

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Was den wissenschaftlichen Nachwuchs bewegt

Positionen aus der Religionspädagogik

„Wir, die wir länger weg waren“¹ Religiöse Identität konstruieren in interkultureller christlicher Begegnung

Abstract

In unserer globalisierten Welt treffen Menschen in ihren Lebenskontexten auf eine Vielfalt kultureller und religiöser Strömungen. Zugleich sind Identitäten heute nicht mehr eindeutig vorgegeben, sondern müssen individuell konstruiert werden. Auch mit Blick auf die religiöse Identität stellt sich deshalb die Frage, wie Menschen diese angesichts vielfältiger und heterogener religiöser und kultureller Einflüsse konstruieren. Dies wird im Rahmen des vorgestellten Promotionsprojektes untersucht am Beispiel von Christ*innen, die in verschiedenen Ortskirchen gelebt haben. Durch Interviewgespräche mit ihnen sollen Formen religiöser Identitätskonstruktion in interkultureller christlicher Begegnung erhoben werden.

Living in a globalized world, people of today come into contact with a variety of cultural and religious ways of life. At the same time, it is no longer possible to just adopt predefined identities; instead, there is the need to create individual, independent identities. This raises the question of the construction of religious identity in contexts of various and heterogeneous religious and cultural influences. The study that is presented here will explore this question by conducting interviews with Christians who have been part of several local church communities. In doing so, it will survey different patterns of religious identity construction in intercultural Christian encounters.

1. Einleitung

Wie konstruieren Christ*innen angesichts interkultureller christlicher Begegnung ihre religiöse Identität? Um mich² möglichen Antworten auf diese Frage zu nähern, bitte ich Menschen, mir von ihren Erfahrungen und Begegnungen mit Christentum und Kirche an verschiedenen Orten der Welt zu erzählen. Ich möchte erfahren, wie sie in ih-

¹ Zitat aus einem Interviewgespräch der vorgestellten Studie. Auch die weiteren Beispielzitate stammen aus den bisher geführten sieben Interviewgesprächen. Um angesichts ihrer vorerst relativ geringen Anzahl die Anonymität der Gesprächspartner*innen wahren zu können, werden in diesem Artikel keine Angaben zu Geschlecht, Alter oder weiteren demografischen Daten der Gesprächspartner*innen gemacht. Eine genauere Beschreibung der Samples erfolgt unter *4. Methodisches Vorgehen*.

² In qualitativ-empirischer Forschung beeinflussen die forschende Person, ihre Entscheidungen und ihre Perspektiven die Interaktionen des Forschungsprozesses sowie die Forschungsergebnisse in einem erheblichen Maß. Die Darstellungen der Arbeitsschritte, auf die dies im vorgestellten Forschungsprozess in besonderer Weise zutrifft, werden deshalb in diesem Artikel in der ersten Person Singular geschrieben.

rem Aufeinandertreffen mit einzelnen Ortskirchen³ sich und ihr jeweiliges Umfeld wahrnehmen, erleben und beschreiben.

Eine erste Erhebungsphase ist abgeschlossen und ich beginne nun, die bisher geführten Interviewgespräche zu analysieren. Im Rahmen dieser Analyse ist es mein Anliegen, empirische Beobachtungen und theoretische Vorüberlegungen in einen ersten Dialog miteinander zu bringen, der der kritischen Prüfung der Erhebungs- und Auswertungsmethodik dienen und zugleich Perspektiven und Fragerichtungen für eine zweite Erhebungsphase erbringen soll.

Ausgehend von dieser Situation der Exploration und kritischen Reflektion möchte ich im Folgenden Schlaglichter auf einzelne Aspekte meines Promotionsvorhabens werfen, die mir zurzeit als besonders relevant und aussagekräftig für das Projekt erscheinen.

In einem ersten Schritt werde ich auf kirchliche Praktiken, die daraus resultierende Fragestellung sowie theoretische Vorannahmen eingehen, die das Forschungsprojekt begründen und motivieren sowie das Anliegen der Arbeit schildern. Daraufhin stelle ich meine Annahmen zum Begriff religiöser Identität vor, um so die Forschungsfrage näher zu erläutern und auszufalten. Bei der anschließenden Darstellung des methodischen Vorgehens lege ich einen Schwerpunkt auf die Analyseheuristiken, die mich in der Auswertung der Interviews leiten. Abschließend versuche ich, aufbauend auf Wahrnehmungen und Beobachtungen aus den bisherigen Interviewgesprächen, einen ersten Ausblick auf Themenfelder und Relevanzen innerhalb religiöser Identitätskonstruktion in interkultureller christlicher Begegnung.

2. Ausgangspunkte und Anliegen des Projekts

Die vielfältigen Gelegenheiten interkultureller kirchlicher Begegnung, beispielsweise in Form von Gemeindeparterschaften, kirchlichen Freiwilligendiensten oder durch den Austausch kirchlicher Mitarbeiter*innen, sind praktischer Ausgangspunkt der vorgestellten Studie. Bei diesen Formen interkultureller Begegnung treffen Menschen aus verschiedenen ortskirchlichen Zusammenhängen aufeinander. Unter der Annahme, dass christlicher Glaube und kirchliches Leben immer kontextuell geprägte, partikuläre Zeugnisse der christlichen Botschaft darstellen,⁴ werden einzelne ortskirchliche Wirklichkeiten hier als Räume verstanden, in denen christlicher Glaube auf je kontextspezifische Weise gelebt wird.⁵ So kommen Menschen bei interkulturellen kirchlichen

³ Ortskirchen werden hier zwar als Einheiten, nicht jedoch als essenzialistische, in sich geschlossene Gebilde verstanden, sondern als von Heterogenität und Differenz geprägt.

