

Verwaltung der Sakramente – unbeschadet ihrer Substanz – das festzulegen oder zu verändern, was nach ihrem Urteil dem Nutzen derer, die sie empfangen, bzw. der Verehrung der Sakramente selbst entsprechend der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden zuträglicher ist.“

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Theorien von den Lebensstufen angesichts einer globalisierten Kultur

Norbert Hintersteiner

Die Kenntnis der *Lebensstufen* und ihrer religiösen sowie theologischen Bedeutung wird gewöhnlich durch verschiedene religiöse Traditionen vermittelt. Der radikale Wandel des Glaubens und der Religionen mit einer festgefügt Tradition hin zu Individualisierung und Pluralisierung hat die modernen Sozialwissenschaften, vor allem die Entwicklungspsychologie, jedoch dazu veranlasst, die Stufen des Lebens eher im Hinblick auf die individuelle Religiosität und nicht so sehr im Rahmen dieser religiösen Traditionen zu erforschen. Welchen theoretischen Stellenwert und welche Erklärungskraft besitzen diese eher neuen Konzepte religiöser Entwicklung angesichts des derzeitigen globalen kulturellen Kontextes, in dem sich die Identitäten auf neue und komplexe Weise ausbilden?

Dieser Beitrag wird sich zunächst der theologischen Kenntnis der Lebensstufen innerhalb religiöser Traditionen – hier konkret am Beispiel des Islam (I.) – widmen und dann das Thema individualisierter Religion aufgreifen und die psychologischen Theorien von den Lebensstufen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung individueller Religiosität rekapitulieren – ein Gedanke, der in den letzten Jahrzehnten erhebliche Beachtung fand. Die Beobachtung, dass kulturelle Faktoren und Veränderungsprozesse die Entwicklung persönlicher Religiosität stärker beeinflussen als das Stufenschema der Entwicklung, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Problematik dieser Modelle. (II.) Dies wird noch deutlicher, wenn man die vielfachen Anpassungsleistungen und Veränderungen in den Blick nimmt, denen die Einzelnen und die Völker innerhalb ihrer Lebensspanne bzw. Entwicklung innerhalb des neuen globalen kulturellen Kontextes unterworfen sind. Der dritte Teil dieses Beitrages arbeitet schließlich einige Elemente globalen und kosmopolitischen Lebens heraus, das einige eine *neue Moderne* nennen.

Es ist das Kraftfeld, innerhalb dessen sich für die meisten Menschen Identitätsfindung und religiöse Entwicklung vollziehen (III).

I. Stufen des Lebens innerhalb etablierter Religionen

Der Gedanke der Lebensstufen ist nicht erst auf die jüngere Entwicklungspsychologie zurückzuführen; er findet sich vielmehr auf die eine oder andere Weise bereits in den großen religiösen Traditionen und deren heiligen Schriften. Das soll einleitend beispielhaft mit einem kurzen Blick auf die islamische Tradition aufgezeigt werden: In welcher Weise wird also der Gedanke von Stufen des Lebens im Koran sichtbar?

Wenn man nach diesem Thema im Koran fragt, muss man sich vorher zwei Dinge bewusst machen. Erstens: Im Koran findet man keine kompakte Behandlung der Lebensstufen innerhalb eines Textabschnitts; sie kommen vielmehr verstreut in vielen unterschiedlichen Suren und Versen vor. Man kann diese Fundstellen jedoch zum Zweck einer thematischen Analyse hier systematisieren. Zweitens: Ein Grundmuster der theologischen Interpretation der unterschiedlichen hier in Frage stehenden Verse innerhalb der islamischen Exegese ist es, die frühen Stadien des Lebens sowie Geburt, Wachstum, Reife, Jugend, Alter und Tod als Beweise für Gottes schöpferische Majestät und Sorge um die Menschheit herauszustellen.

