

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 104 (2014)
Heft: 4

Artikel: Identität und Kirche heute : pastoralpsychologische und theologische Überlegungen
Autor: Wahl, Heribert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-405140>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

Identität und Kirche heute: pastoralpsychologische und theologische Überlegungen

Heribert Wahl

1. Kleines philosophisch-psychologisches Vorspiel¹

Brisanterweise ist aus der modernen Frage nach Individualität und Identität heute eine Infragestellung geworden. Das Spektrum reicht von «Post-modernen», die das Subjekt komplett für tot erklären, über sozialwissenschaftliche Anfragen, wieweit unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen Identität noch möglich ist, bis zu ebenso entschiedenen Plädoyers, angesichts realer Gefahren erst recht auf personale Identität zu setzen und (so Jürgen Habermas) das unabgeschlossene Projekt der Moderne weiterzutreiben.

Wenn «das Subjekt tot» ist, müssen wir uns dann auf reich facettierte und austauschbare «multiple Identitäten» einrichten, die mit der herkömmlichen Vorstellung eines kohärenten Selbst mit unverwechselbarer Ich-Identität unvereinbar erscheinen? Noch immer gilt ja Freuds Hinweis, dass unser «Ich» nicht «Herr im eigenen Hause»² ist. Es hat immer eine komplexe Geschichte mit seinen primären Bezugspersonen (Eltern, Geschwistern, SeelsorgerInnen) «hinter» sich. In dieser Beziehungsgeschichte wird – in Freuds Metapher gesprochen – das «eigene Haus» erst auf-, dann aus- und immer wieder umgebaut. Fragen wir nach diesem «eigenen Haus», so fragen wir nach uns selbst, nach der einmaligen Person in ihrer unaustauschbaren Subjektivität – inmitten aller Wandlungen und Krisen.

Wer bin ich eigentlich? Wer sind wir? Diese Fragen sind eben deshalb zur existenziellen Leitthematik der späten Moderne geworden, weil die Selbst-Kontinuität so bedroht erscheint. Möglicherweise führt nun, in einer erneuten Wende, die epochaltypische Sorge um die Identität verstärkt

¹ Vortrag gehalten am 3. September 2013 im Herz-Jesu-Kloster Neustadt a.W. auf der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz 2013: «Tradition in Bewegung. Altkatholische Identität im 21. Jahrhundert». Der Redetext wurde um wenige Erläuterungen und Literaturangaben ergänzt.

² Diese (nach Kopernikus und Darwin) «dritte und empfindlichste Kränkung» der «menschlichen Grössensucht durch die heutige psychologische Forschung» notierte SIGMUND FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Studienausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. (Fischer) 1969, 284.

wieder vor die Ausgangsfrage nach dem Subjekt, etwa bei Erik H. Erikson: «So hat es sich ergeben, dass wir uns gerade zu einem Zeitpunkt mit der Identität beschäftigen, da diese problematisch geworden ist (...). Das Studium der Identität wird (...) zu einer genau so strategischen Frage, wie es das Studium der Sexualität zu Freuds Zeiten war.»³

Vielleicht wurde nun im Eifer der postmodernen Liquidierung der Selbst-Identität vorschnell etwas geopfert, dessen wir dringend bedürfen angesichts der real drohenden Gefahr, dass «Identität» biotechnisch «geklont», beliebig oft identisch reproduziert und somit soziotechnisch gesteuert werden kann.

Dieser Bedrohung, die im geklonten Menschen bloss ihre perverse Spitze zeigt, kann nur ein seiner selbst gewisses, in seiner gefährdeten Identität gefestigtes und zugleich *pluralitätsfähiges* Subjekt widerstehen, das auf einen förderlichen psychosozialen Beziehungsraum ebenso angewiesen ist wie auf eine Geschichte, die nicht zum Grab «altmoderner» Subjekte und der «grossen Erzählungen» wird, sondern den kulturellen Lebensraum als haltenden «Rahmen» für gemeinschaftliche Selbstwerdung aller ausgestaltet und wahrt. Dazu haben der christliche Glaube und sein Kirche-Sein nicht nur einige traditionelle Verzierungen, sondern zentrale Impulse und Orientierungen beizutragen.

