

Heinz Streib

Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität

Paul Ricoeurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung

Im Andenken an Romney Moseley

1 Erzählte Zeit in der Perspektive narrativer Theologie

Religion birgt Potentiale, Zukunft zu gestalten. Denn Religion birgt einen Schatz von Symbolen und Geschichten. Symbole und Geschichten sind bedeutungsvolle Medien, durch die die Religion Zeit zu gestalten in der Lage ist. Der Drehpunkt dieser Zukunftsgestaltung jedoch ist der handelnde, gestaltende Mensch. So läßt sich genauer sagen: Indem Menschen sich von religiösen Symbolen und Geschichten angehen lassen, nehmen sie in ihrer Gestaltung der Zeit teil an der Zeitgestaltung der Religion. Es ist darum treffend, mit Johan Baptist Metz (1977) die christliche Kirche als "Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft" zu bezeichnen, in denen Menschen "zu Subjekten der Geschichte werden" sollen.

In dieser mit wenigen Strichen skizzierten Perspektive narrativer Theologie jedoch ist bereits Entscheidendes über die *Identität* einer so handelnden Person gesagt: erstens, sie *hat* auf diese Weise eine Identität; zweitens, sie hat solche Identität *nicht aus sich selbst heraus*. Solche Identität verdankt sich den religiösen Symbolen und Geschichten. Genauer: den *lebendig* gewordenen Symbolen und Geschichten. Mit dem Begriff der '*Erzählung*' (wie auch, wenn auch abgeschwächer, dem des '*Rituals*'), in dem die aktive Verbform deutlicher erhalten ist, kann nicht nur die Bewegung dieses Lebendig-Werdens von Symbolen und Geschichten, sondern auf der anderen Seite auch die *Rezeptivität* des Menschen treffend zum Ausdruck kommen. So weiß sich auch der christliche Glaube aufs *Hören* und auf das Einbezogenwerden (auch das in Rituale) angewiesen. Identität, die der Mensch *aus sich selbst heraus* schaffen kann, ist der Religion und dem christlichen Glauben von ihrem Ursprung her fremd.

Um mit den in der Skizze enthaltenen Implikationen fortzufahren: Solche Identität ist *nicht aus der Gegenwart heraus* entstanden. Sie ist nicht *zeitlos*. Erzählung steht zur Zeit in doppelter Beziehung: einerseits wird Zeitdifferenz aufgehoben; andererseits wird Zeitdifferenz vorausgesetzt und zum Ausdruck gebracht. Indem Erzählung vergangene Zeit erzählt, wird vergangene Zeit gegenwärtig, wird Zeitdifferenz überbrückt. Zeitdifferenz jedoch muß bestanden haben und bestehen: Erzählung und Erzähltes, Erzählung und erzählte Welt, sind niemals synchron. Erzählung ist diachron: Erzählen ist immer entweder *Nach*-Erzählen oder *Voraus*-Erzählen.

Erzählungen sind erzählte Zeit. Sie sind erzählte Vergangenheit, die im Erzählen gegenwärtig wird. Identität in ihrer Bezogenheit aufs Erzählen ist somit auf Zeit, auf gegenwärtig gewordene Vergangenheit bezogen. Dies gilt auch und bereits für die Identität-stiftende Vergegenwärtigung der jüngeren und jeweils jüngsten Vergangenheit. Es gehört jedoch zum Wesen der Religionen, eine Tradition aus

weit entfernter Vergangenheit bereitzustellen, in der Begegnung mit der religiösen Identität entsteht. Auch der von der Reaktion auf die pluralistische Vielfalt unserer Zeit geprägte Begriff der 'Klassik', z.B. des 'religiösen Klassikers' (Tracy 1981), ist der Versuch, diesem über gegenwärtige Beliebtheit hinaus den besonderen Traditionsbezug der religiösen Identität unter veränderten Bedingungen Rechnung zu tragen. Entsprechendes gilt vom Symbol: Tillich (1961) hat darauf aufmerksam gemacht, daß (religiöse) Symbole nicht willkürlich produziert werden können, sondern 'zum Leben erwachen' und 'sterben'. Auch Symbole haben ihre Zeit.

Worin nun besteht solche, von narrativer Theologie gemeinte Identität? Diachronisch und narrativ verwurzelte Identität ist, so fasse ich mit Ricoeur knapp zusammen, durch *dialogischen Bezug zu anderem und anderen*, durch *Handlungsfähigkeit* (Subjektwerden) und *Verantwortung* zu charakterisieren. Erzählung regt dazu an, der gegenwärtigen alltäglichen Erfahrung als Leser oder Zuhörer gegenüberzutreten; und dazu, Vergleiche anzustellen, Situationen und Charaktere 'wiederzuerkennen'. Erzählung regt jedoch auch dazu an, das 'Heft in die Hand zu nehmen' und (um im Bilde zu bleiben) gegenwärtige Geschichte zu schreiben. Auf Geschichten 'antworten', bedeutet weiter, zu handeln in *Verantwortung* vor diesen Geschichten, in Verantwortung vor der erzählten Zeit.

Diese soziale, ethische und pragmatische Charakterisierung von Identität bedeutet einerseits nicht, daß von der kognitiven Ebene des denkenden Entwerfens der eigenen Identität, abgesehen werden kann und soll. Jedoch ist diese überbetont und überschätzt worden. Im Begriff der Identität, die in Zeit und Erzählung ihren Grund hat, wird das denkende Entwerfen der Identität neu zu fassen sein: als *reflexive* Denkbewegung, die sich nicht selbst verdankt. Dies bedeutet andererseits auch nicht, daß von der emotionalen Ebene abgesehen werden darf; diese wurde jedoch oft vernachlässigt. Jedoch werden die Probleme und Fragen der Emotionalität in ein diachronisches Spannungsverhältnis einzubinden sein. Zwischen beiden Polen, Identität zu begründen: dem Rekurs auf das denkende Entwerfen, in dem von vornherein eine den Unterbrechungen der Zeit enthobene Kontinuität gesetzt ist, einerseits und dem Rekurs auf die emotionale Dimension, die nicht davor gefeit ist, sich in eine Vielzahl aufzulösen, andererseits zeigt sich ein dritter Weg. Dieser geht von der knappen These aus: Identität ist *reflexiv* und *diachron*. Dieser Weg ist darum ein *hermeneutischer* Weg, in dem sich, wie eingangs bereits skizziert, Identität in der Interaktion mit 'Texten', d.h. insbesondere *narrativ* konstituiert und zu der *Zeitlichkeit* mit- samt den *Unterbrechungen* der Zeit gehört. Als entscheidende Frage muß dann die nach der Begründung unserer *Angewiesenseins* auf Erzählung gestellt werden. Mit anderen Worten: wie kann begründet werden, *daß Diachronizität und Narrativität wesentlich und notwendig zur Identität gehören?*

2 Philosophisch-hermeneutische Vertiefung: Ricoeurs Begriff der narrativen Identität

In meiner Skizze narrativer Theologie und der Explikation der 'narrativen Identität' war ich bislang mit Hinweisen auf das Werk Ricoeurs sparsam, wenngleich meine Überlegungen den Anregungen der hermeneutischen Perspektive Ricoeurs

sehr viel verdanken. Wenden wir uns darum nun dem Werk Ricoeurs zu. Die folgenden Ausführungen haben auch den Charakter einer philosophischen Vergewisserung dessen, was uns bereits als narrative Theologie vor Augen steht. Dies freilich will Ricoeur - und hier folge ich seiner ausdrücklichen Entscheidung für die Ausklammerung der biblisch-christlichen Identität, auch seiner eigenen Nähe zu dieser Tradition, wie er (1990:36) offenlegt - als eine dezidiert agnostische Philosophie der Identität entfalten. Ricoeurs Begriff der narrativen Identität markiert eine hermeneutische Perspektive, die die religiöse überschreitet, jedoch miteinzuschließen behauptet. Auf die eben gestellte Frage nach der Begründung der Notwendigkeit, Identität *narrativ* und *diachronisch* zu denken, jedoch formuliert RICOEUR mit seiner Konzeption der Identität eine Antwort. Von Ricoeurs Überlegungen her ist eine Vertiefung der Begriffe der Identität und der Narrativität zu erwarten, die nicht nur der narrativen Theologie Präzisierung angeeignet läßt, sondern auch für den praktisch-theologischen Diskurs über entwicklungspsychologische und bildungstheoretische Ansätze Kriterien bereitstellt.

Die Entfaltung von Ricoeurs hermeneutischer Perspektive kann in der gesamten Entwicklung seines Werkes verfolgt werden, vor allem der Arbeiten über Symbol (1960; 1965), über Metapher (1975a) und über Narrativität in seinem 1983 bis 1985 veröffentlichten drei-bändigen *Temps et récit*. In dem 1990 veröffentlichten *Soi-même comme un autre* findet Ricoeurs Begriff der narrativen Identität seinen präzisesten Ausdruck. Hier steht im Zentrum seiner Reflexion die Intention, die Zweideutigkeit des Begriffs 'identisch' und 'Identität' aufzudecken.