⁴ Vgl. Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, 149–153.

⁵ Dabei ist zu betonen, dass diese ortskirchlichen Räume nicht eindeutig voneinander abzugrenzen sind und selbst wiederum heterogene Gebilde darstellen, also innerhalb einer Ortskirche vielfältige

Begegnungen in besonderer Weise in Kontakt mit unterschiedlichen kontextbedingten Weisen, Christsein zu leben und Zeugnis von der christlichen Botschaft zu geben.⁶

Ausgehend von diesen Situationen der Begegnung stellt sich die Frage, wie Menschen mit der so erlebten Vielgestaltigkeit und Heterogenität christlichen Lebens und kirchlicher Kontexte umgehen und wie sich selbst darin verorten. Durch die Studie sollen Antworten auf die Frage gefunden werden, wie Menschen die Erfahrung christlicher und kirchlicher Vielfalt in ihr Leben und ihren Glauben, in ihr Selbstverständnis als Christ*in integrieren; anders formuliert: wie sie angesichts von Begegnungen mit und Erfahrungen in verschiedenen Ortskirchen ihre religiöse Identität⁷ konstruieren.

In den interkulturellen kirchlichen Begegnungen, die die befragten Personen erleben und erlebt haben und von denen sie in den Interviewgesprächen berichten, treffen Formen kontextuell geprägten Christentums aufeinander.⁸ Durch die Untersuchung der Bedeutung und der Folgen dieses Aufeinandertreffens soll neben der Analyse religiöser Identitätskonstruktionen auch eine empirische Annäherung an die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur beziehungsweise nach dem Verhältnis von christlicher Botschaft und ihren kontextuell geprägten Ausdrucksweisen versucht werden. Deshalb bilden Überlegungen zu Inkulturation und Interkulturation⁹ einen entscheidenden theoretischen Hintergrund der Studie.

Daneben stellen postkoloniale Theorien und postkoloniale Theologien einen wichtigen theoretischen Bezugspunkt dieses Projekts dar, denn die genannten interkulturellen kirchlichen Begegnungen finden statt in Zusammenhängen, die vom kolonialen Geschehen geprägt sind: einerseits durch die historische Verflechtung von kirchlich-missionarischem Handeln und kolonialer Machtausübung, andererseits durch die weiterhin bestehende Prägung unserer Welt durch (neo-)koloniale Strukturen, die be-

Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens vorkommen. Weiterführend kann hier Homi Bhabhas Konzept des „third room“ sein. Vgl. dazu beispielsweise María do Mar Castro Varela – Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld²2015, 247–249.

⁶ Ein Beispiel für diese (wahrgenommene) Vielgestaltigkeit christlichen Lebens und ein weiterer Ausgangspunkt dieser Studie sind die Beobachtungen aus meiner theologischen Abschlussarbeit, in der ich mich mit dem christlichen Ehe- und Familienleben der katholischen ghanaischen Diözese Yendi beschäftigt habe. Gefragt nach den Herausforderungen für christliches Ehe- und Familienleben nannten die Gesprächspartner*innen beispielsweise Konflikte mit der erweiterten Großfamilie aufgrund der Konversion zum christlichen Glauben, ein in der deutschen Kirche eher selten berichtetes Phänomen, wohingegen Themen wie die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie, die ich aus Deutschland kannte, beinahe nicht erwähnt wurden. Vgl. Maria Bebber, „Marrying is not only sin“. Ergebnisse einer Interviewstudie zum Ehe- und Familienleben in der Diözese Yendi, in: *ZPTh* 37 (2017) 2, 243–255.

⁷ Zum hier verwendeten Begriff religiöser Identität vgl. Abschnitt 3.

⁸ Hier sei erwähnt, dass nicht nur bei interkulturellen Begegnungen, sondern bei allen Begegnungen unter Christ*innen je individuell geprägte Formen des christlichen Glaubens aufeinandertreffen, weil christlicher Glaube immer partikular und kontextuell geprägt ist.