Ein erstes grundlegendes Charakteristikum hinsichtlich der Lebensstufen ist die mehrfache Erwähnung der Erschaffung des Menschen aus Staub (*turāb*) oder Lehm (*ṭīn* oder *ṣaṣāʾil*) im Koran. Nicht nur Adam wurde aus Staub geschaffen; der Koran spricht davon, dass alle Menschen auf ähnliche Weise ins Dasein gerufen wurden, und weist so darauf hin, dass der Leib der Nachkommenschaft Adams aus verschiedenen organischen und anorganischen Stoffen besteht, wie man sie im Erdboden finden kann. Der Vorgang der Erschaffung des Menschen ist zum Beispiel in Sure 20,55 zusammengefasst: „Aus der Erde haben wir euch geschaffen, in sie bringen wir euch zurück und aus ihr lassen wir euch ein weiteres Mal hervorkommen.“ In den Suren 23,12-14, 22,5 und 32,7-9 wird auch auf Wachstum und Entwicklung des Kindes im Mutterleib Bezug genommen. In denselben Versen wird der Ursprung des Menschen aus Lehm bekräftigt. In Sure 80,20 und 46,15 lässt Gott die Geburt des Kindes über den Geburtskanal stattfinden. Der Text erwähnt die Schmerzen der Schwangerschaft, die Geburt selbst und die darauffolgenden Zeiten des Stillens und Abstillens.

So wird der gesamte Kreislauf der Erschaffung und Entwicklung des Menschen im Koran beschrieben: „Gott ist es, der dich in (einem Zustand der) Schwachheit geschaffen hat, der (dir) dann Kraft nach der Schwachheit verliehen hat, der (dir) dann nach der Kraft Schwachheit und ein weißes Haupt gegeben hat. Er erschafft, wie er es will, und er ist es, der alles Wissen und alle Macht besitzt.“ (Sure 30,54). Die Kommentare dieses Verses sehen hier sowohl eine prägnante

Darstellung des Kreislaufes menschlichen Lebens als auch eine Bekräftigung der Macht Gottes über alle Dinge. Ein Baby kommt schwach auf die Welt und wächst langsam heran, es wird ein Jugendlicher und dann ein Erwachsener - das ist mit „Kraft nach der Schwachheit“ gemeint. Danach erreicht der Mensch das mittlere Lebensalter, dann das Alter und schließlich das Stadium der Senilität - das meint „Schwäche nach der Kraft“. Anders gesagt: Im Alter sind jemandes Zielstrebigkeit, Bewegung, Mut und andere Fähigkeiten geschwächt. Der Koran hält darüber hinaus fest, dass es allein in Gottes Ratschluss steht, jemanden den ganzen Kreislauf von der Geburt bis zum Alter durchlaufen zu lassen oder das Leben anderer vor der Erreichung des Alters beenden zu lassen. Gemäß Sure 6,2 ist die Dauer des Erdenlebens einer Person allein von Gott verfügt.

Im Verlauf dieses gesamten Lebenszyklus erreicht der Mensch in mehrfacher Hinsicht die Fülle seiner physischen, geistigen und spirituellen Fähigkeiten, die Reife (*ashudd, rshd*). Der Begriff der Reife bezieht sich auf eine Person, die die Fülle der natürlichen Entwicklung erreicht hat, vollkommen erwachsen und fähig ist, die Verantwortung für ihre eigenen Angelegenheiten zu übernehmen. Ein Individuum, das die Pubertät hinter sich hat und sowohl physische als auch geistige Reife erlangt hat, ist *bāligh*, was die Sorge für das Eigentum oder die Waisen usw. mit einschließt. Ein Vers, der zur liebevollen Behandlung der Eltern auffordert (Sure 40,15), stellt fest, dass eine wahre Verwirklichung göttlicher Güte erfolgt, wenn jemand „mannbar geworden ist und dann das Alter von vierzig Jahren erreicht hat“. Wenn jemand zu diesem Zeitpunkt spirituelle Reife erlangt hat, dann beginnt er Gott für den ihm und seinen Eltern verliehenen Segen zu danken, danach zu fragen, was er an Gutem tun könne, um Gott zu gefallen, für das Wohl seiner Nachkommen zu beten und seine Unterwerfung unter Gott zu bekräftigen. Es wird auch gesagt, dass Reife dann erreicht ist, wenn eine Frau ihr erstes Kind gebiert.

In zwei Versen des Koran (22,5 und 40,67) wird die Erlangung von Reife als Argument für Gottes Souveränität über die Welt als deren Schöpfer angeführt. Er wird als der beschrieben, der die Menschen aus Staub erschaffen, ihre Entwicklung im Mutterleib bewirkt hat und sie als Babys zur Welt kommen ließ, damit sie ihre Reife erlangen könnten. Der schöpferische Vorgang und dessen Stadien werden als Beweis gegen jene angeführt, die die Auferstehung leugnen. Der Gott, der die Menschheit ins Sein rief, kann das wiederherstellen, was augenscheinlich verlorengegangen ist. In Sure 40,68, die unmittelbar auf die Darstellung der Entwicklung eines Menschen im Durchlaufen der Stufen des Lebens folgt, wird dies durch die Feststellung auf den Punkt gebracht: „Er ist es, der Leben gibt und den Tod bewirkt; wenn er also eine Sache verfügt, sagt er nur zu ihr: ‚Sei‘, und sie ist.“