In Aufnahme der Unterscheidung zwischen dem lateinischen *idem* und *ipse* unterscheidet er zwischen *idem*-Identität (*mêmeté*, Gleichheit, sameness) und *ipse*-Identität (*ipséité*, Ipseität, selfhood). *Idem*-Identität begegnet uns als die Gewißheit des denkenden *Ich*, das sich in Unmittelbarkeit selbst setzt, sich seiner gewiß ist. Die *idem*-Identität impliziert die Behauptung von zeitlicher Permanenz als Annahme eines unveränderlichen, sich gleich bleibenden Kerns der Persönlichkeit, ja "permanence dans le temps" führt die Hierarchie der Bedeutungen an, die die *idem*-Identität aufstellt (Ricoeur 1990:12). Und doch stellt für Identität, die sich als *mêmeté* versteht und für die die ununterbrochene Kontinuität zwischen der ersten und der letzten Stufe einer Entwicklung das Kriterium ist, Zeit eine Bedrohung dar: "le temps est ici facteur de dissemblance, d'écart, de différence" (Ricoeur 1990:142). *Iipse*-Identität im Gegensatz dazu kann und muß diese Annahme eines sich gleich bleibenden Kerns der Persönlichkeit nicht teilen. Ipseität verdankt sich dem hermeneutischen Prozeß reflektierender Meditation und Selbsterkenntnis, aus dem ein Selbst hervorgeht, dem somit als wesentliches Merkmal *Zeitlichkeit* eignet.

Mit dieser Unterscheidung und mit dem Fokus auf die Ipseität kann RICOEUR für das grundlegende Problem, daß die Zeit für die Identität eine Bedrohung darstellt, wenn 'Identität' einzig als *mêmeté*, als *idem*-Identität verstanden wird, eine Lösung anbieten. Das Dilemma und diese Lösung hatte Ricoeur schon in *Temps et récit III* formuliert:

"In der Tat mündet das Problem der personalen Identität ohne die Hilfe der Narration unausweichlich in eine unlösbare Antinomie: denn entweder postuliert

man ein bei aller Vielfältigkeit seiner Zustände selbstidentisches Subjekt oder man vertritt wie Hume und Nietzsche die Ansicht, dieses identische Subjekt sei bloß eine substantialische Illusion, deren Beseitigung bloß eine reine Vielfalt von Kognitionen, Emotionen und Volitionen übrig läßt. Das Dilemma verschwindet, wenn man die im Sinne eines Selben (*idem*) verstandene Identität durch die im Sinne eines Selbst (*ipse*) verstandene Identität ersetzt; der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität. Die Ipseität entgeht dem Dilemma des Selben und des Anderen insofern, als ihre Identität auf einer Temporalstruktur beruht, die dem Modell einer dynamischen Identität entspricht, wie sie der poetischen Komposition eines narrativen Textes entspringt. Vom Selbst läßt sich demnach sagen, daß es durch die reflexive Anwendung der narrativen Konfigurationen refiguriert wird. Im Unterschied zur abstrakten Identität des Selben kann die für die Ipseität konstitutive narrative Identität auch die Veränderungen und Bewegtheit im Zusammenhang eines Lebens einbegreifen. Das Subjekt konstituiert sich in diesem Fall, wie Proust es sich wünschte, als Leser und Schreiber zugleich seines eigenen Lebens. Wie die literarische Analyse der Autobiographie bestätigt, wird die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refiguriert durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst erzählt. Diese Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichten. ... Die Ipseität ist somit diejenige eines Selbst, das seine Bildung den Werken der Kultur verdankt, die es auf sich selbst appliziert hat" (Ricoeur 1991:395f).

Für die Lösung des Problems der Bedrohung der Identität in der Zeit sind wir also auf die Narration, auch auf die transfigurierende Funktion von *fiction* (vgl. Ricoeur 1983:185), angewiesen. In diesem Zusammenhang führt Ricoeur die psychoanalytische Arbeit an der eigenen Lebensgeschichte als ein Beispiel an, an dem der Prozeß der narrativen Identität aufgezeigt werden kann. Die Psychoanalyse, sagt RICOEUR, stelle "ein besonders lehrreiches Laboratorium für eine spezifisch philosophische Untersuchung zum Begriff der narrativen Identität" dar; denn in der psychoanalytischen Arbeit läßt sich erkennen, "wie sich eine Lebensgeschichte durch eine Reihe von Rektifikationen konstituiert, die an früheren Erzählungen vorgenommen werden" (Ricoeur, 1991:397).

In *Soi-même comme un autre* führt Ricoeur die Gedanken der Refiguration der Identität durch Narration und *fiction* noch detaillierter und differenzierter aus. Ricoeur formuliert das Problem zwar entsprechend:

"Impliziert die Selbstheit des Selbst eine Form der Beständigkeit in der Zeit, die sich nicht auf die Bestimmung eines *Substrates* reduzieren läßt, selbst noch in der relationalen Bedeutung, die Kant der Substanzkategorie zuschreibt, kurzum, eine Form der Beständigkeit in der Zeit, die nicht bloß das Schema der Substanzkategorie darstellt?" (Ricoeur, 1990:143, Übers. J. Greisch¹)

Doch fragt Ricoeur nun spezifischer nach der *Möglichkeit* und dem *'Wie'* von Identität *in der Zeit*, nach der Identität in der *Differenz*, die Zeit als *Unterbrechung* bedeuten kann. Die Lösung, die Ricoeur entfaltet, beruht auf der Unterscheidung zweier Arten von zeitlicher Permanenz: die eine kann als Permanenz/Kontinuität eines *'Charakters'* gefaßt werden, die andere als die Kontinuität des *Wort-haltens*. *'Charakter'* ist verstanden als

"die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als das selbe zu reidentifizieren. Durch seine jetzt darzustellenden deskriptiven Züge, faßt er die numerische und die qualitative Identität, die ununterbrochene Kontinuität und die Beständigkeit in der Zeit, zusammen. Dadurch bezeichnet er in emblematischer Weise die Selbigkeit der Person." (Ricoeur, 1990:144, Übers. J.G.)

Bedeutender, weil der Bedrohung der Zeit das entscheidende Kontinuum entgegensetzend, ist die zweite Art der Kontinuität oder zeitlicher Permanenz: "C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée" (Ricoeur 1990:148), das Halten eines Versprechens, z.B. in einer Freundschaft. Diese ist nicht die Eigenschaft eines *'etwas'*, einer *Qualität*, wie dies für den *'Charakter'* behauptet werden muß, sondern sie gehört allein dem *'Wer'*, der Person. Diese Kontinuität des Versprechens bildet eine Permanenz inmitten und trotz Diskontinuität:

"Sein Versprechen halten ... scheint so eine Herausforderung an die Zeit, eine Ablehnung von Veränderung zu konstituieren: selbst wenn mein Begehren sich verändern würde, selbst wenn ich meine Meinung und mein Interesse ändern würde, 'Ich werde daran festhalten.'" (Ricoeur, 1990:149, Übers. H.S.)

Auch wenn somit auf die grundlegende Frage nach der Möglichkeit einer Kontinuität des Selbst, ohne auf die Kontinuität einer Qualität oder Substanz angewiesen zu sein, eine Antwort gegeben ist, stehen doch beide Arten der Kontinuität bislang eher unvermittelt nebeneinander. Dadurch, daß Ricoeur nun hier den Begriff des *Narrativ*, der *narrativen Identität*, ins Spiel bringt, kann er beide Arten von zeitlicher Kontinuität sowie beide Arten der Identität miteinander in dynamische Beziehung setzen. Mit dem Begriff der narrativen Identität ist die Lösung umschrieben, die Ricoeur auf seine Frage letztendlich geben kann. Denn: "die narrative Operation (hat) einen äußerst originellen Begriff der dynamischen Identität entwickelt, der gerade jene Kategorien miteinander versöhnt, die Locke für gegensätzlich hielt: Identität und Verschiedenheit." (Ricoeur, 1990:170, Übers. J.G.)

Dabei "oszilliert" narrative Identität zwischen zwei Grenzen, "... einer unteren Grenze, an der die Beständigkeit in der Zeit die Vermischung des *idem* und des *ipse* ausdrückt; und einer oberen Grenze, an der das *ipse* die Frage seiner Identität aufwirft, ohne die Hilfe des *idem* und ohne dessen Stütze." (Ricoeur, 1990:150, Übers. J.G.)

Für die untere Ebene ist diese Dynamik einfacher zu beschreiben. Denn für die Identität des *Charakters* heißt dies: Integration und Transformation der die Kontinuität infrage stellenden oder bedrohenden Ereignisse und Zufälle in die Handlung einer Erzählung, einer Lebensgeschichte.

"Die Person, die als Figur einer Erzählung verstanden wird, ist keine von ihren 'Erfahrungen' verschiedene Sache. Ganz im Gegenteil: sie hat Teil an dem Gesetz (*régime*) der dynamischen Identität, die als Eigentümlichkeit der erzählten Geschichte gilt. Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem die Identität der erzählten Geschichte durch die Figur konstruiert wird. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur herstellt." (Ricoeur, 1990:175, Übers. H.S.)

