach der spirituellen Kompatibilität religiöser Traditionen nicht ausgeklammert werden können. Das Involviertsein in spirituelle Praxis aus einer anderen Religion führt über kurz oder lang zur Auseinandersetzung mit dem existentiell relevanten Wahrheitsgehalt der in ihr tradierten Auffassung der religiösen Grundsituation.

3. Wechselseitige Öffnung der Auffassungsweisen der Grundsituation füreinander

Transreligiöse spirituelle Praxis verbunden mit ernsthafter Vertiefung in die andere Tradition kann dazu führen, dass jemand eine persönliche Glaubensbindung an die unbedingte Wirklichkeit entwickelt, wie sie in der Auffassung der religiösen Grundsituation der anderen Religion erschlossen wird. In einzelnen Fällen mag es vorkommen, dass Vertreter mehrfacher Zugehörigkeit sich in zwei von einander getrennte Identitä-

⁵³ Siehe Thich Nath Hanh: *Lebendiger Buddha, lebendiger Christus. Verbindende Elemente der christlichen und buddhistischen Lehren*, Augsburg 1995.

ten gespalten sehen und das vielleicht in postmoderner Manier sogar für wünschenswert halten. Aber in der Regel wird es doch so sein, dass man die Traditionen, zu denen man sich zugehörig glaubt, als zwei Formen des Glaubens an dieselbe unbedingte Wirklichkeit in sich vereint.

In Bezug auf die Auslegung der Grundsituation haben sich im buddhistisch-christlichen Dialog die Diskussionen in den letzten Jahrzehnten z.B. darum gedreht, wie es sich verstehen lasse, dass die unbedingte Wirklichkeit im einen Fall als personal und im anderen als apersonal aufgefasst wird. Diese Differenz ist von spiritueller Bedeutung, denn sie betrifft die gelebte Beziehung zur unbedingten Wirklichkeit. Will man davon ausgehen, dass beide Auffassungen auf ihre Weise wahr sind, dann muss man zeigen können, inwiefern sie Modi der existentiellen Erfahrung des Unbedingten darstellen. Hier greift zunächst einmal die apophatische Relativierung, dass auch von Personalität Gottes nur im analogen Sinn die Rede sein kann. Lynn A. de Silva versuchte darüber hinaus beide Idiome auf dieselbe letzte Wirklichkeit zu beziehen, in dem er ihrer Unbedingtheit die Apersonalität und ihrer Vertrautheit und Nähe den personalen Charakter zuordnete.⁵⁴ Schwieriger noch ist es, ein existentielles Äquivalent zur christlichen Schöpfungs-Spiritualität zu finden, in der das Geschaffensein der Welt durch die unbedingte Wirklichkeit zur religiösen Grundsituation gehört. Bekanntlich ist im Buddhismus die Überzeugung vorherrschend, das *nirvāṇa* sei zwar das Ziel, nicht aber der Ursprung der Welt, der vielmehr im kollektiven Karma gesehen wird. Erfolg versprechend scheint in dieser Frage das Zurückgehen auf das gemeinsame Verständnis von Welt als Ort der Erfahrung endgültigen Heils, der überdies nach christlicher Auffassung erst dann in seiner wahren Natur aufscheint, wenn er in sein noch ausständiges Ziel eingegangen sein wird (also noch dazu unterwegs ist als Schöpfung im vollen Sinn offenbar zu werden).⁵⁵ Von buddhistischer Seite aus entwickelte Keiji Nishitani im Gefolge seines Lehrers Kitaro Nishida eine Interpretation

⁵⁴ Vgl. L. A. de Silva: *Mit Buddha und Christus auf dem Weg*, Freiburg i.Br. 1998, 156–163.

⁵⁵ Zur Frage der Schöpfung im buddhistisch-christlichen Dialog siehe P. Schmidt Leukel: *The Unbridgeable Gulf? Towards a Buddhist-Christian Theology of Creation*, in: ders. (Hg): *Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?*, Aldershot 2006, 111–178.

von Buddhismus und Christentum, nach der die Grundsituation in beiden Religionen durch ein kenotisches (nicht auf sich bedachtes, sich entäußerndes) Verhältnis der unbedingten Wirklichkeit zur Welt charakterisiert werden kann, dem von Seiten menschlicher Spiritualität ein ebenfalls kenotischer, von Selbstlosigkeit und nichtunterscheidender Liebe geprägter Habitus entspricht.⁵⁶

4. Nicht-exklusive Bindung an die Mittlergestalten

Bei Religionen, in denen die historischen Gründer als Heilmittler fungieren, kreist die identitätsstiftende spirituelle Praxis immer auch um diese Gestalten, ihre paradigmatischen Lebenswege und die verehrende Anteilnahme an ihnen und damit an dem in ihnen gegenwärtigen überweltlichen Leben. Eine spirituelle Doppelzugehörigkeit ist unter diesen Umständen nur möglich, wenn die Konzentration auf den jeweiligen Heilmittler nicht exklusiv ist. Das ist im Fall von Buddhismus und Christentum besonders problematisch, weil in beiden Religionen die Stifter anders als z.B. im Fall Mohammeds als Inkarnationen der unbedingten Wirklichkeit betrachtet wurden und werden.⁵⁷ Die Anerkennung beider Gestalten als Mittler unüberbietbaren Heils wird möglich, insofern sie als einzigartige und unvertretbare Realsymbole der das Menschsein vollendenden Offenheit für die unbedingte Wirklichkeit verstanden werden, die repräsentativ, aber nicht konstitutiv für die Möglichkeit endgültigen Heils sind.⁵⁸ Obwohl es diesbezüglich Schwierigkeiten auf

⁵⁶ Siehe dazu K. Nishitani: Was ist Religion?, Frankfurt a.M. 1982. Dieser Ansatz wurde dann in der berühmten Cobb-Abe-Gruppe in mehreren Symposien breit diskutiert. Vgl. J. B. Cobb / C. Ives (Hg): The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation, Maryknoll 1990; Ch. Ives (Hg): Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe, Valley Forge 1995.