Dem Koran zufolge enden die Lebensstufen nicht mit dem Tod. Der Koran benutzt das Wort *barzakh* (23,100) zur Bezeichnung jenes Stadiums, in dem Menschen in den Tod eintreten. *Barzakh* ist ein Schutzschirm oder eine Trennwand, die diese Welt von der kommenden bis zum Tag der Auferstehung trennt. Der Koran behauptet die Auferstehung und erläutert, dass alle Menschen wieder zum Leben

erweckt werden, um vor ihrem Schöpfer Rechenschaft abzulegen. Der Koran enthält zahlreiche Textstellen, die vom Tag der Auferstehung und vom Glauben sprechen, dass die Menschheit vom Tode erweckt wird, so z.B. Sure 22,7. Bei der Auferweckung werden ferner die Taten einer Person geprüft, und es wird ein Urteil darüber gefällt, ob jemand ins Paradies oder in die Hölle als ewigen Bestimmungsort Eingang findet. Dies wäre dann die letzte Lebensstufe, d.h. das Leben nach dem Tod (Sure 4,121f und 168-169).

Mit dieser knappen Darstellung der Lebensstufen innerhalb der islamischen Tradition, insbesondere des Koran, haben wir in Form eines Beispiels gesehen, wie religiöse Traditionen und deren Grundlagentexte von einer theologischen Konzeption der Lebensstufen Zeugnis ablegen. Ein solches Wissen über diese Stufen und deren theologische Begründung findet sich natürlich nicht nur in den heiligen Schriften, sondern wird auch in den gelebten Traditionen überliefert, und im Verlauf dieser Weitergabe bilden sich quer durch die unterschiedlichen Kulturen mannigfache konkrete Ausdrucksweisen dafür heraus. Sie zu erforschen wäre von großem Nutzen, doch das würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

II. Stufen des Lebens in individualisierten Religionen

In modernen, individualisierten Religionen entstanden neue theoretische Überlegungen bezüglich der Stufen des Lebens. Unter den modernen Human- und Sozialwissenschaften, die die Diskussion um die Stufen des Lebens in individualisierten Religionen bestimmen, ragt die Entwicklungspsychologie heraus. Sie erforscht die Entwicklung individueller Religiosität im Durchlauf von klar definierten Stufen des Lebens eines Individuums. Solchen Überlegungen wollen wir uns in diesem Abschnitt zuwenden.

Mit den Arbeiten von James W. Fowler einerseits und Fritz Oser sowie Paul Gmünder andererseits liegen zwei theoretische Ansätze vor, die die Diskussion um die Entwicklung des Glaubens innerhalb der Religionspsychologie und Religionspädagogik in den letzten zwanzig Jahren geprägt haben.¹ Diese Ansätze wenden das strukturelle Modell von Piaget auf die Ontogenese der Religiosität an und entwickeln Stufenmodelle der Religiosität analog zur kognitiven und moralischen Entwicklung.

Der Autor

Norbert Hintersteiner, geb. 1963, promovierte 2000 in Systematischer Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in St. Georgen, Frankfurt. Seit 2004 ist er Assistenzprofessor für fundamentale und vergleichende Theologie an der Catholic University of America in Washington D.C. Veröffentlichungen u.a.: *Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik* (2001), *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue* (2007), *Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures: Reckoning with God in a World of Conflicts* (2007). Anschrift: School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA. E-Mail: Hintersteine@cua.edu.

Beide Ansätze nehmen bei ihrer Beschreibung religiöser Biographien die gesamte Lebensspanne in den Blick. Sie gehen von einem Prozess religiöser Entwicklung aus, der ihrer Meinung nach in ein erstrebenswertes Stadium reifer Religiosität mündet, das von theologisch-philosophischer Reflexion geprägt ist. Sie zeigen klar unterscheidbare Qualitäten religiösen Urteils (Oser/Gmünder) und Glaubens (Fowler) auf, die sich im Lauf der Zeit gemessen an Kriterien verändern, die sich empirisch beschreiben lassen. In diesen Ansätzen wird der Glaube als dynamisch aufgefasst, und seine Entwicklung im Lauf eines Lebens kann auf stimmige Weise nachgezeichnet werden. Aus diesen Modellen gehen neue Kriterien hervor. Von ihnen her lässt sich feststellen, ob die Entwicklung des individuellen Glaubens angemessen, ja sogar ratsam erscheint.

