**„Was du betrittst ist heiliger Boden“. Identität angesichts einer Kultur des Anderen und Fremden**

*Matthias Scharer, Innsbruck*

Ich wurde eingeladen, der Frage nach „veränderten Menschen“ nachzugehen. Da sich nach Ansicht von Heiner Keupp, der fast 10 Jahre lang eine einschlägige Forschungsgruppe zur Identität geleitet hat, im Identitätsthema „in prismatischer Form die Folgen aktueller Modernisierungsprozesse“ (Keupp 1999,9) bündeln, wird mein Referat immer wieder um diesen Schlüsselbegriff kreisen.

Dass sich Menschen ständig verändern ist eine Binsenweisheit. Das wissen Sie als SupervisorInnen am allerbesten. Schließlich gibt Supervision nicht selten einen neuen Anstoß zur Veränderung. Ob wir es gegenwärtig generell mit „veränderten Menschen“ zu tun haben und worin gegebenenfalls der Wandel besteht, bedingt die Einführung einer Zeitperspektive: Hatten Sie es/hatten wir es vor fünf, zehn, zwanzig Jahren mit anderen Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und alten Menschen zu tun, als heute? Ist unser Menschsein und unser Menschenverständnis in einem generellen Wandel begriffen und wenn ja, in welche Richtung geht dieser Wandel? Wie kann ich solchen Fragen nachgehen?

Ich mache mir das Arbeitsprinzip zu Nutze, das die Begründerin der Themenzentrierten Interaktion, die Jüdin Ruth C. Cohn (vgl. u.a. Cohn 42008), für Lebendiges Lernen/Lebendiges Kommunizieren geschaffen hat. Wie viele von Ihnen wissen werden, wurde Ruth Cohn 1912 in Berlin geboren und war als junge Studentin mit dem aufkommenden Naziterror konfrontiert. Sie emigrierte mit Mann und Kind in die Schweiz, wo sie eine jahrelange Psychoanalyse machte und kam schließlich mit einem der letzten Transporte in die USA. Die Erfahrung, eine Migrantin zu sein, die gegenwärtig Millionen von Menschen teilen, ist ihrem Konzept eingeschrieben.

Das Symbol der TZI, das weithin bekannt ist, ist das gleichseitige Dreieck in der Kugel. Neben der praktischen Verwendung als Arbeitsprinzip bei der Leitung von Gruppen, dient es mir hier als eine eine Art Hermeneutik, die das Zusammenwirken von Faktoren im menschlichen Wandel ein Stück weit erklären kann. Ruth Cohn spricht, nicht zuletzt bedingt durch ihre Migrationserfahrung aus dem nationalsozialistischen Deutschland, von der Vernetzung der vier Faktoren, die in „dynamischer Balance“ gehalten werden:

- Dem „Ich“, also dem einzelnen Menschen, dem Individuum, das gleichzeitig als autonom und interdependent gedacht wird. Individuen sind immer dynamisch vernetzt mit anderen. Sie sind in einem

- „Wir“ zu denken; also in den gemeinschaftlichen Bezügen in denen Menschen konkret leben. Gleichzeitig werden Menschen von einem vielfältigen

- „ES“ geprägt. Damit meint Ruth Cohn die Traditionen und Wissensbestände, die für Menschen bedeutsam sind.

- Alle drei Faktoren umschließt der Globe, das sind die nahen und fernen Kontexte in denen wir leben und arbeiten. Zum Globe gehören konkrete Bedingungen in der Familie oder am Arbeitsplatz ebenso, wie Politik, Kunst, Religion, Kultur.[[1]](#footnote-1)

Für die individuell-subjektive Veränderungen von Menschen ist vor allem die Ich-DU-Wir Ebene bedeutsam. Wenn wir nach generellen Veränderungen „des Menschen“ fragen, wie wir es hier tun, dann kommen besonders die Ich-Es und die Ich-Globe-Relation ins Spiel. Dieser einfachen Hermeneutik menschlichen Wandels folgend werde ich zunächst prägende Traditionsumbrüche und veränderte Kontexte beschreiben, die sich auf das Menschsein speziell im Norden der Welt auswirken. In einem zweiten Teil meines Referats will ich auf mögliche Veränderungen, vor allem was das Selbstverständnis von Menschen betrifft, eingehen. Kulturanthropologische Perspektiven werden mich bis dahin leiten. In einem kurzen Schlussteil, der auch im Thema aufscheint - es geht um die Metapher vom „heiligen Boden“ – werde ich mit einer kompatiblen theologischen Überlegung abschließen.