Welche Rolle nun spielt die Erzählung, wie ist vom Narrativ Transformation zu erwarten? Ricoeur beschreibt diesen Prozeß so:

"Diese *Vermittlungsfunktion*, die die narrative Identität der Erzählgestalt zwischen den Polen der Selbigkeit und der Selbstheit ausübt, wird wesentlich bezeugt durch die *imaginativen Variationen*, denen die Erzählung diese Identität unterwirft. In Wirklichkeit duldet die Erzählung nicht bloß diese Variationen, sondern sie erzeugt sie und sucht sie auf. In diesem Sinne erweist sich die Literatur als ein weiträumiges Laboratorium für Gedankenexperimente, in dem die Variationsmöglichkeiten der narrativen Identität auf den Prüfstand der Erzählung gesetzt werden. Der Gewinn dieser Gedankenexperimente besteht darin, daß sie die Differenz zwischen den beiden Bedeutungen der Beständigkeit offenbar machen, dadurch, daß sie das beiderseitige Verhältnis variieren." (Ricoeur, 1990:176, Übers. J.G.)

Je mehr die Kontinuität des *idem* fraglich wird, je mehr der Druck der Ereignisse Personen 'ohne Eigenschaften' produziert und Identitätsverlust (im Sinne von Verlust der *mêmeté*) droht, steht auch die Lösung, die narrative Identität anbietet, vor schwierigeren Problemen: "Mais qu'est-ce que l'ipséité, quand elle a perdu le support de la *mêmeté*?"

Für die Beantwortung dieser schwierigeren Frage sind wir umso mehr auf die Narration, auf die transfigurierende Funktion von *Fiktion* angewiesen. Ricoeur (1990:191ff) führt dies bei seinen Gedanken zur Refiguration der Autobiographie durch Narration und Fiktion aus. An den Grenzfragen der Autobiographie kann dieser 'Härtetest' für die Möglichkeit der dynamischen, narrativen *ipse*-Identität durchgeführt werden. Dabei kommen die spezifischen Strukturen von Narration und *emplotment*: die Handlung, der Erzählanfang, der Schluß, in ihrer Bedeutung für narrative Identität zum tragen. Besonders die Auseinandersetzung mit möglichen Einwänden, die auf signifikante Unterschiede zwischen Autobiographie und Narrativ hinweisen könnten - daß es immer eine Vielzahl von Erzählfäden in einem Leben gibt, daß unsere Lebensgeschichte immer auch mit anderen Lebensgeschichten "verstrickt" (vgl. Schapp, 1953) ist, besonders jedoch, daß wir ja selbst nie unser Leben zuende erzählen können, den Erzählschluß nicht wissen können - führt Ricoeur zu pointierten Ausführungen über Narration und Autobiographie:

"Was aber den Begriff der narrativen Einheit des Lebens anbelangt, so muß man auch in ihm ein unbeständiges Gemisch von Fabulierung und lebendiger Erfahrung sehen. Gerade wegen des flüchtigen Charakters des wirklichen Lebens bedürfen wir der Hilfe der Fiktion, um letzteres rückblickend und nachträglich zu organisieren, sei es auch um den Preis, daß man jede Figur der Fabelbildung, die der Fiktion oder der Geschichte entlehnt wurde, für revisionsbedürftig und für provisorisch hält. So stabilisieren wir mit Hilfe der narrativen Anfänge, mit denen uns das Lesen vertraut gemacht hat, sozusagen durch übertriebene Verdeutlichung, die realen Anfänge, die die Initiativen - im starken Sinn des Wortes - die wir ergreifen, darstellen. Und wir haben gleichfalls eine Erfahrung, sei sie auch noch so unvollkommen, von dem, was es bedeutet, einen Handlungsverlauf oder einen Lebensabschnitt zu beenden. Die Literatur hilft uns gleichsam, die Umrisse dieser vorläufigen Enden zu festigen. Was aber den Tod anbelangt, haben die Erzählungen darüber, die die Literatur bietet, nicht das Vermögen, den Stachel der Angst

angesichts des unbekanntes Nichts seine Spitze zu brechen, indem sie ihm auf imaginäre Art und Weise den Umriß dieses oder jenes Todes verleihen, der auf die eine oder andere Weise exemplarisch ist? Auf diese Weise kann die Fiktion zum Sterbenlernen beitragen. ... Aus diesem Grunde ist es keine Absurdität, von der narrativen Einheit eines Lebens zu sprechen, im Zeichen der Erzählungen, die lehren, wie Rückblick und Ausblick narrativ miteinander artikuliert werden können. Das Ergebnis dieser Diskussion ist, daß die literarischen Erzählungen und die Lebensgeschichten, nicht nur sich nicht ausschließen, sondern sich ergänzen, trotz oder aufgrund ihres Kontrastes. Diese Dialektik erinnert uns daran, daß die Erzählung zum Leben gehört, ehe sie sich vom Leben ins Exil der Schrift begibt: sie kehrt ins Leben zurück, gemäß den vielfältigen Wegen der Aneignung und um den Preis der unaufhebbaren Spannungen, von denen wir gerade gesprochen haben." (Ricoeur, 1990:192f, Übers. J.G.)

Meine Darstellung der Gedanken Ricoeurs war von der Frage nach der Möglichkeit von Zeit, von *zeitlicher* Kontinuität für die Identität einer Person ausgegangen. Stand dabei zu Beginn noch die Bedrohung der Identität durch zeitliche Unterbrechung, durch Zeitdifferenz im Vordergrund, so hat durch Ricoeurs Gedankengang die Sache eine Umkehrung erfahren: im Begriff der narrativen Identität tritt immer deutlicher der *Gewinn der Zeitlichkeit* der Identität hervor. Ricoeurs Entfaltung des Begriffs der narrativen Identität ist ja von ihm selbst gedacht als Ausweg aus der Aporie der Moderne, die Identität entweder als Identität des *cogito* in der Tradition der 'Philosophien des Subjekts' beschreiben und darum den *Dialog-Charakter*, die *Zeitlichkeit*, die *Handlungs-Subjektivität* und die *Verantwortung* der Person allenfalls als etwas der Identität Unwesentliches, Nachgeordnetes, Sekundäres denken kann, oder die Einheit des Subjekts, Nietzsche folgend, als illusionär infrage gestellt hat. Mit dem Begriff der narrativen Identität zeichnet Ricoeur im Rahmen seiner 'Hermeneutik des Selbst' einen verheißungsvollen Ausweg aus den Aporien der cartesianischen Tradition einerseits sowie der vernichtenden Kritik andererseits. Diesen Gewinn der Zeitlichkeit möchte ich abschließend in drei Punkten zusammenfassen:

1. Die wesentlich *ethische* Qualität der *ipse*-Identität kann konsequent aus ihrem Sprach-Charakter, des 'Sein-Versprechen- Haltens', gefolgert werden:

"Selbst-Ständigkeit (*maintien de soi*) ist für die Person eine Weise des Benehmens, derart, daß man sich auf sie *verlassen* kann. Weil man sich auf mich verläßt, bin ich jemandem *Rechenschaft schuldig* über meine Handlungen. Der Begriff des Verantwortung vereinigt beide Bedeutungen in sich: sich auf jemanden verlassen..., Rechenschaft Schulden für... . Er vereinigt sie dadurch, daß er die Idee der *Antwort* auf die Frage: 'Wo bist du?' hinzufügt, eine Frage, die der Andere, der mich fordert, stellt. Diese Antwort lautet: 'Hier bin ich!', eine Antwort, die die Selbst-Ständigkeit aussagt." (Ricoeur, 1990:195, Übers. J.G.)

Mit dieser Verlässlichkeit der Verantwortlichkeit eines Selbst kommt Zeit noch einmal in einer anderen Perspektive ins Blickfeld: der Perspektive in die Zukunft, der Perspektive des Versprechens einer Kontinuität.

Zugleich ist damit eine für Ricoeurs Identitätsbegriff zentrale Seite angeschnitten, die ich hier nur streifen kann: der ethisch-dialogische Charakter der Ipseität:

Identität als Ipseität ist wesentlich auf *anderes* angewiesen: denn - im Gegensatz zum Außenverhältnis des *Ich*, das anderes im unwesentlichen Vergleich entweder als 'gleiches' oder 'von sich selbst verschiedenes' wahrnimmt - ist das *Selbst* auf den/das Andere (Anderes-als-das-Selbst) konstitutiv bezogen: Ipseität kann nicht ohne *anderes* gedacht werden (Ricoeur, 1990:13).

2. Zeitlichkeit kommt narrativer Identität auch dadurch zu, daß sich diese Identität auf einen *Text* bezieht. Wenn mit Ricoeurs Worten von 1981 gesagt werden kann, daß es "der Text mit seiner universalen Macht zu enthüllen (ist), der dem Ich ein *Selbst* gibt." (Ricoeur, 1981:192f, Übers. H.S.), so wird Identität als Ergebnis eines hermeneutischen Prozesses gefaßt. Der Bezug auf einen Text jedoch ist der Bezug auf etwas Geschichte gewordenes, auch wenn seine zeitliche Distanz nicht Jahre oder Jahrhunderte mißt. Hier kommt Zeitlichkeit gewissermaßen nach rückwärts ins Spiel: Texte sind Manifestationen, sind erzählt, sind geschrieben, sind fixiert. Wenn auch in meiner Identitätsbildung und -findung der Schatz von Erzählungen - zumal in moderner pluralistischer Gesellschaft - eher als immense Vielfalt der Variationen im "Labor für Gedankenexperimente" zur Geltung kommt, ist es dennoch präzise die *diachronische* Orientierung, die mir Stabilität, die Kontinuität, die Identität verleiht.