Unter welchen Bedingungen finden heute aber Subjekt- und Personwerdung, Identitätsbildung von Einzelnen wie von Gruppen und Kollektiven statt?

2. Die gesellschaftlich-kulturelle Ebene – Stichwort: Individualisierung und Modernisierung

Wie ist unter den Bedingungen von Individualisierung⁴ die Ausbildung einer personalen und sozialen Identität möglich? Verhindert der auf den Menschen lastende Modernisierungsdruck nicht systembedingt so etwas wie Selbstwerdung? Goethes idealistisches Motto «Werde, der du bist» erscheint in der spätmodernen Konsum-, Risiko- und Erlebnisgesellschaft zunehmend weder als erstrebenswert noch als realisierbar. Dennoch sind

³ ERIK H. ERIKSON, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart (Klett) 1971, 278.

⁴ Vgl. zu diesem «epochalen Gestaltwandel im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft» ELISABETH BECK-GERNSHEIM, *Individualisierungstheorie. Veränderungen des Lebenslaufs in der Moderne*, in: Heiner Keupp (Hg.), *Zugänge zum Subjekt*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994, 125–146, hier 126.

pseudoromantische Versuche einer Rückkehr zur sozialen Identität der Vormoderne kein Ausweg – auch kirchlich nicht! Als fundamentale anthropologische Gegebenheit ist persönliche wie soziale Identität keine Erfindung der Moderne; neu ist jedoch, dass das einzelne Ich – anders als in traditionellen Gesellschaften – sich inmitten der anonymen Rollenangebote der modernen Gesellschaft seine Identität selber suchen muss⁵. Zugleich bilden sich heute anstelle vertrauter Einbindungen und Milieus vielfältige «Netze» mit frei gewählten, wenig dauerhaften und lokal gebundenen Beziehungsmustern (Heiner Keupp) und ganz neue gesellschaftliche «Milieus» (Gerhard Schulze).

Sind also die Subjekte oder religiös-kirchliche Gruppierungen mit der Identitätsbildung überfordert? Keine Weltauffassung (z.B. die kirchliche) kann noch auf ein Monopol pochen. Trotz dem pluralen Angebot herrscht aber keine totale «Wahlfreiheit». Eine stabile personale Identität in eigener Regie auszubilden, wird angesichts der vielfältigen Brüche und widersprüchlichen Sinnhorizonte immer schwieriger.

Eine andere Perspektive ergibt sich, wenn man die rein gesellschaftsfunktionale Betrachtung verlässt und die Ausbildung von Subjektivität in einem beziehungstheoretischen Zusammenhang sieht. Gelingende Ich-Identität erscheint dann als Fähigkeit sprach- und handlungskompetenter Subjekte, mit sich identisch zu bleiben, auch wenn sie auf widersprüchliche Anforderungen stossen und sich tief greifend verändern.

Habermas spricht von einer selbstreflexiven Identität, eingebunden in eine Gruppenidentität, gebunden an Wechselseitigkeit und an die Anerkennung der Unterschiede zwischen den Interaktionspartnern.

3. Die psychosoziale Ebene – Stichwort: Selbst-Entwicklung und Identitätsbildung

Bekanntlich hat Erik H. Erikson die psychoanalytische Trieb- und Strukturtheorie anthropologisch in die psychosoziale und psychohistorische Dimension hinein erweitert, indem er Wachstum und Krisen der Persönlichkeit im gesamten Lebenszyklus ins Auge fasste und dafür ein komplexes «epigenetisches» Entwicklungsschema entwarf.

⁵ Vgl. THOMAS LUCKMANN, Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz, in: Odo Marquard/Karl Stierle (Hg.), Identität (Poetik und Hermeneutik 8), München (Fink) 1979, 293–313.