**1. Prägende Traditionsumbrüche und veränderte Kontexte**

1.1. Das Ende der großen Erzählungen und das Bewusstsein von Individualität und Pluralität

Der wohl einflussreichste politische Philosoph des letzten Drittels des 20. Jh., Jean-François Lyotard (vgl. Lyotard 62009) (1924-1998), ist zur Überzeugung gekommen, dass die sogenannte „Postmoderne“, also der Zustand der abendländischen Gesellschaft, Kultur und Kunst nach der Moderne, mit dem Ende der „großen Erzählungen“ verbunden ist. Die großen Erzählungen legten laut Lyotard der Welterklärung jeweils ein allgemeingültiges und absolutes Erklärungsprinzip zu Grunde. Das können Gott (Religion), das Subjekt, die Vernunft, ein System oder eine bestimmte Gesellschaftstheorie wie der Marxismus sein. Demgegenüber gäbe es aber in Wirklichkeit, wie man auf der Grundlage der Sprachtheorie Ludwig Wittgensteins sehen könne, eine Vielzahl von Sprachspielen. Also nicht die jeweils dominante große Erzählung, sondern viele kleine Erzählungen, die eng mit der Lebensdeutung der einzelnen Menschen verbunden sind, erklären für ihn die Welt und den Menschen. In der Supervision haben Sie es ständig mit diesen individuellen Erzählungen zu tun, mit denen Menschen ihr Leben deuten. In Amerika finden wir im Moment eine blühende Forschung zu den „narrations“, die das weltanschauliche Potential dieser Erzählungen untersucht.

Während also Metaerzählungen dazu dienten, gesellschaftliche Institutionen, politische Praktiken, Ethik und Denkweisen zu legitimieren und – wie der bekannte Soziologe Zygmunt Baumann in seinem soeben erschienenen Essay über Migration und Panikmache mit dem Titel „Die Angst vor dem anderen“ (Bauman 2016) schreibt – eine „Disziplinargesellschaft“ aufrecht zu halten, in der jede/r wusste was sie oder er zu tun hatte, was gesellschaftlich gilt, geht dieser Konsens verloren. Wer mit MigrantInnen arbeitet weiß, wie schwierig es ist, die vielbeschworene deutsche oder europäische Leitkultur konkret zu erklären. Der Konsens in der Disziplinargesellschaft etwa darüber „was sich gehört oder was sich nicht gehört“ löste sich in eine Vielzahl von nicht miteinander zu vereinbarenden Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriffen auf. Lyotard vertrat noch die positive Auffassung, dass in der Postmoderne eine tolerante Sensibilität für Unterschiede, Heterogenität und Pluralität zunähme; das sei Vorausbedingung, um die Unvereinbarkeit der Sprachspiele ertragen zu können.[[2]](#footnote-2) Wie ich noch zeigen werde, kommt dieser Optimismus im Moment kräftig ins Wanken.

Wenn auch inzwischen Thesen zum Ende der Geschichte, wie sie der US-amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama vertritt, den postmodernden Diskurs um die Heterogenität überlagern, so lässt sich doch feststellen, dass das Ende der großen Erzählungen, seien sie religiös, philosophisch-anthropologisch, oder politisch begründet, menschliche Veränderungen ein Stück weit erklären kann. Individualisierung und Pluralisierung aller Lebensbereiche kennzeichnen weitgehend unsere Lebenskultur. Sie erfordern in allen Bereichen des Lebens, einschließlich von weltanschaulichen und religiösen Deutungen und ethischen Haltungen, eine hohe Kompetenz, mit Vielfältigkeit – oder wie Hannah Arendt es sagt – mit Vielheit – konstruktiv umzugehen: „Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seienden teilt, und die Verschiedenheit, die er mit allem Lebendigen teilt, zur Einzigartigkeit, und menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, dass jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist.“ (zit. nach Dries 2012, 113).

1.2. Die aufkommende Angst vor der Vielheit, „frei flottierende Unsicherheit“ und die Suche nach „starken Männern“ (Frauen)

Die Vielfalt oder Vielheit ist eine biologische, anthropologische und gesellschaftliche Gegebenheit. Sie beginnt bei der Vielfalt von allem was lebt. Aber auch die unbelebte „Natur“ ist von Vielfalt geprägt. Menschen repräsentieren eine schier unendliche Vielheit. Jeder einzelne Mensch ist anders als die oder der Andere.