3. Zeit kommt für die narrative Identität, auch und gerade als Ipseität ins Spiel: narrative Identität ist *vorläufig*, "un mixte instable entre fabulation et expérience vive". Sie ist jeweils neu in neuen Appropriationsprozessen neuer imaginativer Variationen im "Labor für Gedankenexperimente" dem Narrations-Test unterworfen. Es gehört zu dieser Vorläufigkeit, daß Identität Versuchscharakter hat, ja daß sie fehlbar ist. Im Sinne dieser Vorläufigkeit muß das Bild erweitert, der Singular in einen Plural verwandelt werden: wir haben niemals nur eine Identität, es ist immer eine Mehrzahl von Identitäten möglich. Dieses plurale Selbst ist treffend mit der Metapher vom Gewebe, das aus vielen verschiedenen Fäden besteht, formuliert. Dies hat seinen Grund in der eben angesprochenen Offenheit von Interpretationen und Interpretationsversuchen des eigenen Lebens und der Welt. Dies hat aber auch darin seinen Grund, daß die Lebensgeschichte eines Menschen vieldimensional ist und Autobiographie unerschöpflich.

4. Und letztlich ist (narrative) Identität vorläufig in dem Sinne, daß wir den Schluß zwar prospektiv entwerfen, immer wieder neu und anders, aber niemals werden nach-erzählen können. In der narrativen Identität kommt Zeit auch als Offenheit für die Zukunft in den Blick. In Ricoeurs Unterscheidung von Kontinuität eines Charakters und Kontinuität des Versprechens, so möchte ich es zuspitzen, kommen zwei Pole von Zukunftserwartung zum Ausdruck: die ununterbrochene Permanenz einer Entwicklung, die Kontinuität und Wandel integrierend in eine absehbare, erwartbare Perspektive bringt, einerseits, und andererseits diejenige Permanenz, die Ricoeur *maintien de soi* oder Kontinuität von *ipséité* nennt und die im Halten eines Versprechens besteht und darin, daß andere auf mich zählen. Letztere ist auch und gerade in der zeitlichen Unterbrechung und Diskontinuität in der Lage, das Neue, die neue, nicht kalkulierbare Möglichkeit, in einen Zusammenhang, den narrativen Zusammenhang einer Handlung (*emplotment*) und damit in eine Kontinuität des Subjekts zu stellen.

Für narrative Theologie bildet Ricoeurs hermeneutisch- philosophische Perspektive von Identität eine Vertiefung: Was für die Metapher als Sprachfigur gilt: daß sie keine additive, ersetzbare Übersetzung in eine andere Sprachfigur ist, die genausogut wegfallen könnte (Jüngel/Ricoeur 1974; Ricoeur 1975a), gilt ebenso von der Erzählung. Identität, wie sie von Ricoeur beschrieben wird, ist auf Erzählung angewiesen. Ohne Erzählung verliert sich die Identität in der Zeit. Für Identität als narrative Identität ist Erzählung ein wesentliches Element und ebenso kann die Zeitlichkeit der Identität angemessener gefaßt werden. Identität müßte andernfalls von vornherein auf die (aporetische) Annahme eines den Veränderungen der Zeit enthobenen Kerns der Person gestützt werden. Insofern also unterstreicht die Analyse Ricoeurs die Notwendigkeit und Unabdingbarkeit der Erzählung auch für die religiöse Identität. Damit formuliert Ricoeur in philosophischer Begrifflichkeit, was theologischer Reflexion nicht unbekannt sein dürfte, aber im Blick auf den Identitätsbegriff kräftig unterstrichen werden sollte: die Konstitution der religiösen Identität und der Identität des Glaubens geschieht im Medium der Sprache, im Medium der narrativen Sprache, die in aller Unterbrechung und Diskontinuität des Lebens und des Lebenswegs die Kontinuität eines Selbst konstituiert.

3 Folgerungen: Plädoyer für eine narrative Wende in religionspädagogischer Rede von Identität und Bildung

Der Entwurf der narrativen Theologie, der sich mit Ricoeurs hermeneutisch-philosophischer Perspektive von narrativer Identität vertiefen ließ, soll im folgenden in seiner Konsequenz für die Religionspädagogik ausformuliert werden. Dies bedeutet vor allem eine Auseinandersetzung um den Identitäts- und den Bildungsbegriff der Religionspädagogik. Diese Auseinandersetzung kann noch einmal fokussiert werden: einer ihrer wichtigsten Brennpunkte liegt in der kritischen Bewertung der Perspektive der kognitiven und psychosozialen Entwicklung und der mit dieser in den religionspädagogischen Identitäts- und Bildungsbegriff übernommenen Einseitigkeiten. Mit Ricoeurs Begriff der narrativen Identität läßt sich der Entwurf für eine narrative Wende präzise fassen. Denn die Frage, die Ricoeur aufgegriffen hat, die Frage nach der *Zeit*, nach der *Zeitlichkeit* der Identität, erlaubt, einen der kritischen Punkte des religionspädagogischen Identitäts- und Bildungsbegriffs zu benennen.

Religionspädagogik und Entwicklungspsychologie (und andere religionspädagogische Nachbardisziplinen) lassen sich darin vergleichen, daß sie mit dem Zeichnen einer Lebenslinie, einer *Identitäts-Linie* befaßt sind. Die Grundfragen, die sich zum Thema Identität stellen, können darum folgendermaßen formuliert werden: Worin besteht diese Identitäts-Linie? Was zeichnet sie *nach*? Was zeichnet sie *vor*? Und: *Wer* zeichnet diese Linie? Es handelt sich somit um die Zuspitzung der Frage, *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* (Sparn, 1990).

Wenn es zutrifft, daß mit dem Begriff der Identität, der in der Religionspädagogik Konjunktur hat (vgl. kritisch Schweitzer, 1985; Luther 1992, 150-182) - wenn man nicht gar von inflationärem Gebrauch des Wortes 'Identität' sprechen muß -,

Entwürfe weitgehend unkritisch übernommen werden, die Bildung und Ich-Identität als (fortschreitende) Entwicklung von Individuation, von Autonomie und Selbstbestimmung verstehen wollen, dann wird man dazu neigen, Zurückhaltung und Beschränkung im Gebrauch des Identitätsbegriffs zu empfehlen (vgl. Schweitzer 1985; 1986). Doch bringt Ricoeurs Begriff der narrativen Identität eine philosophisch-hermeneutische Perspektive des Identitätsbegriffs in die Diskussion, die mit den Prägungen des sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffs ins Gespräch gebracht werden kann und muß. Insbesondere gilt das Interesse der Frage nach der *Zeitlichkeit* der Identität und der damit verbundenen Unterscheidung zwischen *idem*-Identität und *ipse*-Identität. Der Kritik Schweitzers (1985), daß zwar in einem an der Rationalisierung der Lebenswelt (Mead; Habermas) orientierten Identitätsbegriff mit diskursiver Willensbildung und kommunikativer Ich-Identität durchaus für die Pädagogik bedeutsame Zielperspektiven vorgezeichnet sind, daß jedoch der Bezug zur Geschichte und zur Lebenswelt und nicht zuletzt "Bindung, Zugehörigkeit und Verantwortung" problematisch werden, ist zuzustimmen; doch steht, denke ich, eine Revision des Identitätsbegriffs *selbst* an, um eben jene Dimensionen: Geschichte, Lebenswelt, Zugehörigkeit etc. als *Dimensionen des Identitätsbegriffs* zu fassen. Und hier hat Ricoeur einen Denkweg vorgezeichnet.

Im Gespräch der (Religions)pädagogik mit den Sozialwissenschaften wird besonders deutlich, wie Ricoeurs Problematisierung der *Kontinuität* und der *Zeitlichkeit* der Identität selbstverständlich Genommenes infrage stellt. Denn dies impliziert die Problematisierung eines Entwicklungsbegriffs, der Identitätsfindung und Bildung ausschließlich der Kontinuität eines inneren Kerns der Person zuschreibt, sei es als 'kognitiver Apparat', der sich zu fortschreitender Autonomie und Reflexivität entwickelt, oder sei es als 'psychischer Apparat', der sich von Krise zu Krise in "innerer Einheitlichkeit und Kontinuität" (Erikson 1966) weiterentwickelt und reift. Wenn auch diese, mit Ricoeur als *idem*-Identität zu bezeichnende, Kontinuität eines inneren Kerns der Person nicht vernachlässigt oder ignoriert werden darf, so wäre dennoch ihre Ausschließlichkeit problematisch. Denn an diese Ausschließlichkeit heften sich metaphysische Überhöhungen: In der impliziten oder expliziten Behauptung der Exklusivität des Kognitiven oder des Psychischen, besonders im Übergang vom deskriptiven *Nach*-Zeichnen zum präskriptiven *Vor*-Zeichnen, findet jene metaphysische Überhöhung ihren Niederschlag, die eine auf die empirische Analyse *eines* Aspekts der Person: der Kontinuität eines kognitiven oder psychischen 'Apparats', zum alleinigen Träger der Identität macht und ihm die ganze Last der Wahrung der Identität aufbürdet. Sind hier nicht in entwicklungspsychologischem Optimismus ungedeckte Schecks ausgestellt worden?