⁹ Vgl. Gruber, *Cultural Turn* (s. Anm. 4) 78–81.

sonders in der Begegnung von Menschen aus westlichen Ländern und Menschen aus Ländern des globalen Südens erkennbar und spürbar werden. Die vielfältigen Formen finanzieller Unterstützung und dadurch gegebener Abhängigkeiten sind nur ein Beispiel dafür, dass Fragen nach Machtstrukturen und Handlungsfähigkeit¹⁰ für die Beschäftigung mit interkultureller kirchlicher Begegnung von entscheidender Bedeutung sind. Ursprünglich als eine Methode innerhalb der Literaturwissenschaften entwickelt, ist postkoloniale Theoriebildung heute ein interdisziplinäres Unternehmen, an dem auch Theolog*innen beteiligt sind. Postkoloniale Theorien betrachten Gesellschaft und Kultur sowie ihre Produkte wie beispielsweise Literatur und Wissenschaft unter Berücksichtigung des Kolonialismus und seiner Folgen. Vertreter*innen postkolonialer Theoriebildung verstehen sich dabei nicht als neutrale Beobachter*innen, sondern sind kritisch und sensibel gegenüber kolonialen Zusammenhängen und stellen die weltweiten epistemischen und gesellschaftlichen Folgen kolonialer Strukturen in Vergangenheit und Gegenwart radikal infrage. Dazu analysieren sie beispielsweise unterschiedlichste Formen globaler Machtstrukturen oder fragen nach Möglichkeiten und Wegen der Identitätsbildung unter postkolonialen Bedingungen.¹¹ Postkoloniale Theoriebildung bietet sich deshalb in besonderer Weise an, die Untersuchung religiöser Identitätskonstruktionen in globaler interkultureller Begegnung kritisch zu begleiten.

Die Arbeit ist neben den genannten praktischen und theoretischen Bezügen außerdem motiviert durch mein (auch biografisch bedingtes) Interesse an interkultureller kirchlicher Begegnung und durch die Beobachtung von und Erfahrung mit den Chancen, aber auch Herausforderungen dieser Begegnungen.

Das Forschungsziel der Arbeit ist zunächst ein deskriptives. Es geht darum, religiöse Identitätskonstruktionen wahrzunehmen und zu beschreiben und diese Beobachtungen in einen Dialog mit unterschiedlichen theoretischen Vorüberlegungen zu bringen. Zugleich kann durch die Ergebnisse aber auch eine Sensibilisierung für Themen und Inhalte, für Chancen und Herausforderungen in interkultureller christlicher Begegnung ermöglicht werden, sie können zu Einschätzungen von und Vorschlägen für die Gestaltung von interkulturellen kirchlichen Begegnungen führen.

¹⁰ Zum Begriff der Handlungsfähigkeit beziehungsweise Agency vgl. Abschnitt 4.

¹¹ „In der Debatte um Postkolonialismus geht es [...] darum, die Aufmerksamkeit dafür zu schärfen, wie die Anderen dargestellt werden, welche Auswirkungen diese Darstellungen für Selbst- und Fremdbild dieser Dargestellten haben und wie sich Bilder vom Anderen in Machtbeziehungen, politischen Strukturen und wirtschaftlicher Dominanz niederschlagen.“ (Andreas Nehring – Simon Tiesch, *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013, 13).

3. Religiöse Identität

Als eine wesentliche Aufgabe des Promotionsprojekts hat sich herausgestellt, einen postkolonial informierten (christlich-theologischen) Begriff von religiöser Identität zu erarbeiten.¹² Dies geschieht zunächst durch den Rückgriff auf sozialwissenschaftliche, postkoloniale und theologische Literatur zu (religiöser) Identität, mithilfe derer ich ein erstes Verständnis von religiöser Identität skizziere, das mir als Orientierung für die empirische Untersuchung dient. Zugleich soll die empirische Erforschung religiöser Identitätskonstruktionen in interkultureller Begegnung, also der Inhalt der vorgestellten Studie, selbst wiederum einen Beitrag zur Begriffsbildung religiöser Identität liefern, sodass dieser Begriff im Laufe des Forschungsprozesses konkretisiert, erweitert und/oder modifiziert werden kann. Einige zentrale Orientierungen und Annahmen zu religiöser Identität, die mich aufbauend auf der einschlägigen Literatur in meinem empirischen Fragen leiten, möchte ich hier überblicksartig nennen.

Im Anschluss an die Identitätsfrage „Wer ist der Mensch, der ich bin?“¹³ stellt sich mit Blick auf die religiöse Identität die Frage: „Wer ist der religiöse Mensch, der ich bin?“¹⁴ Und so lassen sich unter religiöser Identität zunächst einmal das religiöse Selbstverständnis, die religiöse Selbstwahrnehmung und die religiöse Selbstverortung des Menschen verstehen.¹⁵

Dieses religiöse Selbstverständnis kann sowohl strukturell als auch inhaltlich näher bestimmt werden.¹⁶ Zunächst zu den strukturellen Aspekten von Identität: Die Auseinandersetzung mit der Frage nach der eigenen Identität stellt einen lebenslangen,

¹² Es lassen sich durchaus Auseinandersetzungen mit dem Begriff religiöser Identität innerhalb der (Praktischen) Theologie finden (vgl. z.B. Stefan Altmeyer, Art. Identität, religiöse, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon, 2016, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100197/> [abgerufen am 27.04.2017]; Friedrich Schweitzer, Religiöse Identitätsbildung, in: Peter Schreiner – Ursula Sieg – Volker Elsenbast [Hg.], Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 294–303; Angela Kaupp, Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen, Ostfildern 2005), jedoch fällt auf, dass meiner Beobachtung nach weit häufiger nach der Bedeutung von Religiosität und Glaube für die generelle Identitätsentwicklung gefragt wird und seltener nach religiöser Identität als eigenständigem Konstrukt.

¹³ Viera Pirker, *Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern 2013, 11.