Soziale Dimensionen der Identität nach Erik H. Erikson

psychosoziale Stadien/ Krisen	Grundtugenden	Institutionen
Urvertrauen/Misstrauen	Hoffnung	Religion, Glaube
Autonomie/Scham, Zweifel	Wille	Gesetz und Ordnung
Initiative/Schuldgefühl	Zielstrebigkeit	Ökonomie
Werksinn/Minder- wertigkeit	Können	Technik
<i>Identität/Rollendiffusion</i>	<i>Treue</i>	soziale Schichtung
Intimität/Isolierung	Liebe	Sippenbildung
Generativität/Stagnation	Fürsorge	Erziehung, Kunst, Wissenschaft
Integrität/Verzweiflung	Weisheit	Philosophie

Das Thema «Identität versus Identitätsverwirrung (-diffusion)» taucht zwar an zentraler Stelle inmitten von Eriksons acht Stufen als typische Entwicklungsaufgabe der Adoleszenz auf. Doch was er hier als spezifischen Persönlichkeitszuwachs mit der Grundtugend der «Treue» verbindet, stellt eine Nahtstelle, ein Scharnier zwischen dem Selbstgefühl einer Person und der Kultur überhaupt dar. Identität drückt eine *wechselseitige Beziehung* aus, die ein dauerndes inneres Sich-selbst-Gleichsein wie ein dauerhaftes Teilhaben an gruppenspezifischen Charakterzügen umfasst, das subjektive Gefühl einer bekräftigenden Gleichheit und Kontinuität und zugleich die Einheit der persönlichen und kulturellen Identität.

Nur wenn das in der normativen Krise der Adoleszenz halbwegs gelingt, kann ein seiner selbst bewusstes Ich sich der Erfahrung seiner einmaligen Individualität im Kontext und in Konfrontation mit seiner Gesellschaft und Kultur aussetzen und lernen, verlässlich «ich» und «du», «wir» und «ihr» zu sagen und zu meinen.

Ohne auf die einzelnen Stufen⁶ näher einzugehen, nenne ich exemplarisch einige spezifische «Identitätsgewinne» und die neu gewonnenen

⁶ Vgl. ERIK H. ERIKSON, Identität und Lebenszyklus (1959), Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 1970; DERS., Der vollständige Lebenszyklus, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988, 326 f. 72 f.

Grundstärken (*basic virtues*), in denen auch theologische Topoi anklingen:

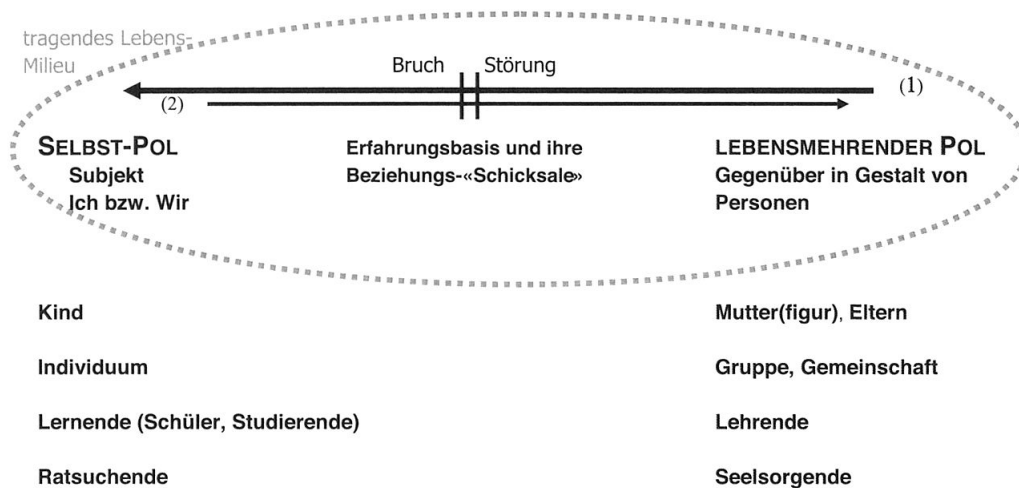
- I: *Urvertrauen* (in der Beziehung zur/zum «frühesten Anderen») *versus* *Urmisstrauen*: «Ich bin das, was ich hoffe, zu bekommen und zu geben» – Hoffnung.
- II: *Autonomie* (Selbst- und Anders-Sein) *versus* *Scham und Zweifel*: «Ich bin das, wozu ich mich aktiv und frei entscheiden kann» – Wille.
- III: *Zielstrebige Initiative versus lähmende Schuldgefühle*: «Ich bin, was ich mir (z.B. im Spiel) vorstellen kann, in der Zukunft zu sein» – Entschlusskraft.
- IV: *Werksinn versus Minderwertigkeitsgefühl*: «Ich bin, was ich lerne» – Kompetenz.
- V: *Identität versus Identitätsverlust/-verwirrung*: «Ich bin das, was ich von mir selbst weiss und halte und was mir gleichzeitig von wichtigen Anderen bestätigt wird» – Treue.
- VI: *Intimität versus Distanzierung und Selbstbezogenheit*: «Ich bin das, was ich in eine intime Beziehung mit einem Anderen einbringen kann» – Liebe.
- VII: *Generativität versus Stagnation*: «Ich bin das, was ich für die nächste Generation einsetze» – Fürsorge.
- VIII: *Integrität versus Verzweiflung, Überdruß und Hochmut*: «Ich bin das, was von meinem Leben in der Auseinandersetzung mit dem Tod Bestand hat» – Weisheit.