Der Identitätsbegriff der kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien von Kohlberg (vgl. Kohlberg et al. 1984; Oser/Althof 1992), Fowler (1981; 1984, 1987) und Oser (Oser/Gmünder 1984; Oser 1988; Oser/Bucher 1992) zeichnet nicht nur eine *Linie*, sondern darüber hinaus eine *unaufhörlich höherstrebende* Linie zu einem Endpunkt. Daran ist verschiedentlich Kritik geübt worden (z.B. Döbert 1988; Moran 1987; 1991). Luther (1992c) verweist mit seiner Kritik am Identitätsbegriff präzise auf den Punkt, wo die Erreichbarkeit und Abschließbarkeit der Identitätsfindung prätendiert wird. Als eine weitere solche kritische Stimme möchte ich

Moseley² zu Wort kommen lassen. Von Kierkegaard inspiriert hat er seine Kritik an Fowlers Theorie skizziert. Er wendet sich gegen die Annahme einer kontinuierlichen Entwicklung von *meaning-making* zu einem normativen Endpunkt und damit gegen jene metaphysische Überhöhung von *development*. Dabei macht Moseley präzise auf jenes Problem aufmerksam, das auch Ricoeur thematisiert hat: Diskontinuität, Widerspruch und Paradox:

"(W)e need to focus on the dialectic of constancy and change. Faith development relies heavily on the constant patterns of linguistic behavior and, in true Piagetian structuralist fashion, assumes that its interactionist epistemology adequately accounts for the role played by the environment or socialization. I suspect that the concept of convictional knowing is an attempt to attend to the nonlinguistically ordered and nonsequential dimensions of faith such as the imagination, the changing world, and meaninglessness, all of which may present discontinuities that negate the orderly and unambiguous sequence of stages." (Moseley 1991, 67)

In Anwendung einer Art 'hermeneutic of suspicion', entlarvt Moseley (1991, 71) kognitiv-strukturelle Perspektive als illusionäre Verschleierung von Widerspruch und Diskontinuität. Dies ist mehr als Kritik an der ununterbrochenen Entwicklungslinie. Moseley formuliert in Worten, die an Ricoeur erinnern, unsere Problemstellung und Frage nach der Möglichkeit der Identität angesichts der Unterbrechungen und Diskontinuitäten des Lebens. Und er spitzt seine Kritik auf die Glaubensentwicklungstheorie zu. Als Horizont einer Entwicklungsperspektive formuliert Moseley:

"It seems to me that the thrust of a developmental interpretation of faith is not to demonstrate its verb-like character or identify a specific endpoint in human development, but to show how faith functions in the dialectic of the temporal and the eternal. This requires a different theological anthropology, indeed, a fresh metaphor of the self - one that incorporates the paradoxes of existence. A dialectical-paradoxical hermeneutic of faith development interprets the history of the human subject not only as the history of progressive transformation but also as the history of suffering and negation." (Moseley 1991, 68f)

Um im Bild der Linie zu bleiben und Ricoeur hier wieder ins Gespräch zu bringen: Ricoeurs Hinweis auf den "Umweg" deutet ein Modell an, das aus der Aporie herausführen könnte. Durch Ricoeurs Werk zieht sich die Rede vom "Umweg" (*detour*) wie ein roter Faden (Streib, 1991a): als erkenntnistheoretische Grundannahme, als Hermeneutik von Symbol, Metapher und nicht zuletzt der Erzählung. Es gibt keine Unmittelbarkeit, keine unmittelbare Intuition, wir sind auf die Umwege verwiesen:

"In contrast to the tradition of the *cogito* and to the pretension of the subject to know itself by immediate intuition, it must be said that we understand ourselves only by the long detour of the signs of humanity deposited in cultural works. What would we know of love and hate, of moral feelings and, in general, of all that we call the *self*, if they had not been brought to language and articulated by literature?" (Ricoeur, 1981, 143).

Eng verbunden mit dieser bildkräftigen Rede vom Umweg ist Ricoeurs Begriff der 'Dezentrierung'. Der Kontrast zwischen 'Identität' in *kognitiv-struktureller* und

'Identität' in *hermeneutischer* Perspektive kann am Begriff der 'Dezentrierung' konkretisiert werden. Bei Piaget und in der ihm folgenden Theorietradition beschreibt 'Dezentrierung' den fortschreitenden Prozeß der Überwindung des Egozentrismus, der Befangenheit im eigenen Standpunkt. 'Dezentrierung' beschreibt die sich zu stets höherer Komplexität entwickelnde kognitive Kompetenz, die Wahrnehmung der Personen und Dinge der äußeren Welt vom eigenen Standpunkt unterschieden zu konstruieren. Bei Piaget bedeutet 'dezentrieren' dasselbe wie 'relativieren' (vgl. Kesselring 1988:104). Oser beschreibt 'Dezentrierung' entsprechend als 'Externalisierung': "Die Person hält die Dinge bildlich gesprochen vor sich hin und setzt sie zueinander in Beziehung" (Oser/Gmünder 1984:86). Oser beschreibt das Kernstück seiner Theorie, die Stufen religiöser Entwicklung, ausdrücklich "unter dem Gesichtspunkt der Dezentrierung". Für Ricoeur bedeutet 'Dezentrierung' gewissermaßen das Gegenteil: das Subjekt *wird von sich selbst* dezentriert, indem es zu einem 'Text' hingezogen wird. Dies ist präzise der 'Umweg', den nach Ricoeur das Ich nehmen muß. Für Ricoeur ist demnach Identität als 'Assimilation *an*' und als 'Dezentrierung *vom* Ich' zu fassen. Das Subjekt ist nicht sein eigener Sinn-Grund, das Subjekt ist nicht "the home of meaning" (van den Hengel 1983); und unmittelbares Selbst-Verstehen ist illusionär. Darum ist das Subjekt zu seiner Identitätsfindung auf die 'Umleitung', auf den 'Umweg' über die Texte unserer Kultur verwiesen (Vgl. Ricoeur 1983:19; Streib 1991a:99). Die 'Aneignung' (*appropriation*) eines Textes impliziert 'Loslassen' ("*letting-go*") und 'Verzicht' ("*divestiture*"): "It is in allowing itself to be carried off toward the reference of the text that the ego divests itself of itself." (Ricoeur 1981:191; vgl. Streib 1991a:115). Das Selbst-Verstehen und die religiöse Identität einer Person beschreibt eine Entwicklung, die sich der fortgesetzten Interpretation der sie umgebenden Texte verdankt. Zu diesen Texten gehören die Symbole und Geschichten unserer Kultur ebenso, wie die Begegnung mit anderen Menschen sowie die Interaktion mit dem Text unserer eigenen Lebensgeschichte.

Ricoeurs nun vorliegende weitere Präzisierung des Begriffs der narrativen Identität mithilfe der Unterscheidung von *idem* und *ipse* erlaubt eine konsistentere und deutlichere Entfaltung und Präzisierung auch einer alternativen Sicht der Identität und ihrer 'Entwicklung'. Denn unter diesem Begriff der Identität, die als *Ipseität* verstanden wird, können eben diese Fäden der Theorieentwicklung verknüpft werden, die in so unterschiedlichen Beiträgen wie den von Moran und Moseley, von Gilligan (1982; Brown/Gilligan 1991), Freeman (1984; 1985; 1991), Day (1991a; 1991b) und anderen Vertretern einer narrativen Wende zum Ausdruck kommen.

Dieser in Anlehnung an Ricoeur entfaltete Identitätsbegriff: der Begriff der narrativen Identität, könnte, so mein Vorschlag, auch für den *religionspädagogischen* Bildungsbegriff leitend sein. Analog zur narrativen Identität könnte man von *narrativer Bildung* sprechen. Die Konturen eines solchen Bildungsverständnisses will ich in einigen Punkten entfalten:

1. Wenn wir davon ausgehen, daß die Begegnung mit Symbolen und Erzählungen konstitutive Bedeutung für die (religiöse) Identität hat, muß dies darum als prominente Aufgabe religionspädagogischer Praxis gelten (vgl. z.B. Ebert 1988). Lott beschreibt unter dem Stichwort der "Dialektik von Exegese und Hermeneu-

tik", ohne auf Ricoeur Bezug zu nehmen, diese interpretierende Begegnung mit dem Narrativ und schlägt dies für die Religionspädagogik vor:

"Wir erzählen unsere Lebensgeschichte und interpretieren sie zugleich. Auf diesem Weg vollzieht sich die Art von Ich und Selbst in der Erzählung und in der Interpretation der Erzählung: Identität wird hergestellt *aus Kontinuität* und *als Integration*, Kontinuität am Ablauf des Geschehenen (Chronologie und Folgerichtigkeit der Erzählung), Integration der Einordnung des Unterschiedlichen und Widerstreitenden (Einheit der Erzählung). Auch biblische Texte erzählen Geschichten. Geschichten von Lebensläufen, Identitätssuche, Rollenkonflikt, Entwicklungen, die der Leser in Analogie zu seiner eigenen Lebensgeschichte verstehen und erklären kann. Solche Texte helfen uns, zu verbalisieren, Symbole zu bilden, aus 'innerem' Sprechen in das 'äußere' Sprechen zu übersetzen, Geschichten zu erzählen und Identitäten zu finden, indem sie uns das Verbalisieren, das Symbole-Bilden, das Übersetzen, das Geschichten-Erzählen, das Identitäten-Suchen vorführen." (Lott 1991:224)

Eine wichtige Dimension der Identitätsfindung in jenem dezentrierenden, hermeneutischen Prozeß der Begegnung mit Texten ist deshalb auch die Begegnung mit dem Text der eigenen Lebensgeschichte. Implizit und explizit sollte religiöse Bildung und Erziehung dies in ihrer Praxis verwirklichen (vgl. Ebert 1988; Streib 1991b). Dabei wird sich die Erkenntnis Bahn brechen, daß die Lebensgeschichte *vieldimensional* und *unerschöpflich* ist und offen für die Zukunft.