¹⁴ Dahinter steht die Vorstellung, dass Identität sich aus unterschiedlichen Dimensionen bzw. Teilidentitäten zusammensetzt und religiöse Identität eine dieser Dimensionen von Identität darstellt. Weitere Dimensionen sind beispielsweise die geschlechtliche, kulturelle oder nationale Identität (vgl. Gabriele Lucius-Hoene – Arnulf Deppermann, Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Wiesbaden²2004, 49–51).

¹⁵ Im Anschluss an Heiner Keupps Beschreibung von Identität, vgl. Heiner Keupp u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg³2006, 7–9.

¹⁶ Vgl. Lucius-Hoene – Deppermann, Rekonstruktion (s. Anm. 14) 48.

nicht abschließbaren Prozess dar. Entsprechend wird Identität hier nicht als statisches und essenzialistisches Phänomen, sondern als dynamisch und prozesshaft, als Produkt andauernder menschlicher Konstruktionsleistung verstanden.¹⁷ Diese Konstruktion hat neben einer individuellen immer auch eine soziale Komponente, sie geschieht in einem Zusammenspiel zwischen der einzelnen Person und ihrer (sozialen) Umwelt. Dadurch ist jede Form der Identitätskonstruktion kontextbedingt.¹⁸ Die Kontextbedingtheit von Identitätskonstruktionen wird angesichts der Vielfalt und Heterogenität von Kontexten, denen Menschen in unserer globalisierten Welt begegnen, innerhalb postkolonialer Theoriebildung unter dem Begriff der *hybriden Identität* behandelt. Hybride Identitäten sind bedingt durch Aushandlungsprozesse in interkultureller Begegnung, sie sind „Grenzidentität[en] [...], die man im Zwischen-Raum der Grenzgebiete, Kreuzungen und Spaltungen provisorisch aufbaut“¹⁹. Die Hybridität²⁰ von Identität ist eine weitere strukturelle Annahme von Identität, von der in dieser Arbeit ausgegangen wird, ebenso wie ihre Narrativität. Identität ist narrativ, insofern sie im Zusammenspiel von Selbst- und Fremdzuschreibungen gebildet wird, sie kann als „kommunikative[r] Prozess“²¹ bezeichnet werden. Diese narrative Struktur von Identität wird in den Interviewgesprächen aufgegriffen. Indem die Gesprächspartner*innen²² über sich und ihre Erlebnisse berichten, stellen sie innerhalb von Erzählungen Identität dar, im Vorgang des Erzählens stellen sie jedoch auch in der Interviewsituation selbst Identität überhaupt erst her.²³

Neben diesen eher strukturellen Beschreibungen von (religiöser) Identität lassen sich auch qualitative Zuschreibungen ausmachen. In (praktisch-)theologischer Literatur finden sich primär drei Dimensionen solch inhaltlicher Bestimmungen. So werden unter dem Stichwort religiöser Identität (1) die Zugehörigkeit zu Glaubensgemeinschaften und religiösen Gruppierungen, (2) kognitive Aspekte des Glaubens wie beispiels-

¹⁷ Vgl. Keupp u. a., Identitätskonstruktionen (s. Anm. 15) 30.76.82f; Nehring – Tielech, Postkoloniale Theologien (s. Anm. 11) 41.

¹⁸ Die Kontextbedingtheit von Identität wird in der vorgestellten Studie aufgegriffen, indem nach religiösen Identitätskonstruktionen angesichts wechselnder kirchlicher Kontexte gefragt wird.

¹⁹ Namsoon Kang, Jenseits von Ethno-/Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus, in: Concilium 49 (2013) 2, 181–190, 186.

²⁰ Das Konzept der Hybridität ermöglicht eine differenzierte Wahrnehmung des Umgangs Einzelner und von Gruppen mit (zunächst) fremden Einflüssen, der nicht bloß Übernahme, sondern auch kreative Aneignung und damit Modifikation bedeuten kann. Hybridität beschreibt „the ability of local agents to incorporate, appropriate and sometimes resist the cultural products of a globalized world“ (Jane Soothill, Gender, Social Change and Spiritual Power. Charismatic Christianity in Ghana, Leiden 2007, 26); vgl. auch Nehring – Tielech, Postkoloniale Theologien (s. Anm. 11) 42–44.

²¹ Keupp u. a., Identitätskonstruktionen (s. Anm. 15) 20; vgl. auch Lucius-Hoene – Deppermann, Rekonstruktion (s. Anm. 14) 47–75.

²² Im Folgenden werden die Begriffe *Befragte*r*, *Erzählperson*, *befragte/erzählende Person* und *Gesprächspartner*in* synonym verwendet.

²³ Vgl. Lucius-Hoene – Deppermann, Rekonstruktion (s. Anm. 14) 41–44.

weise Glaubensüberzeugungen und -wissen sowie (3) praktische Ausdrucksformen des Glaubens behandelt.²⁴ Dabei gehe ich von Abhängigkeiten und Überschneidungen dieser drei Dimensionen aus.

Das hier beschriebene Verständnis religiöser Identität ist deutlich an einem christlichen Religions- und Glaubensverständnis orientiert, was sich jedoch auch anbietet, da im Rahmen dieses Forschungsprojekts Christ*innen befragt werden.