Trotz vielen Anfragen an Eriksons vermeintlich unkritisch-harmonistisches Identitätskonzept gilt für mich: Auf bisher unerreichte Weise hat er mit seinem «psycho-ökologischen» Ansatz die alte «Cartesianische Zwangsjacke»⁷ abgestreift und jeden rein individuumzentrierten Ansatz überschritten. Nach dem sog. «relational turn», der Wende zur Beziehung, gehen die Humanwissenschaften alle nicht mehr von einem isolierten «Subjekt» oder «Selbst» aus, das der objektiven Realität gegenüberstünde. Ausgangspunkt ist vielmehr, auch in der modernen Psychoanalyse, eine relationale Struktur: das «*Subjekt-in-Beziehung*». Selbstsein ist konstitutiv auf die Erfahrung intersubjektiver Praxis bezogen.

⁷ ERIK H. ERIKSON, *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1971, 143.

Selbst-Entwicklung als interpersonales Beziehungsgeschehen erläutert folgende Skizze:

Basisbeziehung symbolischer Erfahrung



© Heribert Wahl

Psychogenetisch betrachtet, entsteht Subjektivität durch die Verinnerlichung von Beziehungen zwischen einem zunächst nur virtuellen Selbst und einem ihm notwendig vorgegebenen, personalen Gegenüber – also in fundamentalen Beziehungserfahrungen; «am Du wird der Mensch zum Ich» (Martin Buber). Dies gelingt immer nur mehr oder weniger, bleibt vielfach bedroht, wird behindert und partiell deformiert. Daher geht es primär um die Förderung und Entfaltung dieses Selbst-in-Beziehung. Selbstwerdung und Identitätsfindung bleiben ein lebenslanger, unab-schliessbarer Entwicklungs- und Bildungsprozess⁸.

Auch sozialwissenschaftlich ist nicht mehr von einem abstrakten Gegensatz von Subjekt und System auszugehen, vielmehr – wie vor allem Gruppendynamik, Sozialpsychologie und systemische Ansätze der Selbst-Organisation zeigen – immer von konkreten Austausch- und Wechselwirkungsprozessen zwischen beiden Interaktionspolen. Sie bilden erst den *Spielraum* (Donald W. Winnicott), den Möglichkeits- und Freiheitsraum, in dem Subjektwerden möglich wird.

⁸ Ausführlich entwickelt in HERIBERT WAHL, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg i.Br. (Herder) 1994; DERS., LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemässe Sakramentenpastoral, Münster (LIT) 2008.

4. Die personale und komunitäre Ebene christlicher und kirchlicher Praxis – Stichwort: Identität und Glaube

Es ist nun für unsere Frage nach der Identität von Kirche interessant, wenn der Religionssoziologe Michael Hochschild meint: «Wer sich auf dem religiösen Markt positionieren will, der muss zumindest im Angesicht des Anderen sein *Selbst demonstrieren* können, d.h. auf seine *Identität*, auf seine Einheit rekurrieren können.»⁹ Er bringt dabei dezidiert den Glauben ins Spiel, also – wenn wir Ludwig Wittgenstein folgen – die grundlegende «Lebensform». Zu ihr gehört immer ein bestimmtes «Sprachspiel», in unserem Fall das christliche, das in seinem Bedeutungsreichtum letztlich nur von denen verstanden wird, die auch die Lebensform miteinander teilen. Diese christliche Lebensform braucht eine angemessene «Sozialform». Und dazu gehört eben ein für andere sichtbares, demonstrierbares Selbst, mit eigener Identität und Einheit; mit Hermann Stenger gesprochen: eine transparente «Kirche, die sich sehen lassen kann»¹⁰. Dass sowohl der Soziologe wie wir in der Pastoralpsychologie vom «Selbst» der Kirche im Gegenüber zu den anderen sprechen, lässt aufhorchen. Ohne «identitätsbewusste Angebote» und neue, attraktive «Beheimatungsmöglichkeiten in der Kirche» macht man heute nicht mehr auf sich aufmerksam»¹¹, mahnt Hochschild und verschärft seine Diagnose noch: «Bedingungslos an die Gesellschaft anzuschliessen, hiesse: geradewegs in den gesellschaftlichen Pluralismus hineinzudiffundieren und seine Identität zu riskieren (...). Anschlussfähig ist nur der, der mit dem Paradox seiner Identität umzugehen versteht.»¹²