⁵⁷ Vgl. P. Schmidt-Leukel: Buddha und Christus als Inkarnationen, in: B. Nitsche (Hg): Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion. Frankfurt a.M. 2005, 202–219.

⁵⁸ Vgl. dazu von christlicher Seite etwa R. Haight: Jesus. Symbol of God, Maryknoll 1999 und den christologischen Abschnitt von P. Schmidt-Leukel:

beiden Seiten gibt, dürfte dem von buddhistischer Seite weniger grundsätzlicher Widerstand entgegengebracht werden, da mit der Person Buddhas nicht die Idee der Einzigkeit der Inkarnation der unbedingten Wirklichkeit verbunden wird.⁵⁹ Vor dem Hintergrund der mahayani-schen Lehre der Nicht-Dualität von Form und Leere, charakterisiert Thich Nhat Hanh die spirituelle Bedeutung Jesu Christi aus buddhistischer Sicht: «Die Tatsache, dass Jesus sowohl Menschensohn als auch Gottessohn ist, ist für einen Buddhisten nicht schwierig zu akzeptieren. Man kann das Wesen der Nicht-Zweiheit an Gottsohn und Gottvater beispielhaft erkennen, denn ohne Gottvater in sich könnte der Sohn nicht existieren. Im Christentum wird Jesus meist als der einzige Sohn Gottes betrachtet. Ich glaube, dass es wichtig ist, jede Handlung und jede Lehre Jesu während seines Lebens sehr intensiv zu betrachten und dies als Modell für die eigene Übung zu nehmen.»⁶⁰

Michael von Brück skizziert von der anderen Seite her die spirituelle Verbundenheit mit Buddha, die für Christen möglich erscheint: «Wer ist der Buddha für Christen? Der, dem man wirklich in der Tiefe des Geistes begegnet. Er ist ein Spiegel, nicht des individuell verkrümmten Menschen, sondern des wahren Menschseins, zu dem jeder Mensch berufen ist. Der Buddha und der Christus sind, in christlicher Sprache, Gaben auf dem Altar des einen Gottes, die für jeden Menschen Bedeutung gewinnen können, unabhängig davon, ob sie religiös in der einen oder der anderen Gemeinschaft beheimatet sind oder nicht. Der Buddha ist für Christen eine stabile und erprobte Brücke an das andere Ufer, das wir noch nicht kennen, dem wir uns aber nähern, wenn wir, wie Guardini sagt, «in der Liebe Christi vollkommen frei geworden» und dem Buddha «mit tiefer Ehrfurcht verbunden» sind.»⁶¹

Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 270–296.

⁵⁹ Siehe dazu P. Schmidt-Leukel u.a. (Hg): Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the third conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999), St. Ottilien 2001.

⁶⁰ Thich Nath Hanh: Lebendiger Buddha, lebendiger Christus (s. Anm. 53), 58–59.

⁶¹ M. von Brück: Wer ist Buddha für Christen?, in: P. Schmidt-Leukel (Hg): Wer ist Buddha?, München 1998, 225–240: 240.

Es kann eine überraschende und beglückende Erfahrung sein, ohne von der Nachfolge Christi abzuweichen und seine Liebe zu ihm aufzukündigen, unversehens die Fußstapfen des Erwachten vor sich zu sehen wie auch, umgekehrt, im Buddha Dharma das Antlitz Christi wiederzuentdecken; zukunftsweisend, selbst wenn man damit fürs Erste mehrheitlich Stimmen von beiden Seiten auf den Plan ruft, die darin nur ein Verkennen der wahren Bedeutung Jesu Christi respektive Gautama Buddhas sehen.

Die vier genannten Merkmale bilden zusammen die hinreichenden Bedingungen für die Ausbildung einer gelingenden multiplen Spiritualität. Aber sie führen nicht notwendig zu ihr. Die offene Spiritualität, die durch sie umrissen wird, ist meiner Meinung nach wesentlich für das künftige Zusammenleben und Voneinanderlernen der Religionen und wichtiger als der Sonderfall multipler Identität, auch wenn dessen Bedeutung, was anzunehmen ist, in Zukunft wachsen wird. Eine offene Spiritualität kann genauso gut im Rahmen einer für Einflüsse von anderen Religionen aufgeschlossenen, aber vorwiegend von einer Tradition geprägten Metaidentität gelebt werden wie in einer mehrfachen Zugehörigkeit oder in einem undogmatischen universalreligiösen Rahmen, wie er z.B. in manchen Neureligionen und moderner Esoterik vertreten wird.

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

Multiple religiöse Identität

Aus verschiedenen religiösen Traditionen
schöpfen

herausgegeben von
Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Druck

Rosch Buch GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17455-2

© 2008 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.