Der Grundbegriff der strukturgenetischen Theorien ist die Entwicklungsstufe, das heißt die kognitive Ebene. Wenn man von Ebenen oder Stufen kognitiver (das heißt auch religiös-kognitiver) Entwicklung spricht, dann muss man dabei einige Grundcharakteristika in den Blick nehmen²:

- a) Die Stufen müssen sich voneinander qualitativ unterscheiden. Das bedeutet, auf jeder Stufe zeigt sich ein Problemlösungspotential, das über das der vorherigen Stufe hinausgeht.
- b) Die Stufen bilden eine unveränderliche Folge; ihre Anordnung kann nicht verändert und keine Stufe kann übersprungen werden. Folglich sind auch Rückentwicklungen auf eine niedrigere Stufe ausgeschlossen. Entwicklung wird auf diese Weise als unumkehrbarer Prozess aufgefasst.
- c) Jede Stufe bildet ein strukturelles Ganzes.
- d) Eine hierarchische (Re-)Integration sorgt dafür, dass niedrigere Stufen in höhere aufgenommen werden, das heißt frühere Erkenntnisweisen bleiben in veränderter Form auf höheren Stufen wirksam.

Ein weiterer wichtiger Grundzug der epigenetischen Theorien ist die Unterscheidung zwischen Struktur und Inhalt. Die Stufen der (religiösen) Entwicklung werden als Strukturen betrachtet, die unabhängig von den konkreten Inhalten gesehen werden können und auf ähnliche Weise in unterschiedlichen Situationen zum Tragen kommen. Deshalb vernachlässigen diese Ansätze die konkreten religiösen Inhalte um einer möglichst umfassenden Verallgemeinerung willen (Oser/Gmünder auf radikalere Weise als Fowler), die für die unterschiedlichen Religionen gleichermaßen gilt. Desgleichen werden auch kulturelle, soziale und biographische Kontexte als für die menschliche Entwicklung irrelevant oder zumindest als nur von akzidenteller Bedeutung ausgeblendet. Auch Unterschiede in Einstellungen und Verhalten werden nicht berücksichtigt. Man kann es als ein normatives Ziel strukturgenetischer Ansätze betrachten, die religiöse Entwicklung dadurch zu unterstützen, dass man Kriterien für eine reife Religiosität entwickelt.

Auch wenn die Theorien von Oser/Gmünder bzw. Fowler reichlich bekannt sind, möchte ich sie hier in aller gebotenen Kürze nochmals in Erinnerung rufen, vor allem, um sie besser mit dem alternativen Konzept vergleichen zu können, auf das ich später zu sprechen komme.

Stufen religiösen Urteilens

Für Oser/Gmünder und ihr psychologisches Modell lautet die zentrale Frage: Wie bestimmen Menschen ihr Verhältnis zu einem göttlichen, absoluten oder höchsten Wesen in Situationen der Kontingenz? Sie schlagen fünf Stufen religiösen Urteilens vor; diese erstrecken sich von einer rein reaktiven Haltung hin zu religiöser Autonomie durch bedingungslose Intersubjektivität. Auf Stufe 1 („Deus ex machina“) wird das höchste Wesen als eine Instanz begriffen, die durch Strafe und Belohnung in das Schicksal der Menschen eingreift; der Mensch kann hier nur dem göttlichen Willen entsprechend reagieren. Stufe 2 („Do ut des“) spiegelt die Auffassung einer Tauschbeziehung zwischen dem Menschen und dem höchsten Wesen wider; dieses kann durch den Vollzug von Riten, durch Gelübde und Gebet beeinflusst werden. Auf Stufe 3 („Deismus“) erlangt der Mensch relative Unabhängigkeit und unterscheidet zwischen einer Wirkungssphäre des höchsten Wesens einerseits und der Menschen andererseits. Auf Stufe 4 („wechselseitige Beziehung und Heilsplan“) hat der Mensch einen autonomen Status erreicht, der seine Grundlage im höchsten Wesen als der vorgängigen Bedingung menschlichen Entscheidens und Handelns hat. Der Mensch betrachtet sich selbst als Teil eines allgemeinen Heilsplans oder der Entwicklung des Kosmos. Stufe 5 („religiöse Intersubjektivität“) ist von einer Ausrichtung auf religiöse Autonomie auf der Grundlage von bedingungsloser Intersubjektivität und einer universalen Perspektive gekennzeichnet, die andere Religionen und Kulturen mit einschließt. Die letzte Stufe, Stufe 6, kann empirisch nicht überprüft werden und bleibt ein bloßes Postulat. Sie kann mit den Begriffen „universale Kommunikation“ und „Solidarität“ beschrieben werden.