Auch die politisch-diakonische Theologie der Befreiung betrachtet den «Prozess der wachsenden Subjektwerdung der Glaubenden in der Kirche» (Johann Baptist Metz) als Zielvorstellung, als das noch unvollendete Projekt der Moderne und des Konzils. Darin liegt zugleich ein gesellschaftskritischer Impuls: Kirche hat sich im kulturell-sozialen Kampf ge-

⁹ MICHAEL HOCHSCHILD, Perspektivenwechsel nach vorn. Religiöse Individualisierung und Professionalisierung in einer Kirche als sozialem Netzwerk, in: Bernd Jochen Hilberath/Bernhard Nitsche (Hg.), Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion, Mainz (Grünwald) 2002, 25–51; 28 (Hervorhebung HW).

¹⁰ HERMANN STENGER, Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, Innsbruck (Tyrolia) 1995.

¹¹ HOCHSCHILD, Perspektivenwechsel (wie Anm. 9), 148.

¹² HOCHSCHILD, ebd., 150.

theologisch, d.h. ekklesiologisch und pneumatologisch, hinzunehmen: In Analogie zur menschlichen Selbst-Entwicklung (Mutter-Kind-Beziehung als Modell), in der eine lebenslange Angewiesenheit auf die Vor-Gabe des Lebens beginnt, ist es hier der trinitarische Gott, der (gnaden- und rechtfertigungstheologisch) diese fundierende Position einnimmt. Die Position des kirchlichen Selbst in der Mitte signalisiert damit gerade keine Selbst-Zentriertheit; sie markiert vielmehr eine Schaltstelle, ein notwendiges Scharnier, wenn man die Linie der Lebensgabe von links unten (göttliche Vorgabe) über das von ihr ermöglichte Selbstsein von Kirche hin zum rechten Pol liest: Auf ihm findet Kirche zu ihrer Dienstgestalt (pro vobis) in und mit der «Welt», zu der sie selber gehört. Diesen gesamten Zusammenhang (der ebenfalls wieder ein allgemeines anthropologisches Grundmodell bildet) habe ich (in loser Anlehnung an Viktor von Weizsäcker) den «*Gestaltkreis der Liebe*» genannt; er geht natürlich in dieser Konstellation geschichtlich immer weiter und hält die eschatologische Erfüllung offen.

Auch für den Sozialphilosophen Charles Taylor erhält die Frage «Wer bin ich?» ihren ursprünglichen Sinn erst im Austausch mehrerer Sprecher: «Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbstern.»¹⁴ Insofern ist es für Taylor auch philosophisch nie möglich, ein Selbst ohne Bezugnahme auf die seine Umwelt bildenden Selbst zu beschreiben. Das kann man direkt auf die «Identität von Kirche» beziehen: Auch ihr Selbst antwortet auf die Frage «Wer bin ich?» nur im Austausch mit anderen. Es ist nur kontextuell zu verstehen!

Entwicklungspsychologisch braucht eine gelingende Selbstwerdung und Identitätsfindung unverzichtbar und konstitutiv eine «fördernde Umwelt» (*facilitating environment* – Winnicott) bzw. ein «lebensmehrendes Milieu» (Kohut) als Kontext (vgl. die punktierte Ellipse). Da dieses Erfordernis weder für Individuen noch für Sozietäten/Gruppen auf die frühe Entwicklung begrenzt ist, sondern anthropologisch wie sozialpsychologisch für den Erhalt und die Funktionsfähigkeit ein Leben lang besteht, stellt sich im Blick auf das soziale Identitätsgefüge «Kirche» folgende Frage:

- 1) In historischer (diachroner) Perspektive: Welche Umwelt(en) ermöglichte(n) der jungen Kirche eine so stupende Entfaltung in der spätantiken Zeitenwende? (Frage an die Geschichte – hier nicht thematisiert.)