Die Vielheit bezieht sich auch auf Gruppen von Menschen: Wir kennen die ethnische Vielfalt, die religiöse Vielfalt, die gesellschaftliche Vielfalt usw. Beginnend bei der biologischen Vielfalt über die Vielfalt von Menschen und Menschengruppen bis zu unterschiedlichen Gesellschaftssystemen, ist Vielheit oder Vielfalt immer auch gefährdet: Heute zeigt sich etwa im biologischen Bereich ein Trend zu Monokulturen. Viele Tierarten sind vom Aussterben bedroht.

Auch die Ambivalenz der menschlichen Vielheit tritt deutlicher hervor. Metaphern wie die „Welt ist ein Dorf“ signalisieren Globalität. Gleichzeitig zeigt sich im menschlichen Zusammenleben eine neue Angst vor der Vielheit, die in Europa speziell durch die Flüchtlingsbewegung forciert wird. Besonders dort, wo Menschen mit vielen Fremden bzw. mit viel Fremdem konfrontiert sind, wie das bei zunehmenden Migrationsbewegungen der Fall ist, kommen bei vielen Ängste auf. Der bereits zitierte Soziologe Zygmunt Bauman beschreibt die „frei flottierende Unsicherheit“, die von sogenannten „starken“ Männern, mitunter sind es auch „starke Frauen“ politisch und ideologisch missbraucht würden, um von der eigenen Unfähigkeit in der verantwortlichen Gestaltung der Gesellschaft abzulenken.

Das im frühen Kindesalter entstehende „Fremdeln“, welches das sehr junge Kind vor der unangemessenen Nähe fremder Menschen schützt, kann zu einer regressiven Lebenshaltung im Jugend- und Erwachsenenalter werden.

Auch wenn der Diskurs um den Anderen als Anderen und Fremden längst vor dem Ankommen der vielen Fremden (Flüchtlinge) das anthropologische Denken in der Spätmoderne beschäftigt hat (vgl. u.a. Sundermeier 1996), konnte er sich offensichtlich nicht entsprechend in den Herzen aller Menschen verankern. Neue Einheitsphantasien, die mit Schlagworten wie Christliches Europa, Heimat, Leitkultur u.a. einhergehen, scheinen die Angst von Menschen vor der Vielheit und dem Fremden zu verringern und haben deshalb eine so große Wirkung (vgl. Scharer 2014b).

Das betrifft im Moment speziell Muslime in Europa. Wie der deutsch-amerikanische Soziologe José Casanova aufgezeigt hat, sitzt den Europäern die „Angst vor der Religion“ (Casanova 2009) seit den sogenannten Religionskriegen generell im Nacken. Casanova deckt auf, dass sich die nachreformatorischen gewaltvollen Auseinandersetzungen des sogenannten Dreißigjährigen Krieges in Wirklichkeit um den Kampf um politische Einflusssphären vor allem weltlicher Herrscher gedreht habe. Die Säkularisierung weiter gesellschaftlicher Bereiche sollte vor der Gewalt der Religion schützen. Das Erstaunen und die Hilflosigkeit, die eine „Wiederkehr der Religion“ (Vgl. Graf 2007; Körtner 2006) etwa in der Gestalt des Islam im säkularen Kontext auslösen, schüren weitere Ängste.

1.3. Zwischen On-line und Off-line: Die Ambivalenz der digitalen Welt

Ich will noch auf eine dritte Ambivalenz hinweisen, die vor allem den Globe betrifft in dem wir leben und kommunizieren: Die digitale Welt der sozialen Medien (vgl. Scharer 2015c). Auch wenn sich die Theorien etwa von McLuhan (Vgl. McLuhan 1992) über die Veränderung der Wirklichkeit im globalen Dorf durch das Eintauchen in die digitale Welt nicht generell bestätigt haben und die digital „Alphabetisierten“ gegenüber den digitalen „Analphabeten“ ein gänzlich anderes Verhalten zeigen, ist der Einfluss der sozialen Medien auf die einzelnen Menschen und vor allem auf ihr Kommunikationsverhalten unübersehbar. In ExpertInnengruppen[[3]](#footnote-3) zeigt sich eine ambivalente Einstellung zu den sozialen Medien: Sehr grob gesprochen vertrauen die einen darauf, dass die digitalen Medien, ähnlich wie es der Buchdruck bewirkte, zu einer neuen Kommunikationskultur führen. Andere befürchten die Gefährdung oder gar den Zusammenbruch menschenwürdiger Kommunikation, weil die Face to Face Begegnung mit der Digitalisierung der Kommunikation immer mehr zurückgedrängt, ja möglicherweise gänzlich verschwinden würde. Gehirnforscher wie Manfred Spitzer warnen vor der „Digitale(n) Demenz“, davor wie wir durch soziale Medien „unsere Kinder um den Verstand bringen“ (Spitzer 2012). Eine andere Ambivalenz der sozialen Medien betrifft ihre friedlich-konstruktive Nutzung für den Wissensgewinn, den sozialen Zusammenhalt der Menschen und ihre globale Verständigung contra ihren Gewalt und Terror unterstützenden Gebrauch.