2. Unter dem Paradigma der narrativen Hermeneutik gibt es nicht *eine* Identität für einen Menschen, sondern immer eine Mehrzahl von Identitäten. Dieses plurale Selbst ist von Ricoeur und anderen treffend mit der Metapher vom Gewebe, das aus vielen verschiedenen Fäden besteht, formuliert. Meijer faßt dies so zusammen:

"The interpretation of one's life is at least as fallible and tentative as the interpretation of the history and lives of others are. A definite, complete, universally valid autobiography is impossible and therefore we must settle for incompleteness and openness. We must 'think of any human life as the always incomplete, yet sometimes heroic, reweaving of such a web' (Rorty 1989:43). Our self-image, our identity, is thoroughly historical. It changes. We change it. It is not one story only. It is not unambiguous, but plural. ... The tentativeness and fallibility of our interpretations demands tolerance of ambiguity of us, demands the courage to live with uncertainty and instability, with openness and plurality. Reflective, critical persons are capable of living with an open set of personal identities, with a plural self." (Meijer 1992:5;9)

Die Identität als narrative Identität bildet sich in einer Um-Welt, die aus einer Pluralität von Texten besteht. So muß diese interpretative Identitätsfindung geschehen in der Offenheit gegenüber verschiedenen Interpretationen und Interpretationsversuchen des eigenen Lebens und der Welt. Es sollte darum Ziel religionspädagogischer Bildung sein, die spielerisch-kreative Fähigkeit, sich zwischen verschiedenen Interpretationen hin- und her zu bewegen, zu fördern.

3. Narrative Identität wird immer vorläufig und fragmentarisch bleiben. Sie rechnet mit der "Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen" und versteht Identität nicht als "Zustand", sondern als "Bewegung" und "Vision" (Luther 1992:150f):

"*Problematisch* erscheint der Identitätsgedanke in dem Moment, in dem er nicht mehr kritisch-regulativ gebraucht wird, sondern zum *normativen* Leitbild *erreich-*

barer (oder herzustellender) Identität wird und sich mit dem Begriff der Ich-Identität Vorstellungen von Ganzheit, Vollständigkeit sowie von Kontinuität und Dauerhaftigkeit verbinden. Der Begriff der Identität evoziert dann die Vorstellung eines abschließbaren Bildungsprozesses und kann gerade zwanghaft wirken, insofern alles, was einer präferierten oder erwarteten Identität widerspricht, abgespalten und verdrängt werden muß. Problematisch, weil ideologisch, wird das Identitätskonzept, wenn es ... auf Ganzheit, Abgeschlossenheit, innere Harmonie und Konsistenz setzt." (Luther 1992:155f)

Auch Luther läßt sich in seinem Identitätsbegriff von Kierkegaard inspirieren:

"Von Kierkegaard wäre zu lernen, daß von Identität und Bildung nur dann nicht-ideologisch geredet wird, wenn die Negativität des Daseins und Erfahrungen der Trennung und Zerrissenheit nicht ausgespart und verdrängt werden. Gegen ein Identitätskonzept, das Identität als herstellbare und erreichbare versteht und das für Identität Kriterien wie Einheitlichkeit, Ganzheit und dauerhafte Kontinuität konstitutiv macht, wären darum vielmehr die Momente des Nicht-Ganz-Seins, des Unvollständig-Bleibens, des Abgebrochenen - kurz: Momente des Fragments zur Geltung zu bringen." (Luther 1992:159)

Fragment bedeutet, daß jedes Stadium der Ich-Entwicklung "immer auch einen Bruch" und "Verlust" darstellt, daß "wir immer auch Ruinen der Zukunft" sind, "Baustellen, von denen wir nicht wissen, ob und wie an ihnen weitergebaut wird" und daß "in jeder Begegnung mit anderen ... unsere Identität neu herausgefordert" wird (Luther 1992:170). Mit diesen Worten ist das Fragmentarische auch und gerade der narrativen Identität treffend beschrieben; denn eine Identität, die sich der Interaktion mit Narrativen verdankt und auf diese angewiesen ist, kommt aus dem experimentellen Stadium des Laboratoriums für Gedankenexperimente niemals heraus, in dem jede Begegnung mit einer neuen Geschichte eine neue Herausforderung darstellt und neue Kreativität frei- setzt.

4. Eine entwicklungspsychologisch begründete Erwartungshaltung ist darum nicht die einzige Perspektive, die wir haben; neue Schritte in der Identitätsfindung und ihrer Fortentwicklung ist auch von der Begegnung mit neuen 'Texten', neuen 'Inhalten', neuen Situationen zu erwarten. Die Zielbestimmung: '(kognitiv- strukturelle) Entwicklung als Ziel der (religiösen) Erziehung' (Gmünder; Oser) kann eine Religionspädagogik nicht vorschreiben, die die *Zeitlichkeit* und *Narrativität* der Identität ernstnimmt, d.h. sofern sie den offenen, prozeßhaften Charakter und den dezentrierenden (sensu Ricoeur) und interpretativen Charakter der Identitätsfindung und -entwicklung ernstnimmt. Jedoch wird sie auf entwicklungshemmende Faktoren aufmerksam machen, diese analysieren und zu bearbeiten vorschlagen, weil und insoweit *auch* kognitiv-strukturelle Kompetenzen die Identitätsfindung mitbeeinflussen.

5. Die Erwartung, daß durch Erziehung individuelle Identität als Einfügung in kollektive Identität produziert wird, daß kollektive Identität prägend in die Individuen ein- und fortgeschrieben wird, mißachtet den interpretativen Charakter der Identitätsfindung. Meijer (1992) bezieht sich in ihrem Zweifel, ob wir Identität als Erziehungsziel aufstellen können und dürfen, auf einen Identitätsbegriff, der, in pädagogische Zusammenhänge gestellt, meist ausschließlich "an ethnic, cultural or religious identity - in short: a collective

identity" (Meijer 1992:5) bezeichnet. Die zu Erziehenden werden dann primär als zukünftige Erwachsene angesprochen, die, so das Erziehungsziel, eine bestimmte Identität haben sollen. Das Erziehungsziel der Einfügung in eine kollektive Identität kann nicht mehr aufrechterhalten werden. Denn: If we want to embrace pluralism instead of apartheid, then we must further interaction instead of limiting it to the in-group only. The heart of pluralism is interaction between people with different socializations, different opinions and different interests The possibility of this interaction-in-diversity is given with reflexivity (Meijer 1992:6)

Mit der veränderten philosophischen Grundlegung des Identitätsbegriffs und dem Verständnis von Identitätsbildung als hermeneutischem Prozeß legt sich darum als Zielbestimmung der Erziehung nahe, Menschen zu bilden, die Toleranz und Offenheit leben können, die den anderen Menschen und ihre 'Welt' nicht zu einem Objekt reduzieren, das man mit Effektivität zu be-greifen sucht; dies widerspricht einem Grundanliegen Ricoeurs (Lowe 1985:14). Dem dialogischen, interpretativen Charakter der Identitätsfindung eignet also nicht nur zwischenmenschliche, sondern multikulturelle und multireligiöse Begegnung: die 'fremde' Geschichte und die 'fremde' Zeit sind nicht nur folkloristisch-touristische Ornamente (der Kolonialisatoren), sondern sind in ihrer Differenz, eben als Fremdes wesentlich für die Bildung (Zilleßen 1991).

4 Rückfragen: Hat die Zeit die Erzählung längst überholt?

Dem soweit gezeichneten Spiel der Begegnung mit Erzählung, das für die narrative Identität konstitutiv ist, stellen sich Einwände und Hindernisse in den Weg, die ich in gebotener Kürze und ohne Anspruch auf Vollständigkeit nennen möchte.