4. Methodisches Vorgehen

Zur Erhebung der Daten führe ich narrative Interviewgespräche mit deutschsprachigen²⁵ Personen, die an mehreren Orten der Welt Christentum erlebt haben. Konkret handelt es sich dabei um Freiwillige kirchlicher Anbieter, Mitarbeiter*innen in der (kirchlichen) Entwicklungszusammenarbeit und Ordenschrist*innen aus Missionsorden sowie weitere Missionar*innen. Zugang zu den Gesprächspartner*innen erhalte ich durch Kontakte zum MaZ²⁶-Programm und zu kirchlichen Entwicklungszusammenarbeitswerken. Befragt werden Menschen, die bereits ein oder mehrere Male mindestens ein Jahr in Ortskirchen außerhalb ihres Heimatkontextes gelebt haben.²⁷ Für das beschriebene Forschungssample habe ich mich entschieden, weil sich davon ausgehen lässt, dass die Befragten aktiv und bewusst mit unterschiedlichen Formen christlichen Lebens und Glaubens in Kontakt kommen oder kamen und diese Erfahrungen im Interviewgespräch reflektieren und verbalisieren können. Die bisherigen sieben Gespräche haben dies bestätigt. Zugleich sind diese Formen des Austauschs von kirchlichen Mitarbeiter*innen eine vorhandene kirchliche Praxis, sodass auch eine praktische Relevanz der Forschungsergebnisse gegeben ist.

Die Interviewgespräche orientieren sich an narrativen Interviews und beginnen mit einer offenen Erzählaufforderung. Im Anschluss an die darauf folgende Ersterzählung der Gesprächspartner*innen, die bisher zwischen 13 und 30 Minuten dauerte,²⁸ folgen Rückfragen zum Erzählten, sogenannte immanente Fragen, sowie einige obligatorische Fragen, sogenannte exmanente Fragen, die sich aus dem Erkenntnisinteresse

²⁴ Vgl. zum Beispiel Altmeyer, Identität (s. Anm. 12); Kaupp, Glaubensgeschichte (s. Anm. 12); vgl. auch Catherine Cornille, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: Reinhold Bernhardt – Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008, 15–32.

²⁵ Für eine Begrenzung auf deutschsprachige Gesprächspartner*innen habe ich mich im Rahmen der Auswertung aufgrund der ausführlichen sprachlichen Analyse entschieden.

²⁶ MaZ, MissionarInnen auf Zeit, ist ein kirchlicher Freiwilligendienst, der von mehreren katholischen Missionsorden angeboten wird.

²⁷ In den bisher geführten Gesprächen sind die Zeiträume von einem Jahr bis zu knapp 30 Jahren.

²⁸ In einem Gespräch kam es nicht zu einer Ersterzählung, weil die erzählende Person um konkretere Fragen bat. Die Gesamtdauer der einzelnen Gespräche betrug jeweils zwischen ein und eineinhalb Stunden.

und den theoretischen Vorüberlegungen ergeben. Zu den exmanenten Fragen zählen beispielsweise die Frage nach dem Erleben der Rückkehr in den Herkunftskontext oder auch die Frage nach der Beschreibung der eigenen religiösen Identität.

Die anschließende Auswertung der transkribierten Gespräche besteht hauptsächlich aus zwei Arbeitsschritten.²⁹ Unter der Annahme, dass nicht nur von Bedeutung ist, was gesagt wird, sondern auch, wie etwas gesagt wird, erfolgt zunächst eine Phase der Deskription, in der das auszuwertende Material ausführlich sprachlich analysiert wird. Diese Analyse erfolgt auf sprachpragmatischer, syntaktischer und semantischer Ebene, indem beispielsweise untersucht wird, ob und wie ich als Zuhörer*in angesprochen werde, welche Pronomina und Verbformen verwendet werden oder inwiefern Metaphorik eingesetzt wird. Im Anschluss an diesen eher induktiven Arbeitsschritt verwende ich spezifische Analyseheuristiken, die ich in Abhängigkeit von der Forschungsfrage gewählt habe und die einen stärker deduktiven Zugang zum Material bedeuten.³⁰ Zwei dieser Analyseheuristiken werden im Folgenden vorgestellt, die Positioning-Analyse und die Agency-Analyse.

Positioning-Analyse

Mit Positioning werden „Sprachhandlungen, mit denen Interaktanten sich soziale Positionen und Identitäten zuweisen“³¹, bezeichnet. Diese Zuweisungen können als Fremd- und als Selbstpositionierungen vorgenommen werden, meist geht das eine mit dem anderen einher. Dabei setzt sich die Erzählperson in ein Verhältnis zu ihrer je beschriebenen Umwelt. Die folgende Einschätzung einer Erzählperson über das Erleben in einer Gruppe von christlichen Studierenden kann das verdeutlichen: „ja da fühl ich mich zu liberal“³². Hier schreibt die erzählende Person sich selbst und den Mitgliedern der Gruppe eine Positionierung bezüglich ihrer Liberalität³³ zu und trifft dabei auch eine Aussage über ihr Verhältnis und ihr Zugehörigkeitsgefühl zu dieser Gruppe.