¹⁴ Zitiert nach SASCHA SCHIPFLINGER, Psychoanalytische Intersubjektivität: 2-Personen-Kommunikation? Diplomarbeit Universität Wien 69, 2009; online verfügbar unter <http://bibliothek.univie.ac.at> [18.10.2014].

2) In systemischer (synchroner) Perspektive: (a) Wie sehen heute förderliche oder hemmende Umwelten unter den spätmodernen Bedingungen von Individualisierung, Pluralisierung, Globalisierung etc. faktisch aus? (b) Welche Arten von lebensförderlichen Umwelten sollten auf der Suche nach einer glaubwürdigen Identität von Kirche aktiv angezielt werden?

3) Wie sieht der «Austausch mehrerer Sprecher», der eine Selbst-Beschreibung ja erst zulässt, im Fall der Kirche konkret aus? Welche «Sprecher» sind dabei im Spiel bzw. haben überhaupt eine Chance, beteiligt zu werden? Hier kommt die gesamte Frage nicht nur des Leitungsstils, der Strukturen ins Spiel (z.B. Amt, Synoden, Konzil), sondern auch so unterbelichtete Topoi wie der «Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes».

Ekklesiogenese ist also ohne Subjekte des Glaubens so wenig möglich wie Subjektwerdung Einzelner ohne eine sie tragende Gemeinschaft (Erikson spricht von «Polis»). Die moderne Gruppen-, Sozial- und Tiefenpsychologie hat zur Genüge gezeigt, wie fruchtbar eine analoge Verwendung von Begriffen wie Selbst, Subjekt oder Identität für soziale Gebilde ist. Die jahrzehntelange Diskussion, ob der am Individuum entwickelte Begriff einer «kollektiven Identität» analog auf Kollektives übertragbar ist, erscheint müßig¹⁵.

So unterscheidet etwa Jan Assmann klar zwischen Ich- und Wir-Identität:

- *Individuelle* und *personale* Identität machen die Ich-Identität aus. Sie «ist immer ein gesellschaftliches Konstrukt und als solches immer kulturelle Identität»¹⁶.
- *Kollektive* oder *Wir-Identität* dagegen meint das Bild einer Gruppe von sich selbst, mit dem sich ihre Mitglieder identifizieren. Es gibt sie nur, soweit sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen [!]. «Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewusstsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.»¹⁷

¹⁵ Vgl. VIERA PIRKER, *fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern (Grünwald) 2012, 152.

¹⁶ JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (Beck) ²1999, 131 f., zit. nach PIRKER, *fluide und fragil* (wie Anm. 15), 153.

¹⁷ ASSMANN, *Gedächtnis* (wie Anm. 16), 132; zit. nach PIRKER, *fluide und fragil* (wie Anm. 15), 153 f.

Lebendiges, motivierendes «Bekennen» ist, beiläufig gesagt, ein ekklesiopraktisch «starkes» Kriterium», wenn man es ernst nimmt und ekklesiologisch bedenkt!

In den letzten Jahrzehnten hat es, im Gefolge der Kritischen Theorie, vor allem Theodor Adornos, starke Bedenken gegen die Kategorie «Identität» gegeben. Sie treffen Richtiges: Identität gibt es geschichtlich nur im Fragment. Der Hinweis auf die bleibende Brüchigkeit menschlicher Subjektivität und Kommunikation (theologisch etwa bei Henning Luther) hält den eschatologischen Vorbehalt des Glaubens fest. Auch für Erikson hat Identität einen Zug ins Utopische (Wolfgang Loch). Dennoch bleibt sie ein unaufgebbares Ziel, gerade auch seelsorglich.