1. Daß wir religiöse Identität nicht aus uns selbst heraus entwerfen und schaffen, mag zwar für Menschen, die in einer traditionellen Religion beheimatet sind, plausibel oder gar selbstverständlich sein. Für die moderne religiöse Situation, besonders für die krisenhaften Veränderungen der religiösen Landschaft der westlichen Gesellschaften im den letzten Jahrzehnten, sind hier Fragezeichen angebracht: Wer die eigene Konversion und Religionswahl nach dem Muster einer Kaufentscheidung im religiösen Supermarkt versteht (Berger 1967), ist eher von einem 'In-die-eigene-Tiefe-Hineinhören' bestimmt als vom Hören und Sich-angehen-Lassen von der 'Tiefe' einer Tradition. Solche Konversion und Religionswahl scheint sich auf eine in der eigenen Tiefe vorausgesetzte, wohl eher erahnte, gefühlte und im 'Zufriedenheitstest' mit der Kaufentscheidung je zum Ausdruck kommende 'religiöse Identität' zu gründen, die ebensogut - und in den entsprechenden Szenen ist der Begriff inflationär - 'spirituelle Identität' heißen kann. Soweit aus dieser Haltung heraus 'Toleranz', 'Pluralismus' und 'Multireligiosität' hochgehalten wird, ist eher so etwas wie das Respektieren der in der Tiefe der Person vermuteten 'religiösen oder spirituellen Identität' des anderen gemeint - jeder nach seiner Fassung. Das Wissen um das Angewiesensein der religiösen Identität auf *anderes*, und damit auch auf *Tradition*, sowie das Wissen um die *Zeitlichkeit* solcher Identität - ist dies am Ende unseres Jahrtausends, selbst für

Menschen, die auf der Suche nach Religion und 'Spiritualität' sind, noch plausibel?

Bei dem Versuch, diese grundlegenden Anfragen an die Möglichkeit narrativer Identität auf den Begriff zu bringen, könnte unsere Entwicklung zur "Erlebnisgesellschaft" (Schulze 1992) ein Deutungsmuster hergeben: Überfluß und unübersichtlicher Pluralismus bürden den Individuen immer mehr Orientierungsleistungen auf. Auf diesen Entscheidungsdruck - und dies könnte der Schlüssel sein - reagieren die so freigesetzt-desorientierten Individuen mit dem Rekurs auf ihr *Innenleben*. Unter dem Zwang, ständig herausfinden zu müssen, was zu den subjektiven Vorlieben paßt, wird "*Erlebensorientierung*" zur vorherrschenden Lebensform. Dies jedoch droht narrative Identität zu ersticken. Daß Erlebensorientierung auch das Verhältnis zur Religion bestimmt, könnte ein Schlüssel zur Erklärung dafür sein, daß Religion zunehmend als Ware im Supermarktangebot wahrgenommen wird.

2. Noch stärkere Zweifel an der Möglichkeit von Identität, die sich dem *Erzählen* verdankt und der *Zeitlichkeit* wesentlich ist, drängen sich von anderer Seite auf - und dies betrifft nicht allein die religiöse Identität: Wo geschieht Erzählung und wie wird Zeitlichkeit wahrgenommen in einer Kultur, in der die flimmernde Bilderflut attraktiver ist als lesende oder zuhörende Rezeption von Geschichten? Dies findet zwar eine erste Erklärung, wenn es zutrifft, daß Erlebensorientierung (im Extrem: Reizsuche und Nervenkitzel) auch das Verhältnis zu Kulturprodukten dominiert. Doch wird noch kritischer weiterzufragen sein: Ist ein Konzept von narrativer Identität antiquiert in einer Kultur, in der der Bildschirm in zunehmendem Maße zum Fenster zur Welt wird?

Als einer der schärfsten Medienkritiker zeichnet der kürzlich verstorbene Günther Anders ein Bild der Welt, die durch die uns aufgezwungene Bilderflut nunmehr "als Phantom und Matritze" (Anders 1956) begegnet. Anders analysiert dies 1960 so:

"Die Hauptkategorie, das Hauptverhängnis, unseres heutigen Daseins heißt: *Bild*. ... '*Bild*' ist die Hauptkategorie deshalb, weil heute Bilder nicht mehr als Ausnahmen auch in unserer Welt vorkommen, weil wir von Bildern vielmehr umstellt, weil wir einem Dauerregen von Bildern ausgesetzt sind. Früher hatte es *Bilder in der Welt* gegeben, heute gibt es '*die Welt im Bild*', richtiger: die Welt als Bild, als Bilderwand, die den Blick pausenlos fängt, pausenlos besetzt, die Welt pausenlos abdeckt. Es liegt auf der Hand, daß, wenn die Zahl der (uns nicht nur präsentierten, sondern uns aufgezwungenen) Bilder so ungeheuer anschwillt, diese Quantität in eine Qualität umschlägt." (Anders 1980:250)

3. Ist die Möglichkeit von *Identität* durch die Entwicklung von Gesellschaft und Technik überholt und muß als antiquiert, als von der Zeit überholt, gelten? Anders' scharfe Kritik der Medien ist verankert in einer Analyse der gesellschaftlichen und technischen Entwicklung, in der der systemische Zwang zum "Konsumenten" und "Kongruenten" die "Antiquiertheit des Individuums" bedeutet:

"Die 'Vermassung durch Streuung' zielt immer zugleich auf eine doppelte Entmachtung. Nicht nur darauf, die *Individuen* zu entmachten - nämlich durch Lieferung der Massenware, die sie in Massenwesen verwandelt; sondern gleichzeitig darauf, die Masse zu entmachten - nämlich durch 'Streuung' dieser Waren. Die

Frage, was heute weniger erwünscht sei: ob die Existenz wirklicher Individuen oder die einer wirklichen Masse, die ist falsch gefragt." (Anders 1980:183)

Das Individuum empfindet sich als antiquiert: "(W)enn einer von ihnen (den 'Kongruisten', H.S.) sein Selbst- sein doch in einer Formel zusammenfassen würde, dann würde diese Formel lauten müssen: *'Ich bleibe noch zurück - also bin ich noch ich selbst'*. Und das würde nicht nur bedeuten, daß sein Selbst- sein ein Makel sei, sondern auch, daß der Makel seines Selbst-seins den einzigen Beweis seines Selbst-seins darstelle. - Descartes, verhülle dein Haupt! (Anders 1980:156)

4. Der schärfste Widerspruch zur gängigen Rede sowohl von Identität als auch von Erzählung wird von Kritikern des 'Projekts der Moderne' formuliert, indem Identität und Subjektivität in einen Zusammenhang mit der Machtergreifung der Rationalität gestellt werden (Frank 1986) und indem Erzählung als *Meta-* Erzählung für die Katastrophen der Moderne, Hiroshima und Auschwitz, verantwortlich gemacht werden (Lyotard 1983; 1987). Wenn es keine verbindlichen Erzählungen, keine Metaerzählungen mehr geben soll, scheint der verbindende Zeithorizont, den ein Konzept von Identität in Zeit und Erzählung voraussetzt, auf dem Spiel zu stehen. War Identität, die sich im Bezug auf einen traditional umgrenzten Zusammenhang von Mythen und großen Erzählungen beziehen konnte, auf eine bestimmende, prägende Vergangenheit bezogen, so kann sich die narrative Identität, die sich auf eine Vielzahl und Pluralität von kleinen Geschichten bezieht, nur den jeweiligen Zeithorizont der singulären Erzählung beziehen: Zeitbezug heißt nicht mehr auf *eine* Zeit, auf *eine* Vergangenheit bezogen sein. Das Gewebe aus "Milliarden von kleinen und weniger kleinen Geschichten" (Lyotard 1987) meint den Bezug auf eine Pluralität von Zeithorizonten. Die verbindende narrative Identität hat sich in *plurale* Identitäten aufgelöst.

Ich versuche Antworten: Ob die dynamische und schöpferische Kraft von Erzählung bei aller Erlebnisorientierung und Bilderflut noch eine Chance hat, muß eine offene Frage bleiben. Hier stellen sich einerseits Aufgaben für Eltern und ErzieherInnen. Andererseits kann man aber auch Kinder (und Erwachsene) dabei beobachten, die Faszination von Erzählungen zu entdecken, die für die eigene Identität von kreativer Bedeutung sind; dies auch und gerade im Medium der laufenden Bilder, in dem Erzählen heute vorwiegend geschieht.

Die Kritik von Anders an der Idee einer individuellen Identität, die ebenso wie der Begriff des 'Individuums' als antiquiert gelten müsse, als eigentlich nicht auf eine Formel zu bringende - und obendrein inopportune - Rest-Identität eines Noch-nicht-ganz-zum-Kongruisten-Gewordenseins, hat in Anders *anderer* literarischer Gattung einen Gegenpol, der die scharfsinnige Kritik nicht aufhebt, aber einem Konzept von narrativer Identität Raum gibt: Ein reicher Schatz von Erzählungen, *Die molussische Katakomben* z.B. (Anders 1992), will ja gerade in ihrem fiktiven Charakter Identifikationsmöglichkeiten eröffnen, die den Widerstand gegen die entfremdenden Strukturen der Technik- und Konsumwelt stärken. Der radikale Kritiker scheint Zuflucht zu nehmen zu einer Lösung, die - nach Ricoeur - auch und gerade angesichts der radikalen Bedrohung der Identität offensteht: der fiktiven Erzählung.