Zygmunt Baumann weist darauf hin, dass die Möglichkeit des schnellen Wechsels zwischen Offline und Online dazu führen kann, aus der unumgänglichen Ambivalenz der Migrationsgesellschaft zeitweise zu fliehen und seine eigene Welt zu gestalten, in der diese Herausforderungen nicht bestehen, sondern durch mich als Akteure Eindeutigkeit hergestellt werden kann.

**2. Verändertes Menschsein – veränderte Menschen**

Wenn ich nun den Blick speziell auf den Wandel des Individuums innerhalb der beschriebenen Kontexte und Umbrüche lege, dann geht es mir um die unaufhebbare Ambivalenz zwischen Zukunftsangst und Zukunftshoffnung, die dem Wandel innewohnt und auf die Sie in Supervisionsprozessen alltäglich treffen.

2.1. Von der stabilen Ich-Identität zur pluralen und fragmentarischen Identität

Der postmoderne Schub mit dem Wissen um die „kleinen“ individuellen gegenüber den „großen“ Erzählungen, die Ambivalenzen der Pluralisierung und die Globalisierung der digitalen Kommunikation zeigen sich individuell in einer gewandelten Identität von Menschen.

Was ist Identität? Aus einer philosophisch-epistemologischen Perspektive heraus ist Identität dann gegeben, wenn sich etwas auf sich selbst bezieht und mit sich selbst identisch ist. „Wenn Hans sich freut, einen guten Freund nach Jahren wiederzusehen, so geht er davon aus, dass sein Freund trotz aller physischer und psychischer Veränderungen dieselbe Person ist. Eine ähnliche Annahme liegt Annas Hoffnung zugrunde, nach dem Tod aufzuerstehen“ (Gasser/Schmidhuber Hg. 2013, 11), schreibt der Philosoph Georg Gasser.

Dabei ist zu bedenken, dass Identität nicht ein Faktum ist, sondern ein Prozess: Identität ist immer im Werden und nie abgeschlossen. Speziell die Sozialpsychologie beschäftigt sich mit dem subjektiven Konstruktionsprozess in dem Menschen danach suchen, wie die innere Vorstellung von sich selbst und die äußere Anerkennung durch Andere zusammenpassen. So wird die enge Verknotung von Kontext und Ich deutlich.

Am Anfang des Lebens geht es bei der Identitätsbildung um jene liebevoll-tragenden Beziehungen ohne die wir nicht (über-)leben können, vor allem die zu mütterlichen Bezugspersonen; auch um die über sie vermittelte Sprache, Kultur usw. Die vorgegebenen Beziehungen werden ständig neu interpretiert, reformuliert und repräsentiert, je nach aktuellen Erfahrungen. Dieser Prozess bedeutet, dass der Mensch zunehmend in verschiedenen Identitäten lebt, die von den verschiedenen sozialen Kontexten bestimmt werden: als Tochter/Sohn, Schüler/in, Konsument/in usw. Man spricht in diesem Zusammenhang von Rollenidentitäten. Einige Identitäten, wie die Geschlechtsidentität, können auch ausschließlich sein. Identität bestimmt sich also aus einer einzigartigen Kombination von persönlich unverwechselbaren „Daten“, wie Name, Geschlecht, Alter, Beruf... als einzigartige Persönlichkeitsstruktur eines Individuums, die aus der Beziehung zu wichtigen anderen entstanden ist und weiterhin entsteht und eine gewisse Kohärenz und Kontinuität im Empfinden sozialer Bezogenheit aufweist (vgl. Seifge-Krenke 2012). In diesem Zusammenhang gerät die These E. Eriksons von der stabilen Ich-Identität contra Identitätsdiffusion angesichts der erwähnten Globefaktoren ins Wanken.