Es gibt ausreichende Belege für signifikante Unterschiede im religiösen Urteil zwischen den verschiedenen Altersgruppen, was die Theorie von Oser/Gmünder zu bestätigen scheint. Nur wenige Erwachsene jedoch erreichen anscheinend die höchste Stufe. Empirische Studien weisen sogar darauf hin, dass Erwachsene über sechzig Jahre einen Rückfall auf niedrigere Stufen durchmachen.³ Ein weiterer kritischer Punkt in der Theorie von Oser/Gmünder ist die Tatsache, dass sie Religiosität hauptsächlich von ihrer kognitiven Seite her definieren. Religiöses Urteilen kann jedoch nur ein Faktor der Religiosität unter anderen sein, wie zum Beispiel die praktische Religionsausübung oder die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Religiosität muss also als ein Phänomen verstanden werden, das verschiedene Dimensionen umfasst.

Stufen des Glaubens

Im Anschluss an Tillich und Niebuhr geht James Fowler davon aus, dass den religiösen Glauben mehr ausmacht als besondere Glaubensinhalte; er bietet eine Lebensorientierung für die Person als ganze. Fowler macht seinen Glaubensbegriff dadurch operationalisierbar, dass er sieben Entwicklungsdimensionen unterscheidet: logische Form, symbolische Funktion, moralisches Argument, Stellenwert der Autorität, soziales Bewusstsein und Form der Übereinstimmung mit der Welt; schließlich fügt er noch das „Selbst“ hinzu. Fowlers Modell umfasst sieben

Stufen: Stufe 0 ist der undifferenzierte und ursprünglich-vorsprachliche Glaube, der seine Grundlage im gegenseitigen Vertrauen zwischen dem Kind und seinen Bezugspersonen hat. Auf Stufe 1 (intuitiv-projektiver Glaube im Vorschulalter) entwickelt sich der Glaube vermittelt der Intuition und Phantasie des Kindes. Das Kind projiziert Wünsche und Gefühle auf magische oder symbolische Gestalten. Der Glaube wird dann auf Stufe 2 zunehmend realistisch (mythischer, buchstabengetreuer Glaube, Grundschulalter). Das Kind neigt zu Anthropomorphismen und hat ein wörtliches Verständnis von religiöser Sprache und Symbolik. In diesem Stadium sind Erzählungen für das Kind sehr wichtig; sie vermitteln ihm den Lebenssinn. Der Glaube des Teenagers (Stufe 3, synthetisch-konventioneller Glaube) ist intersubjektiv vermittelt, da er Glaubensinhalte von Angehörigen oder anderen ihm wichtigen Personen übernimmt und sie für sich zu einer Einheit zusammenfügt. Auf Stufe 4 (individuell reflektierter Glaube, Beginn des Erwachsenenalters) gelangt der Jugendliche oder junge Erwachsene zu einer unabhängigen Sichtweise, gewinnt eine kritische Einstellung zu seiner früheren Glaubensweise und lehnt sie möglicherweise als konventionell ab. Der verbindende Glaube von Stufe 5 relativiert die eigene Position, und es entwickelt sich Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen. Auf Stufe 6 (universalisierender Glaube) sind alle Aspekte und Abschnitte des Lebens von diesem Glauben im umfassenden Sinne geprägt.

Auch Fowlers Ansatz weist einige kritikwürdige Schwachstellen auf. Eine, die ins Auge springt, ist, dass der Ansatz möglicherweise zu komplex ist. Er versucht, zu viel in eine einzige Theorie zu packen. Und genauso wie dem Modell von Oser/Gmünder mangelt es ihm an empirischer Stichhaltigkeit. Wenngleich man auch eine Entsprechung zwischen Alter und Glaube in der Kindheit und im Jugendalter feststellen kann, so wird eine solche Korrelation im Erwachsenenalter vage. Nur sehr wenige können den Stufen 5 und 6 zugeordnet werden.⁴