Gerade weil die Überfremdung der Lebenswelten und der «Individualisierungsschub» auch die religiöse Lebenspraxis radikal vereinzeln und privatisieren, muss eine lebensweltlich ausgerichtete Pastoral auf das Wiederherstellen und Gestalten *gemeinschaftlicher Lebenswelten* zielen. Nach dem unwiderruflichen «Abschmelzen» der konfessionellen Milieus stellen sie so etwas wie «Biotope der Hoffnung»¹⁸ dar: Lebensräume, in denen ein christliches «Milieu» in ganz neuer Gestalt Subjekt werden und Identität ermöglicht (vgl. die Ellipse im Schaubild auf S. 317).

Angesichts der doppelten «Modernisierungsfalle» (Karl Gabriel) zwischen totaler Individualisierung und totalitärem Integralismus, zwischen antimodernistischer Verteufelung der neuzeitlichen Selbst-Identität und postmodernistischer Anbiederung an kollektive Subjektlosigkeit muss nach Ottmar Fuchs eine identitäts- und koinonia-orientierte Pastoral immer neu den Selbstvollzug der Evangelisierung¹⁹ wagen, um ihre eigene Identität zu finden und durchzuhalten.

Sie muss dabei von einer Intersubjektivität, einer wechselseitigen Anerkennung ausgehen, die es so noch gar nicht gibt. Das erinnert an das «Paradox der Identität», von dem Hochschild spricht. Es bleibt eine kreative Spannung zwischen der Selbstwerdung der einzelnen Glaubenden und der subjekthaften Gemeinschaft einer Kirche, in deren Raum dies möglich wird – jedenfalls so lange, als dieser Lebensraum nicht mit vorgegebenen Sozialformen einfach gleichgesetzt wird, sondern seine den Subjekten heute angemessene Gestalt finden kann. Gerade deshalb müssen Glaube, praktische Theologie und Seelsorge an dem bis heute «unvoll-

¹⁸ NORBERT KLEIN u.a. (Hg.), *Biotope der Hoffnung*, Olten (Walter) 1988.

¹⁹ Vgl. zu dieser Forderung OTTMAR FUCHS, Ist der Begriff der «Evangelisierung» eine «Stopfgans»? in: *KatBl* 112 (1987) 498–514.

endeten Projekt der Moderne» weiterarbeiten, statt sich in die Fallen des Anti- oder Postmodernismus locken zu lassen. Auch Letzteren gibt es in kirchlicher Gestalt; er hat das eschatologische Projekt von «Subjektwerdung-in-Beziehung», von Individualität und Identität im biblisch-christlichen Sinn längst abgeschrieben.

Identität als Selbstfindung durch Subjektwerdung im Glauben gibt es aber, es sei wiederholt, nur in Beziehung – bei Einzelnen wie bei der Gruppierung «Kirche». Es braucht dafür den Freiheitsraum, der jene stauende Frage erst hervorruft, die Papageno in Mozarts «Zauberflöte» vor der grossen Initiationsszene, der Wasser- und Feuerprobe, etwas bange stellt: «Was wird denn noch alles mit uns werden?» Eine Antwort aus der Perspektive des Reiches Gottes, unter der alles pastorale Bemühen um Subjektwerdung und Identität steht, gibt 1 Joh 3,2: «Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes. Noch aber ist nicht zum Vorschein gekommen, was wir sein werden.»

Heribert Wahl (geb. 1945 in Ravensburg D), Prof. em. Dr. theol. habil., Dipl.-Psych., verheiratet, zwei Töchter. Er studierte Theologie in Tübingen und Paris, Psychologie in München und ist Mitglied der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung (DPV) und der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP). Nach klinischer Tätigkeit und theologischer Assistentenzeit und Habilitation in München war er von 1997 bis 2010 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Universität Trier. Seit seiner Emeritierung lebt er in München.

Adresse: Prof. em. Dr. Heribert Wahl, Stolzingstr. 33, D-81927 München, Deutschland.

E-Mail: he.wahl@nexgo.de

English Summary

With regard to an entity such as the Church, the question of identity can be looked at from a variety of perspectives. The paper takes a primarily pastoral-psychological and practical-theological viewpoint. After some philosophic-sociological elaborations on today's ("postmodern") usage of the term, and using E. Erikson's familiar modelling as a backdrop, the author introduces a consistently relational concept of identity, which is born of a modern psychoanalytic self psychology and can be anthropologically and theologically harnessed for the development of individual as well as collective identity. In conclusion, the author discusses – under the central heading of "identity and faith" – the personal and communitarian levels of Christian and Church practice.