JugendforscherInnen sprachen bereits in den 1970iger und 80iger Jahren im Hinblick auf die weltanschauungs- und religionsspezifischen Relationen junger Menschen in der Spätmoderne – meist abwertend – von einer „Patchworkidentität“, also einem „Fleckerlteppich“, in den alle möglichen Versatzstücke von Religionen und Weltanschauungen verwoben sind. Heute können wir sehen, dass sich dieses Phänomen keineswegs mehr nur auf Jugendliche beschränkt. Getragen von der postmodernen Individualisierung und Pluralisierung aller Lebensbereiche kommt es insgesamt zu einem Wandel von einer relativ eindeutigen Ich-Identität wie sie Erikson gegenüber der defizitären Identitätsdiffusion postulierte zu einer pluralen Form von Identität. Damit ist nicht nur die Vielfalt der Rollenidentitäten gemeint, sondern die Vielstimmigkeit der Identität, die eben den vielen Stimmen der dem Menschen ureigenen Vielheit, wie sie Hannah Arendt beschrieben hat, aber auch der Vielfalt subjektiver Weltdeutungen in der Postmoderne und der globalen Vernetzung in den sozialen Medien entspricht.

Besonders interessant finde ich, dass sich die Pluralisierung der Identität gerade auch im religiös-weltanschaulichen Bereich zeigt, dem man zunächst am ehesten das Beharren in einer stabilen Ich-Identität zutrauen würde, auf die sich im Anschluss an Erikson auch viele ReligionspädagogInnen verlassen und sie als Erziehungsziel angesehen haben. C. Cornille – Professorin für Komparative Theologie am Boston College hat bereits 2002 darauf aufmerksam gemacht, dass in der Geschichte der Religionen „multiple religious belonging may have been the rule rather than the exeption, at last on a popular level“ (Cornille 2002, 1f). Charles Taylor sieht am Ende seines Werkes „A Secular Age“, plurale religiöse Identitäten im Werden, wie sie biblisch in Gal 3,28 (Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie... den ihr alle seid einer in Christus Jesus) oder in 1Kor 9, 20-22 (den Juden bin ich ein Jude... also bin ich allen alles geworden) angedeutet sind. Bei den großen Basisgemeindetreffen in Brasilien und in anderen lateinamerikanischen Ländern konnte ich Vielfachidentitäten einfacher Menschen erleben: Sie hatten kein Problem damit katholisch getauft, im Alltag Teile eines Pacha Mama Kultes zu pflegen und vielleicht noch in einer Pfingstgruppe aktiv zu sein. Eines der herausragenden Beispiele für eine plurale christliche Identität ist für mich der indische Theologe und Jesuit Raimon Pannikar. Er schreibt: „Ich bin ein Christ, den Christus dazu geleitet hat, zu den Füßen der großen Meister des Hinduismus und Buddhismus zu sitzen und auch deren Schüler zu werden. Das ist mein Dasein als hinduistischbuddhistischer Christ. (Raimon Panikkar').

Einen weiteren Einwand gegen ein handsames Verständnis einer stabilen Ich-Identität, wie es Erikson formuliert hat, bringt der evangelische Theologe Henning Luther bereits in den 1990iger Jahren ein. Es ist der Hinweis auf das Fragmentarische, das menschliche Identität bleibend kennzeichnet: „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen auf Grund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie auf Grund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen“ (Luther 1992, 168f).

2.2. Die Bürde des Individuums in der Leistungsgesellschaft, alles allein lösen zu müssen

Bei der Frage nach dem „veränderten Menschen“ soll noch ein Bereich angesprochen werden, dem Sie vermutlich in der Supervision immer wieder begegnen. Es ist die Angst vor dem persönlichen Ungenügen in der Leistungsgesellschaft. „Da die herrschenden Mächte sich der Pflicht enthoben fühlen, das Leben lebenswert zu machen, wird die Unsicherheit des menschlichen Daseins privatisiert und die Verantwortung für den Umgang damit dem schwachen Einzelnen aufgebürdet, während die existentiellen Notlagen und Schicksalsschläge als Do-it-yourself-Jobs abgetan werden, die dummerweise von den Betroffenen selbst verursacht worden sind“ (Bauman 2016,60). Und weiter sagt er: „Dazu verdammt, nach individuell zugeschnittenen und individuell einzusetzenden Lösungen für Probleme zu suchen, die von der Gesellschaft geschaffen werden, weil diese Gesellschaft von ihrem früheren Versprechen einer kollektiven Versicherung gegen die Risiken des individuellen Lebens immer mehr abrückt, wird der Einzelne im Stich gelassen und auf seine individuellen Ressourcen verwiesen, die sich allzu oft als gänzlich unzureichend erweisen – oder zumindest in Gefahr stehen, dies zu sein“ (Bauman 2016, 60).