Im Rahmen der Positioning-Analyse wird der Interviewtext unter der Frage *Wer positioniert wen?* analysiert, um Identitätszuschreibungen unterschiedlicher Art ausfindig zu machen. Positionierungen können dabei sowohl in der Interviewsituation, also wechselseitig zwischen erzählender Person oder Zuhörer*in, als auch im Erzählten, also in der Erzählung stattfinden. Im Erzählten kann einerseits der/die Befragte sich

²⁹ In der Auswertung orientiere ich mich primär an Lucius-Hoene – Deppermann, Rekonstruktion (s. Anm. 14) und an Jan Kruse, Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz, Weinheim 2014.

³⁰ Vgl. Kruse, Interviewforschung (s. Anm. 29) 489–544.

³¹ Lucius-Hoene – Deppermann, Rekonstruktion (s. Anm. 14) 196.

³² Die Transkription erfolgt in Anlehnung an das GAT-Transkriptionssystem, bei dem beispielsweise ausschließlich Kleinschreibung und keine Satzzeichen verwendet werden, vgl. Kruse, Interviewforschung (s. Anm. 29) 361–363.

³³ Ihr Verständnis von „liberal“ lässt sich aus weiteren Aussagen des Interviewgesprächs erarbeiten.

und andere Personen positionieren, andererseits von Selbst- und Fremdpositionierungen erzählen, sowohl von eigenen als auch von solchen anderer.

Ein Beispiel für eine Positionierung innerhalb der Interviewsituation ist diese Aussage einer Erzählperson, als sie ein Erlebnis während ihres Jahres als Missionarin auf Zeit beschreibt: „na ja das muss ich dir jetzt nicht groß erklären“. Durch diese Aussage positioniert sie einerseits mich als Person mit ähnlicher Erfahrung. Sie stellt dadurch zugleich eine Gemeinsamkeit zwischen uns her. Andererseits positioniert sie sich selbst als Person, die um meine Erfahrung als Missionarin auf Zeit weiß und daraus bestimmte Schlüsse ziehen kann. Das folgende Zitat in der Erzählung einer Befragten über ihren Auslandsaufenthalt kann als Beispiel für eine Positionierung innerhalb der Erzählung dienen: „der auch gesagt hat (.) wir schätzen das so dass du dein leben mit uns teilst denn du könntest mit diesem jahr ja auch was ganz anderes machen“³⁴. Hier wird innerhalb des Erzählten die Positionierung durch ein Gegenüber wiedergegeben: Das zitierte Gegenüber positioniert die Befragte als eine Person, die sich trotz einer großen Vielfalt an Möglichkeiten bewusst für das Leben mit ihm und seinen Mitmenschen entschieden hat, wofür ihr Wertschätzung gebührt. Sich selbst positioniert er als eine Person, die die Entscheidung und das Engagement der Befragten zu würdigen weiß. Dadurch, dass die Befragte diese Aussage im Interviewgespräch zitiert, nimmt sie selbst auch eine Positionierung ihrer eigenen Person vor – die Fremdpositionierung des Gegenübers wird so indirekt zu ihrer eigenen Selbstpositionierung.

Die Positioning-Analyse ist in meinen Augen sehr gut anschlussfähig an das postkoloniale Konzept des Otherings. Othering beschreibt den Vorgang, sich selbst über die negative Abgrenzung vom Anderen zu konstituieren, was zugleich eine Definition, eine Konstruktion dieses Anderen impliziert.³⁵ In der vorgestellten Studie stellt sich nicht nur die Frage, ob und wie sich meine Gesprächspartner*innen des Otherings für Abgrenzungen von Menschen in ihnen (zunächst) unbekanntem Kontexten bedienen, sondern es sollen auch Abgrenzungen vom eigenen Herkunftskontext in den Blick kommen. So beschreibt eine Erzählperson ihr Erleben kirchlicher Zusammenhänge bei der Rückkehr nach Deutschland folgendermaßen: „ja es kam mir einiges sehr merkwürdig vor; was habt denn ihr hier für probleme?“ Dadurch grenzt sie sich von Vertreter*innen kirchlichen Lebens in Deutschland ab und positioniert sich selbst als Person, die aufgrund ihrer Auslandserfahrungen andere Perspektiven mitbringt.

Agency-Analyse

Agency lässt sich als die Frage danach beschreiben, „wer mit wem was in welcher Weise macht/machen kann, wessen Wirkung wem (dem Individuum, der Gesellschaft,

³⁴ (.) steht für eine Pause von einer Sekunde.

³⁵ Vgl. Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012, 330f.

anonymen Mächten etc.) zugerechnet werden kann und was in der Macht der Einzelnen steht (faktisch oder als Vorstellung)³⁶. Ziel dieser Analyse ist es, zu untersuchen, ob, wie und wem die Erzählpersonen Handlungs- und Wirkmächtigkeit bzw. -fähigkeit zuschreiben oder von ebensolchen Zuschreibungen durch andere erzählen.³⁷ Fragen innerhalb der Agency-Analyse sind beispielsweise die folgenden: Wer oder was trägt wann, wo, wie zum Zustandekommen von Ereignissen bei? Wem wird welche Wirkung zugerechnet?³⁸ Weil Menschen jedoch nicht nur agieren, sondern auch reagieren und ihre eigene sowie die Handlungsfähigkeit anderer als begrenzt oder auch fehlend erleben, werden innerhalb der Agency-Analyse auch Erzählungen von Widerfahrnis, Erleiden und Ohnmacht in den Blick genommen. Ebenso wie die Positioning-Analyse kann auch die Agency-Analyse sowohl auf das Erzählte als auch auf die Interviewsituation selbst angewendet werden.