Wenn wir die Kritik Lyotards ernst nehmen, werden wir nicht zur Konzeption einer narrativen Identität und zu einem Zeitbezug zurückkehren können, die sich auf Metaerzählungen oder einen einzigen, festgeschriebenen 'Great Code' beziehen. Hieraus folgt auch Kritik an einem *dominierenden, kolonialistischen* Gebrauch der christlichen Erzähltradition. Doch auch und gerade *nach* der Zeit der großen, sinnstiftenden Metaerzählungen ist narrative Identität als *plurale* Identität: einem Gewebe aus vielen kleinen und weniger kleinen Geschichten möglich. Es wird der Bezug auf die kleinen, weggeworfenen Geschichten sein, die uns in einer Vielzahl begegnen, die narrative Identität ausmachen. In herausragender Weise, wenn auch nicht exklusiv, ist es die Sache der Theologie gewesen, den Charakter dieser kleinen und weggeworfenen Geschichten zu bedenken: die Geschichten der Opfer, über die Geschichte und Geschichtsschreibung gleichermaßen hinwegrollen. Damit kommt eine Kategorie narrativer Identität und zugleich die prominente Aufgabe narrativer Theologie (Metz 1977) ins Spiel: *Erinnerung*. Die Behauptung, erzählte Zeit sei Ermöglichung von Identität, muß darum in die Konkretetheit der Frage führen: *Wessen* Geschichte wird gehört? Mit Romney Moseleys Stimme will ich darum schließen, weil er, gerade als Schwarzer, wenn auch nicht U.S.-amerikanischer Herkunft, in seinem Buch seiner eigenen Leidensgeschichte Ausdruck gegeben hat:

"The credibility of faith development theory will rest primarily on the ability of the theory to incorporate painful, tragic, and disjunctive phenomena, which threaten our imaging of ourselves as persons created in and called into a covenantal relationship with God's creation. ... The attention of dialectical psychology to transformation in the self-world relationship introduces into our discussion the need for a critique of domination and an emancipatory praxis. Attention to the socio-political situation will certainly shed light on arenas of social interaction that obstruct or negate the structuring of meaning. The voices of those who do not fit into the established models of the good and the right need to be heard. For too long psychologists have formulated theories of human behavior that have ignored or distorted the experience of women, blacks, and other ethnic groups." (Moseley 1991:69f)

¹ Jean Greisch (J.G.), Übersetzer der für dieses Jahr angekündigten deutschen Übersetzung (*Das Selbst als ein Anderer*, München:Fink), hat mir freundlicherweise die Übersetzungen einiger von mir hier zitierten Passagen vorab zur Verfügung gestellt.

² Im Alter von 48 Jahren ist Romney Moseley im Mai 1992 leider viel zu früh aus dem Leben gerissen worden. Sein Buch, *Becoming a Self Before God*, reflektiert die Suche nach einem theologischen Identitätsbegriff in intensiver Auseinandersetzung mit Fowlers faith development theory.

Literaturverzeichnis

- Anders, Günther (1956). Die Antiquiertheit des Menschen. Bd.1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: C.H.Beck (Nachdruck1987).
- Anders, Günther (1980). Die Antiquiertheit des Menschen. Bd.2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München: C.H.Beck (Nachdruck 1987).
- Anders, Günther (1992). Die molussische Katakombe. München:C.H.Beck.
- Berger, Peter L. (1967). The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City: Doubleday.
- Brown, Mikel, & GILLIGAN, Carol (1991). "Listening for Voice in Narratives of Relationship", in: Mark TAPPAN & Martin PACKER (Eds): Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development, San Francisco: Jossey-Bass, 43-62.
- Day, James M. (1991a). "The Moral Audience: On the Narrative Mediation of Moral 'Judgement' and Moral 'Action'", in: Mark TAPPAN & Martin PACKER (Eds): Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development, San Francisco: Jossey-Bass, 27-42.
- Day, James M. (1991b). "Role-taking Revisited: narrative and cognitive-developmental interpretations of moral growth", in: Journal of Moral Education, 20 (1991), 305-315.
- Döbert, Rainer. (1988). "Oser/Gmünders Stadium 3 der religiösen Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext: ein circulus vitiosus", in: Karl Ernst Nipkow, Friedrich Schweitzer, & James W. Fowler (Hg.): Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 144-162.
- Ebert, Klaus (1988). "Religion im Alltag. Überlegungen zur These vom Funktionsverlust der Religion". in: Ders. (Hg.): Alltagswelt und Ethik. Beiträge zu einem sozial-ethischen Problemfeld, Wuppertal: Peter Hammer, 17-53.
- Erikson, Erik H. (1966). Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Fowler, James W. (1981). Stages of Faith. San Francisco: Harper&Row.
- Fowler, James W. (1984). Becoming Adult, Becoming Christian. San Francisco: Harper&Row.
- Fowler, James W. (1987). Faith Development and Pastoral Care. Philadelphia: Fortress Press.
- Fowler, James W. (1981 1991). Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach dem Sinn. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- Frank, Manfred (1986). Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Freeman, Mark (1984). "History, Narrative, and Life-Span Developmental Knowledge". in: Human Development, 27 (1984), 1-19.
- Freeman, Mark (1985). "Paul Ricoeur on Interpretation: The Model of the Text and the Idea of Development". in: Human Development, 28 (1985), 295-312.
- Freeman, Mark (1991). "Rewriting the Self: Development as Moral Practice", in: Mark Tappan & Martin Packer (Eds): Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development, San Francisco: Jossey-Bass, 83-102.
- Gilligan, Carol (1982). In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Cambridge: Harvard UP.

- Hengel, John W. van den (1982). *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, Washington: UP of America.
- Jüngel, Eberhard, & Ricoeur, Paul (1974). *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Kaiser.
- Kesselring, Thomas (1988). *Jean Piaget*. München: Beck.
- Kohlberg, Lawrence, Levine, Charles, & Hewer, Alexander (1984). "The Current Formulation of the Theory", in: Lawrence Kohlberg: *Essays on Moral Development, Vol.II. The Psychology of Moral Development*, San Francisco: Harper&Row, 212-319.
- Lott, Jürgen (1991). *Erfahrung - Religion - Glaube. Probleme, Konzepte und Perspektiven religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Lowe, Walter (1985). "Introduction", zu: P. Ricoeur, *Fallible Man*. (Manuscript).
- Luther, Henning (1992). *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius, 123-182.
- Lyotard, Jean-Francois. (1987a). *Der Widerstreit*. München: W.Fink.
- Lyotard, Jean-Francois. (1987b). *Postmoderne für Kinder*. Wien.
- Meijer, Wilna A. J. (1992). "The Plural Self. A Hermeneutical View on Identity and Plurality" (Paper Presented on the VIII. Meeting of the International Seminar on Religious Education and Values, Banff, Alberta). (Manuscript)
- Metz, Johann Baptist (1984). *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*. Mainz: Grünewald.
- Moran, Gabriel. (1987). *No Ladder to the Sky. Education and Morality*. San Francisco: Harper&Row.
- Moran, Gabriel. (1991). "Alternative Developmental Images". In: James W. Fowler, Karl Ernst Nipkow, & Friedrich Schweitzer (Eds.), *Stages of Faith and Religious Development* New York: Crossroad, 149-161.
- Moseley, Romney M. (1991). *Becoming a Self Before God. Critical Transformations*. Nashville: Abingdon Press.
- Oser, Fritz (1988). *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*. Gütersloh: Güterloher Verlag.
- Oser, Fritz, & Althof, Wolfgang (1992). *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Oser, Fritz, & Bucher, Anton A. (1992). "Konvergenz von Religion und Freiheit. Plädoyer für einen offenen Endpunkt", in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 38 (1992), 253-276.
- Oser, Fritz, & Gmünder, Paul (1984). *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*. Zürich/Köln: Benzinger.
- Ricoeur, Paul (1971). *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg and München: Alber.
- Ricoeur, Paul (1974). *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ricoeur, Paul (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge UP.

- Ricoeur, Paul (1983). "On Interpretation", in: Alan Montefiore (Ed.), *Philosophy in France Today*. Cambridge: Cambridge UP.
- Ricoeur, Paul (1986). *Die lebendige Metapher*. München: W. Fink.
- Ricoeur, Paul (1988). *Zeit und Erzählung Bd.I*. München: W. Fink.
- Ricoeur, Paul (1989). *Zeit und Erzählung Bd.II*. München: W.Fink.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions Du Seuil.
- Ricoeur, Paul (1991). *Zeit und Erzählung Bd.III*. München: W. Fink.
- Ricoeur, Paul (1992). *Oneself As Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge; New York: Cambridge UP.
- Schapp, Wilhelm (1953). *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Wiesbaden: B.Heymann.
- Schulze, Gerhard (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt and New York: Campus.
- Schweitzer, Friedrich (1985). *Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?* Weinheim; Basel: Beltz.
- Schweitzer, Friedrich. (1986). "Identität als 'Rahmen' - Identität als Problem. Anfragen an Hans-Jürgen Fraas", in: *Evangelischer Erzieher*, 38 (1986), 384-387.
- Sparn, Walter (Hg.) (1990). *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- Streib, Heinz (1991a). *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Streib, Heinz (1991b). "Autobiographical Reflection and Faith Development: Prospects for Religious Education", *British Journal of Religious Education*, 14 (1991), 43-55.
- Tillich, Paul (1961). "The Meaning and Justification of Religious Symbols", in: S. Hook (Ed.), *Religious Experience and Truth*, New York: New York University Press, 3-11.
- Tracy, David (1981). *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad.
- Zillessen, Dietrich (1991). "Das Fremde und das Eigene. Über die Anziehungskraft von Fremdreigionen", in: *Evangelischer Erzieher* 43 (1991), 564-571.