Die Angst „sich selbst als ungenügend – unfähig und ineffizient – zu fühlen“ und der damit verbundene Verlust der Selbstachtung führen nicht selten in eine latente Depression. Wie sehr davon bereits Kinder und Jugendliche und speziell auch LehrerInnen betroffen sind, zeigen die niederländischen Erziehungswissenschaftler Jan Masschelein und Maarten Simons in ihrer „Kartographie des europäischen Bildungsraums“, die sie mit dem sprechenden Titel „Globale Immunität“ versehen. In Abwandlung des Kant’schen Imperativs, sich seines Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen und ein autonomes Urteil zu bilden, formulieren sie für die individualisierte Leistungsgesellschaft, die längst unsere Bildung bestimmt:

„Unternehmerisch sein ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unproduktivität. Unproduktivität ist das Unvermögen, sich seines menschlichen Kapitals ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unproduktivität, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel an Humankapital, sondern am Mangel an Entschlossenheit und Mut liegt, sich seines Humankapitals ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (Maasschelein/Simons 2012, 84f).

Demgegenüber setzt der derzeitige Bischof von Rom, wie sich Papst Franziskus gerne bezeichnet, völlig andere Prioritäten, wenn er wiederholt schreibt: „Die Zeit ist wichtiger als der Raum“ EG 222-225); LS 178). Während sich die christlichen Kirchen in der Vergangenheit vor allem auf die physischen und geistigen Räume z.B. in der Gestalt von kirchlichen Territorien oder „katholischen oder protestantischen Milieus“ konzentriert hatten, dreht dieser Papst die Verhältnisse um: „Der Zeit Vorrang geben bedeutet sich damit zu befassen, Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besitzen“ (EG 223). Prozesse der Veränderung, deren Ausgang ungewiss ist, gewinnen Priorität gegenüber fixierten Räumen. Kontingenzen werden nicht endgültig gelöst und aufgehoben, wie es die „starken Männer und Frauen“ in ihrer Security-Propaganda vortäuschen. Vielmehr geht es darum Menschen zu unterstützen in den bleibenden Kontingenzen und Ambivalenzen gut leben zu lernen.

2.3. Dem „verknoteten Subjekt“ „dritte Räume“ eröffnen

Der indisch-amerikanische Kulturanthropologe Homi K. Bhabha sieht den einzelnen Menschen als „verknotetes Subjekt“, das die multikulturelle Vielheit aus einer territorialen Vorstellung in die eigene Person verlagert. Es ist hier nicht mehr möglich, Bhabhas Denken in seiner Differenziertheit zu entfalten (vgl. Bhabha 2000; 2005). Doch eine Metapher ist mir in Supervisionsprozessen immer wieder hilfreich: Es ist das Bild eines „dritten Raumes“ (vgl. Scharer 2016), der sich auftun kann, wenn „prozessuale Gegenwart im Gegensatz zu einer vermeintlich fixierten Vergangenheit“ an Bedeutung gewinnt. Dies berührt vor allem Vorstellungen von „Heimat“ und „Identität“, die als Prozesse der Gegenwart betrachtet ihre vermeintlich festen, in der Vergangenheit verankerten Konturen verlieren. Gegenwart wird solcherart nicht mehr nur als eine Grenzlinie zwischen Vergangenheit und Zukunft gedacht. Sie wird zum „third space“, zum dritten Raum, zu jenem Zwischenraum, in dem sich das Subjekt verändern kann. Der einzelne Mensch wird zu einem „Subjekt in Bewegung“‚einem „Nomaden“, „einem Knoten- und Kreuzungspunkt der Sprachen, Ordnungen, Diskurse und Systeme, die es durchziehen, mit allen damit verbundenen Wahrnehmungen, Emotionen und Bewusstseinsprozessen“.