Ein erstes Beispielzitat für den Umgang mit Agency: „und dann hab ich gesagt gut wenn- wenn sich da was ändern soll dann müsst ich echt viel reinbuttern aber das geht gerade nicht und dann ist es auch fairer zu sagen ich hör da jetzt auf so dann bin ich ausgetreten“. Die Erzählperson erfährt hier ihre Handlungsfähigkeit zunächst als begrenzt, die Worte „aber das geht gerade nicht“ weisen auf Einschränkungen in der von ihr erlebten Agency hin. Zugleich schreibt sie sich jedoch in dieser Situation auch Handlungsfähigkeit zu und berichtet von ihrer Handlungsmächtigkeit: „dann bin ich da ausgetreten“. Als Beispiel für die Schilderung des Erlebens von Widerfahrnis kann folgende Aussage dienen, mit der eine erzählende Person die Situation in den Gebeten während ihrer Auslandserfahrungen beschreibt: „wenn man dann natürlich da sitzt dann macht man sich auch seine gedanken man kommt ja nicht umhin“. Die Wirkung – in dem Fall, sich mit den Inhalten der Gebete und dadurch dem eigenen Glauben zu beschäftigen – wird hier nicht der eigenen bewussten Entscheidung, sondern den gegebenen Umständen der Gebetssituation zugeschrieben.

In dieser Studie bietet sich die Agency-Analyse beispielsweise besonders für Erzählungen über den Weg hin zur jeweiligen Erfahrung mit unterschiedlichen Ortskirchen an. So gibt es Aussagen wie „ich hab immer schon den- den wunsch gehabt nach lateinamerika zu gehn“ oder eine andere Erzählperson sagt über den Vortrag einer rückgekehrten Missionarin auf Zeit: „und da war für mich klar das will ich mal machen“. Im Weiteren wird dann jeweils von der Umsetzung dieser Vorhaben berichtet. Andere erzählen dagegen „ich wollte eigentlich nie ins ausland eigentlich“ und leben dann tatsächlich mehrere Jahre im Ausland oder „mein erstes kriterium war erst mal ich will nicht in ne christliche organisation“ und erzählen dann von ihrem Auslandsaufenthalt

³⁶ Cornelia Helfferich, Einleitung: Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuche einer Kartierung von Agency-Konzepten, in: Stephanie Bethmann u.a. (Hg.), *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*, Weinheim und Basel 2012, 9–39, 9.

³⁷ Vgl. Helfferich, Einleitung (s. Anm. 36) 13.

³⁸ Vgl. Kruse, Interviewforschung (s. Anm. 29) 502–509.

mit einer Ordensgemeinschaft. Handlungsmächtigkeit auf dem Weg hin zu einer zunächst unbekanntem Ortskirche wird hier ganz unterschiedlichen Träger*innen zugeschrieben, in den ersten beiden Beispielen primär der eigenen Person, in den anderen beiden Beispielen eher anderen Personen oder äußeren Umständen. Hier schließen sich auch Fragen nach Vorstellungen von göttlicher Führung und Fügung an.

Generell bietet sich die Agency-Analyse mit Blick auf die Forschungsfrage an, weil die Art und Weise und die Zusammenhänge, in denen Menschen sich, anderen Personen oder nichtmenschlichen Akteuren und Mächten Handlungsfähigkeit zuschreiben, etwas über dahinterstehende Selbst- und Fremdbilder aussagt.

Aus der Zusammenschau der Ergebnisse der Positioning- und der Agency-Analyse sowie weiterer Analyseheuristiken werden dann in einem weiteren Schritt erste Hypothesen über unterschiedliche Konstruktionsformen religiöser Identität entwickelt.

5. Erste Beobachtungen und weitere Schritte

Sieben Interviewgespräche habe ich in der ersten Erhebungsphase geführt, sie sind jedoch noch nicht ausgewertet. Trotzdem nenne ich hier aufbauend auf meinem Erleben der Gespräche und einem ersten Lesen der Transkripte einige Beobachtungen und Wahrnehmungen, die ich als Fragen und Aufmerksamkeiten mit in den weiteren Verlauf der Erhebung und Auswertung nehmen möchte. Hier fließen auch die Inhalte dreier Probeinterviews mit ein, die ich vor der ersten Erhebungsphase im Rahmen der Leitfadenerstellung geführt habe.