Die Problematik von Stufentheorien

Ohne Zweifel kommt den klassischen Theorien von Oser/Gmünder bzw. Fowler ein hoher heuristischer Wert zu, besonders, was das Verständnis der religiösen Entwicklung in der Kindheit, während der Adoleszenz und im Übergang zum Erwachsenenalter betrifft. Aber dieser heuristische Wert ist weit weniger deutlich für das mittlere und späte Erwachsenenalter erkennbar. Angesichts der heutigen höchst ausdifferenzierten, individualisierten und pluralisierten Biographien sind Entwicklungstheorien, die traditionelle Auffassungen von Lebensaltern und idealen Lebensstufen zur Grundlage haben, nicht dazu geeignet, die religiöse Entwicklung in befriedigender Weise darzustellen. Darüber hinaus sind Stufenmodelle nicht in der Lage, „Kohorteneffekte“ mit zu berücksichtigen, z.B. besondere Sozialisationsbedingungen verschiedener Generationen.

Hier sollen insbesondere zwei Voraussetzungen der strukturgenetischen Interpretation religiöser Entwicklung hinterfragt werden:

1. Eine linear in eine Richtung verlaufende, vorbestimmte Entwicklung von Religiosität, wie sie beide Ansätze implizit voraussetzen, bildet die Wirklichkeit

nicht angemessen ab, zumindest, was die zweite Lebenshälfte betrifft, deren Prozesse viel stärker ausdifferenziert sind, als die Stufenmodelle wahrhaben wollen. Teilweise wird dieses Problem darin deutlich, dass im ausdrücklichen Gegensatz zum theoretischen Postulat tatsächlich Rückfälle auf niedrigere Stufen im Erwachsenenalter möglich sind und dass darüber hinaus die höchsten Stufen, wenn überhaupt, dann nur von einer kleinen Minderheit von Menschen erreicht werden.

2. Ich glaube nicht, dass es möglich ist, die Entwicklung von Religiosität im Verlauf der gesamten Lebensspanne zu beschreiben und zu deuten, ohne den historischen und kulturellen Kontext dabei zu berücksichtigen. Da sich das strukturgenetische Konzept von Entwicklung ausdrücklich auf die Entwicklung von Strukturen bezieht, die als unabhängig von ihrer jeweiligen materiellen Verwirklichung zu betrachten sind, sehen wir einige grundsätzliche Unzulänglichkeiten in den Theorien von der religiösen Entwicklung, die mehr (Oser/Gmünder) oder weniger (Fowler) auf Piagets genetische Wissenschaftstheorie zurückzuführen sind.

Das grundsätzliche Problem von Stufenmodellen besteht darin, dass sie einen kulturellen Kontext voraussetzen, der durch relative Stabilität, Kontinuität und ordnungsgemäßen Wandel gekennzeichnet ist. In Wirklichkeit ist dies jedoch für die heutige Situation, besonders für den derzeitigen globalen kulturellen Kontext, kaum zutreffend. Wie im nächsten Abschnitt klar werden wird, ist die Erklärungskraft dieser Theorieansätze in einem kulturellen Kontext, der geprägt ist von Variabilität, Diskontinuität, kontextueller Relativität und Plastizität, sehr gering.

III. Identitätsbildung im Stadium einer globalisierten Kultur

Der Kulturtheologe Robert Schreiter hat vor Kurzem das Rahmenkonzept der „neuen Moderne“⁵ für eine Theorie entwickelt, die unsere aktuelle Situation eines Lebens in einer instabilen Welt - geprägt von Globalisierung, Migration, einer Renaissance der Religion und weltweiter ökologischer und terroristischer Gefahren - am besten beschreiben kann. Ihm zufolge zeichnet sich die neue Moderne durch eine Reflexivität aus, die von den Unzulänglichkeiten der Moderne zu lernen versucht. Diese war manchmal durch übermäßiges Selbstvertrauen, unhinterfragten Glauben an Erneuerung und Fortschritt und eine Tendenz zum Glauben an die Effektivität ihrer utopischen Sozialtechnik geprägt. Diese neue Moderne zeichnet sich des weiteren durch eine Reihe von grundlegenden kulturellen Merkmalen aus, die für die Identitätsbildung von Bedeutung sind.