3. In Ehrfurcht vor dem „heiligen“ Boden dem Anderen und Fremden begegnen

Lassen Sie mich zum Abschluss die bisherigen kulturanthropologischen Überlegungen mit einem theologisch inspirierten Gedanken verbinden: Alle Bewegungen in einer individualisierten und pluralisierten Leistungs- und Kommunikationswelt stellen für den einzelnen Menschen große z.T. überfordernde Herausforderungen dar. Es greift die Angst um sich, den eigenen Boden zu verlieren. Dieser Boden als „dritter Raum“, ist kein Ort, keine Heimat im traditionellen Sinn, die wiedergewonnen werden soll. Der dritte Raum als Boden, auf dem sich Menschen letztendlich beheimatet wissen, ist ein Prozess in der Zeit, jenseits der alten, festen Heimat und stabilen Ich-Identität. Es ist der „third space“, der Zwischenraum in dem alle Menschen, MigrantInnen und sogenannte Einheimische, mit ihren bleibenden Kontingenzen und Ambivalenzen gut leben und kommunizieren können (vgl. u.a. Juen u.a. Hg. 2015). Sie erahnen, wie „porös“ Kulturen und auch Religionen sind, die eigene und die der anderen. Dieser Boden als Zwischenraum, als Prozess der Begegnung und Verständigung, ist niemals in der Weise herstellbar, wie die Security Propaganda Sicherheit und stabile Heimat vortäuscht.

In einer solchen Situation spielt die Ehrfurcht vor dem „heiligen Boden“ jedes einzelnen Menschen – speziell in therapeutischen und supervisorischen Kontexten eine bedeutende Rolle. Die anthropologische Interpretation der in der hebräischen Bibel (Ex 3) und im arabischen Koran (Sure 20) verankerten Metapher vom „heiligen Boden“ zeigt sich als Potential einer Tradition, die „noch“ immer oder wieder neu mit der Existenz eines/einer „Ganz Anderen“ rechnet.

In jedem Menschen ist „heiliger Boden“, den ich – zumindest ohne ausdrückliche Erlaubnis des Anderen – nicht betreten darf, auch wenn mir der andere Mensch sehr vertraut ist (vgl. u.a. Scharer 2015b). „Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden“ (Ex 3, 5), gilt nicht nur für die Gottesbegegnung im brennenden Dornbusch, sondern für die Begegnung mit jedem einzelnen Menschen. Darin erschließt sich der tiefste Zusammenhang einer Anthropologie, die den Menschen letztendlich als umfassendes Geheimnis sieht; als Theologe füge ich hinzu: weil der Mensch auf das Geheimnis Gottes ursprünglich bezogen ist. Weil in jedem Menschen und nicht nur in ChristInnen oder religiösen Menschen das Geheimnis und der Geist Gottes mit jedem Atemzug gegenwärtig sind.

References

Bauman, Zygmunt: Die Angst vor dem anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache, Berlin 2016.

Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur, Tübingen: 2000.

Bhabha, Homi K.: Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung., Wien-Berlin: 2012

Casanova, José: Europas Angst vor der Religion, Berlin: University Press 2009.

Cohn, Ruth C./ Farau, Alfred: Gelebte Geschichte der Psychotherapie: Zwei Perspektiven, Stuttgart: 42008.

Cornille, C.: Many mansions?: Multiple religious belonging and Christian identity, Eugene Ore: Wipf & Stock 2002.

Dries, Christian: Die Welt als Vernichtungslager: Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*,* Bielefeld 2012.

FRANZISKUS, Papst: Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben "Evangelii gaudium" über die Verkündigung des Evangeliums, Freiburg: Herder 2013.

FRANZISKUS, Papst: Enzyklika Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Die Umwelt-Enzyklika mit Einführung und Themenschlüssel.

Gasser, Georg/ Schmidhuber, Martina (Hg.): Personale Identität, Narrativität und Praktische Rationalität. Die Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive: mentis Verlag GmbH 2013.

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur, München: 2007.

HILBERATH, Bernd J. / SCHARER, Matthias: Kommunikative Theologie. Grundlagen-Erfahrungen-Klärungen, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG 2012 (= Kommunikative Theologie).

JUEN, Maria u. a. (Hg.): Anders gemeinsam - gemeinsam anders?, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2015 (= Kommunikative Theologie).

Keupp, Heiner: Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl 1999 (= Rororo 55634 : Rowohlts Enzyklopädie).

Körtner, Ulrich H. J.: Wiederkehr der Religion?: Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh: 2006.

Luther, Henning: Religion und Alltag: Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart: Radius-Verlag 1992 (= Radius Bücher).

Lyotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen, hg. von P. Engelmann, 62009.

MASSCHELEIN, Jan/ SIMONS, Maarten: Globale Immunität: Oder eine kleine Kartographie des europäischen Bildungsraums, Zürich: Diaphanes Neuauflage.2012.