Beinahe alle Gesprächspartner*innen schreiben ihrer Auslandserfahrung ausdrücklich eine zentrale Bedeutung in ihrem Leben zu und berichten von Veränderungen zwischen vorher und nachher. Sehr eindrücklich lässt sich das bei einer Erzählperson erkennen, wenn sie sagt: „also von daher war das für mich schon so'n entscheidender unterschied der jetzt in dem jahr stattgefunden hat“ und an späterer Stelle auf meine Nachfrage hin expliziert: „ach so ja weil da mein ganzer glaube entstanden is und so gewachsen is also“. Mich interessiert nun, welche Veränderungen jeweils genannt werden, wie die Veränderungen erklärt und begründet werden, welche Bedeutung die Befragten diesen Veränderungen zuschreiben und wie sie diese in ihr Leben und ihren Glauben, in ihr religiöses Selbstbild integrieren. Es stellt sich auch die Frage, welche Bedeutung dem erlebten kirchlichen Kontext zugeschrieben wird und welche Bilder der jeweiligen Ortskirche die Befragten dadurch konstruieren.

Eine weitere Beobachtung ist, dass in der Begegnung mit der einzelnen Ortskirche konkrete Personen eine bedeutende Rolle zu spielen scheinen. Dazu zählt sowohl die Begegnung mit Einzelpersonen als auch mit Kollektiven beispielsweise in Form einer Ordensgemeinschaft oder Pfarrei. In der vertiefenden Analyse möchte ich untersuchen, wie die eigene Person und das jeweilige Gegenüber in der Begegnung durch die Erzählenden dargestellt werden, ob und wie Formen des Otherings, der Abgrenzung

oder der Identifizierung dar- und hergestellt werden, ob und wie Gemeinsamkeiten oder Unterschiede beschrieben werden. Hier bieten sich aus einer postkolonial informierten Perspektive auch Fragen nach Macht und Machtstrukturen sowie nach Handlungsmöglichkeiten an.

Es zeichnet sich ab, dass mehrere Gesprächspartner*innen sich der Gruppe von Menschen mit interkultureller kirchlicher Erfahrung zuordnen und dieser Gruppe bestimmte Merkmale zuschreiben, wie beispielsweise einen veränderten Blick auf die Kirche im Heimatland. So spricht eine befragte Person von „wir die wir länger weg waren“ und an anderer Stelle sagt sie über den Umgang mit einer bestimmten pastoralen Situation in Deutschland, das sei „gar keine frage für jemanden der weltkirchlich denkt“. Diese Kategorisierung ist sicherlich auch darin begründet, dass ich für die Interviewgespräche explizit Menschen mit interkultureller kirchlicher Erfahrung gesucht habe und so diese Kategorisierung zu Teilen vorgegeben habe. Eine vergleichbare Gruppe scheinen für einige Befragte die Missionar*innen auf Zeit zu bilden. So sagte beispielsweise eine Erzählperson im Anschluss an das Interviewgespräch, dass sie sich nur aufgrund unserer Gemeinsamkeit der MaZ-Erfahrung für das Gespräch gemeldet habe. In der Analyse der Gespräche möchte ich untersuchen, inwiefern meine Gesprächspartner*innen diese Kategorien für sich annehmen, wie sie diese inhaltlich füllen und welche Selbst- und Fremdbilder mit diesen Kategorisierungen verbunden sind. Das bereits erwähnte Othering gegenüber dem Herkunftskontext findet hier möglicherweise statt.

In eine ähnliche Richtung geht die Beobachtung, dass mehrere Gesprächspartner*innen das Bedürfnis und auch die Schwierigkeit beschreiben, im Anschluss an den Auslandsaufenthalt Gruppen und Orte zu finden, in denen sie ausgehend von ihren Erfahrungen ihren Glauben leben und teilen können. Mit Blick auf ihre Heimatgemeinde sagt eine befragte Person: „und ich hatte das gefühl die menschen hier verstehn mich nicht“ und eine andere beschreibt, dass sie sich zurück in Deutschland Nischen für ihr Glaubensleben suchte: „dieser bruch ja so wie- wie gottesdienst hier hier abläuft und ehm genau und dann hab ich mir halt hier so meine nischen gesucht“. An diese Thematik schließen sich Fragen nach Beheimatung und Zugehörigkeit an, und auch wieder nach Selbst- und Fremdbildern sowie nach unterschiedlichen Formen des Otherings.

Des Weiteren habe ich den Eindruck, dass von den Befragten stärkere Kritik an kirchlicher Praxis und kirchlichen Strukturen im Herkunftsland als in den Einsatzländern geübt wird, beziehungsweise diese Kritik eher berichtet wird. Auch dieser Beobachtung möchte ich nachgehen und untersuchen, ob und wie sie sich verstehen lässt. Eine denkbare Erklärung könnte sein, dass eher Kritik geübt wird, wenn eine stärkere Identifikation gegeben ist, eine andere, dass Dissonanzen in fremden Ortskirchen eher erwartet und akzeptiert werden als in der eigenen Herkunftskirche.

Mit diesen anfänglichen Beobachtungen werde ich nun in die Auswertung der ersten Interviewgespräche starten, um erste Hypothesen über die Konstruktion religiöser Identität in interkultureller Begegnung zu bilden. In einer zweiten Erhebungsphase sollen diese dann überprüft und einzelne Aspekte vertiefend untersucht werden, um anschließend die empirischen Ergebnisse an die theoretischen Vorüberlegungen rückbinden und in diese einordnen zu können.

Maria Bebber
Promotionsstudentin
Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik
Hüfferstraße 27
48149 Münster
maria.bebber(at)uni-muenster(dot)de