Eine *erste* Gruppe solcher Merkmale, die Schreiter erwähnt, hat ihren Ursprung im Bewusstsein, dass Grenzen, die für relativ stabile Identitäten gesorgt haben, zunehmend durchlässig und neu gezogen werden. Einige Grenzen, die uns beschützen sollten, sind im Verschwinden begriffen und schaffen so ein neues

Empfinden von Risiko. Als Folge dieser sich verschiebenden, durchlässigen und ganz verschwindenden Grenzen werden ältere Vorstellungen von Reinheit durch einen Sinn für Vermengung und Vermischung ersetzt.⁶ *Mestizentum* (*métissage*, *mestizaje*), *Kreolisierung*, oder welche Ausdrücke auch immer man für diese Realität finden mag, stellen nun eine neue und willkommene Weise des In-der-Welt-Seins dar. Wenn einst eine multiethnische Identität als Manko galt, verbindet man heute damit Flexibilität und die Fähigkeit, innerhalb von durch Pluralismus geprägten und schwierigen Situationen zu überleben, ja sogar zu gedeihen. Die Fähigkeit, die guten Aspekte einer solchen Vermischung zu sehen, schafft auch die Möglichkeit eines neuen Zusammenseins (*convivencia*), die Fähigkeit engagierten Miteinander-Lebens mitten unter und tatsächlich *mit* Menschen und Identitäten, die sehr verschieden sind.⁷

Als Folge einer solchen globalisierten und neue Verbindungen schaffenden Kultur wird *zweitens* auch eine mehrfache Religionszugehörigkeit zu einem zentralen Charakteristikum von Religion.⁸ Dies war in Asien und anderen Teilen der Welt schon seit etlicher Zeit ein bekanntes Phänomen und bildete einen integralen Bestandteil ernsthafter interreligiöser Gespräche. Im Rahmen der neuen Moderne taucht dieses Phänomen insbesondere in zweifacher Gestalt auf: Eine mehrfache Religionszugehörigkeit kann man im säkularisierten Westen finden, wo Menschen versuchsweise Elemente aus unterschiedlichen religiösen Traditionen miteinander kombinieren. Es geht dabei nicht so sehr darum, religiöse Traditionen in ihrer Ganzheit zu bewahren, vielmehr werden sie im Prozess der eigenen Identitätsbildung zu Mischformen zusammengefügt. Dazu kommt noch, dass aufgrund der Migration neue Situationen mehrfacher Religionszugehörigkeit entstehen und unterschiedliche Traditionen Anleihen voneinander nehmen bzw. ähnliche Muster übernehmen. In einem solchen Kontext wird die Vorstellung, sich frei zwischen den unterschiedlichen Traditionen zu bewegen oder mehrere solcher Traditionen auf einmal anzunehmen, naheliegend. Da für die monotheistischen Traditionen eine mehrfache Religionszugehörigkeit immer problematisch war, führt die im Zuge der Globalisierung zu beobachtende Vermischung zu einer Wiederbelebung der Diskussionen darüber, was eigentlich eine Religionszugehörigkeit ausmacht und ob eine mehrfache Religionszugehörigkeit möglich ist.

Ein *drittes* Charakteristikum ist die Art und Weise, wie innerhalb dieser neuen Moderne Kulturen und Identitäten verstanden und herangebildet werden, da die verschiedenen ihr zugrunde liegenden Faktoren - Enttraditionalisierung, Grenzverschiebungen, Migration, weltweite Bedrohungen der unterschiedlichsten Art - auf Kulturen und Identitäten einen größeren Druck ausüben. Schreiter stellt fest:

„Eine Sache, die eine zweite Moderne im Hinblick auf Identitäten betont, entspricht ihrem Verständnis von Kultur. In der Moderne wurde Kultur oftmals als dingliche, definierbare Seinsweise betrachtet, die im Verlauf der Zeit relativ beständig und von Dauer ist. Heute ist Kultur in viel stärkerem Maße eine Wirklichkeit, die sich herausgebildet hat, einen gewissen historischen Kern besitzt, aber sich ständig im Austausch mit sie umgebenden Kräften befindet. [...] Kultur wird jetzt eher als eine Art Kraftfeld

angesehen, innerhalb dessen sich Identitäten herausbilden. Das festzustellen heißt nicht, dass Kultur oder sonst irgendeine konstruierte Identität extrem verformbar oder beliebig wäre. Es bedeutet jedoch anzuerkennen, dass Kultur und Identität niemals völlig stabil sind. Es sind lebendige Seinsweisen, die auf jedwede Art von Stimuli reagieren und sich darin verändern.“⁹

Theorien von
den
Lebensstufen
angesichts
einer
globalisierten
Kultur

Deshalb werden Identitäten am besten als Schnittpunkte vielfacher Beziehungen, als interdependente Realitäten aufgefasst. Ihre Plastizität bekommen sie durch ihre Fähigkeit, sich mit einer ganzen Bandbreite von Beziehungen zu identifizieren und sich innerhalb vieler kultureller Realitäten zu behaupten. Identität als eine Reihe solcher Beziehungen zu begreifen führt uns zu einem weiteren damit zusammenhängenden Grundzug.