McLUHAN, Marschall: The Gutenberg galaxy, Toronto 1992.

Mit einer Einführung von Christiane Florin. Mit Themenschlüssel., Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2015.

SCHARER, Matthias: "Living Communicating" in the midst of total/totalitarian Communication. An anthropological-theological challenge, in: THAYIL, Jose/ VONACH, Andreas(Hg.): Democracy in an Age of Globalization, Innsbruck: University Press 2015a, 9-20.

SCHARER, Matthias: "Third Spaces" - Räume für die interreligiöse Begegnung an "generativen" Themen. Gewaltprävention durch Themenzentrierte Interaktion nach Ruth C. Cohn, in: DATTERL, Monika/ GUGGENBERGER, Wilhelm/ PAGANINI, Claudia(Hg.): Gewalt im Namen Gottes - ein bleibendes Problem?, Innsbruck: innsbruck university press 2016 (= theologische trends 25 25), 71-90.

SCHARER, Matthias: (Wie) "Reift" Gott im Menschen? Von der Ambivalenz mensch-religiöser Entwicklung., in: DATTERL, Monika/ KLINGER, Harald/ PAGANINI, Claudia(Hg.): Glaube - Opium oder Lebensquelle?, Innsbruck: University Press 2015b (= theologische trends), 151-173.

SCHARER, Matthias: A Place for God in the TCI World view: Within or Byond the TCI system?, in: Indian Journal of Theme - Centred Interaction 8 (2012) 33-39.

SCHARER, Matthias: KommunikativeTheologie als Lernprozess, in: RUPP, Horst F.(Hg.): Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung, Würzburg: Königshausen & Neimann 2014a (Religionspädagogik als Autobiographie), 277-291.

SCHARER, Matthias: Living Communication in a Digital Media Context: Meanings (Criteria) from the Perspective of Communicative Theology, in: Communication Research Trends 32/ 2013 6 - 12.

SCHARER, Matthias: Multiple religiöse Identität: Klischee, Krisenphänomen oder Zeichen der Zeit? Zur Subjekt-Perspektive angesichts geistgewirkter Pluralität, in: Zeitschrift für katholische Theologie (ZKth) 136/ 1-2 (2014b) 121 - 134.

SCHARER, Matthias/ GEFFERS, Gerlinde: Tot oder lebendig? Kommunikation in digitalen Medien. Matthias Scharer im Gespräch mit Gerlinde Geffers., in: Themenzentrierte Interaktion. theme-centered interaction 29/ 2 (2015c) 30-39.

Seiffge-Krenke, Inge: Therapieziel Identität: Veränderte Beziehungen, Krankheitsbilder und Therapie, Stuttgart: 2012 (= Fachbuch Klett-Cotta).

Spitzer, Manfred: Digitale Demenz: Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen, München: 2012 (= Beck'sche Reihe).

Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen: Eine praktische Hermeneutik, Göttingen: 1996 (= Sammlung Vandenhoeck).

1. Meine Praxis als graduierter Lehrender des Ruth-Cohn-Institute International hat mich immer wieder in unterschiedliche interkulturelle und interkulturelle Kontexte geführt (vgl. Scharer 2014a). Dabei wurde/wird für mich in der in TZI der oft vernachlässigte Globe-Faktor immer wichtiger (vgl. u.a. Scharer 2015a). Besonders spannend sind für mich interreligiös zusammengesetzte Gruppen, wie ich sie in Indien häufig erlebe. In diesen Kontexten tauchen theologische Fragen auf (vgl. u.a. Scharer 2012), die mich auch in meinem primären Forschungsgebiet, der Kommunikativen Theologie, beschäftigen (vgl. u.a. Hilberath/Scharer 2012).

   [↑](#footnote-ref-1)
2. Es würde hier zu weit führen, um den Begriff der Postmoderne, der bereits um 1870 auftauchte und heterogene gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen zu fassen versuchte, in seiner ganzen Breite zu erklären. Jedenfalls spielen darin Michel Foucault, Jaques Derrida und Roland Barthes, die mit Dekonstruktivismus, Postkulturalismus und Diskursanalyse neue analytische Methoden entwickelten, eine erhebliche Rolle. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ich war in den letzten Jahren wiederholt zur Conference einer ForscherInnengruppe an der Santa Clara University in Kalifornien eingeladen, die sich mit dem Zusammenhang von „Digital Media-Communication and Theology“ beschäftigt. [↑](#footnote-ref-3)