Viertens: Für Schreiter bringen die oben erwähnten Charakteristika der neuen Moderne eine neue, kosmopolitische Sichtweise der Welt hervor, welche die verschiedenen Dimensionen dieser komplexen Welt zu integrieren und miteinander in Beziehung zu bringen versucht.

Dieser Grundzug verdankt sich der großen Zahl von Migranten, die sich heute rund um den Globus bewegen und so eine Art neues Weltbürgertum hervorbringen. Dieses beinhaltet die Fähigkeit, „mehrere Kulturen sowohl am jeweiligen Wohnort, am Arbeitsplatz, als auch im Herkunftsland miteinander zu vereinen und im Umgang mit den Massenmedien beides zusammenzubringen“¹⁰. Soziologen wie Ulrich Beck nennen dies den „kosmopolitischen Blick“, der Unterschiede eher im Sinne eines „Sowohl-als-auch“ als im Sinne eines „Entweder-Oder“ wahrnimmt.¹¹ Angesichts einer wachsenden Pluralität und Komplexität ist sich dieses neue Weltbürgertum stärker der Notwendigkeit bewusst, diesen Sinn für Komplexität in die Identitätsbildung, Entscheidungsfindung und andere Aspekte unserer Lebensweise zu integrieren.

Schließlich kann Religion Schreiter zufolge dazu beitragen, die Suche nach Identität in der Balance zu halten zwischen einer starren, unbeweglichen und einer beliebigen, unbeständigen und ungeordneten Wahrnehmung seiner Selbst. Sie kann dazu beitragen, die Flexibilität zu bewahren, aber innerhalb einer vorgezeichneten Richtung, auf einem ethischen Fundament und innerhalb normativer Horizonte, so dass sich ein integriertes, plurales Selbst herausbilden kann.

Die Absicht dieses letzten Abschnittes war es, aufzuzeigen, in welchem hohem Maß der aktuelle globale kulturelle Kontext von Instabilität und Diskontinuität geprägt ist. Die Theorien von den Stufen des Lebens, wie sie im Abschnitt zuvor behandelt wurden, verlieren angesichts dessen ihre Anwendbarkeit und begriffliche Triftigkeit. Deshalb bedarf es einer weitaus komplexeren Theorie von den Lebensstufen, die ein besonderes Augenmerk auf Entwicklungsmuster legt, die in besonderen kulturellen und historischen Konstellationen als allgemeingültige Regeln aufgefunden werden. Dies wiederum verlangt nach einer gründlicheren Analyse der komplexen kulturellen und religiösen Kontexte sowie der Bedingungen menschlicher Entwicklung, die von neuen Lebensstufen innerhalb einer globalisierten Kultur ausgeht.

¹ James W. Fowler, *Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit*, München 1989; ders., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991; Fritz Oser/Paul Gmünder, *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalistischer Ansatz*, Gütersloh 1984.

² Oser/Gmünder, *Der Mensch*, aaO., 82-84.

³ Ebd., 193-197.

⁴ Fowler, *Stufen des Glaubens*, aaO., 313-323.

⁵ Robert J. Schreiter, *A New Modernity: Living and Believing in an Unstable World*, in: *New Theology Review*, 2007 (erscheint demnächst). Schreiter orientiert sich hier an Begriffen und einer Terminologie, wie sie von britischen und deutschen Soziologen entwickelt wurde: Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash, *Reflexive Modernization*, Stanford 1994; Scott Lash, *Another Modernity*, London 1999; Ulrich Beck, *Der kosmopolitische Blick*, Frankfurt am Main 2004.

⁶ Vgl. Jacques Audinet, *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*, Lanham 2005; ein Kritiker des Gebrauchs des Begriffs „Mischbildung“ („hybridity“) ist z.B. Pheng Cheah, *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*, Cambridge 2006.

⁷ Vgl. Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, New York 2005.

⁸ Zu einem Überblick zum Thema vgl. Catherine Cornille (Hg.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll 2002. Zum Folgenden vgl. auch Robert J. Schreiter, *Negotiating Identities and Change in Global Religion* (unveröffentlichtes Thesenpapier für das Berkley Center Seminar zu Globalisierung, Kultur und Religion an der Georgetown University, 17. April 2007, 7-9).

⁹ Schreiter, *A New Modernity*, aaO.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Beck, *Der kosmopolitische Blick*, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.