

*H.-J. Fraas/H.-G. Heimbrock (Hrsg.), Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie. Erträge der 3. Internationalen Arbeitstagung „Religionspädagogik und Religionspsychologie“. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. DM 19,80.*

Wenn zwei profilierte Vertreter einer psychoanalytisch orientierten Religionspädagogik ein Buch zur „Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie“

(das heißt vor allem mit L. Kohlberg, J. W. Fowler und F. Oser) herausgeben, darf man mit Recht gespannt sein, welche Anfragen hier wohl formuliert werden. Die Geduld des Lesers wird freilich auf eine harte Probe gestellt, denn erst nach über 80 (der stark 150) Seiten erfährt er Genaueres über das angekündigte Thema. Voraus gehen eher allgemeine Beiträge zum Thema „Glauben und Lernen“, die zu einer Würdigung der kognitiven Psychologie nur indirekt beitragen. Daran wird deutlich, daß es sich bei dem vorliegenden Band mit seinen sieben Beiträgen und drei Kommentaren der Herausgeber zugleich um die Dokumentation einer Tagung mit einer allgemeineren Themenstellung (siehe zweiter Untertitel) handelt.

Der einleitende Beitrag von H.-J. Fraas (S. 11-38) beschreibt anhand des Verhältnisses von Glauben und Lernen einen Rahmen für die Verbindung theologischer und sozialwissenschaftlicher Aussagen. Fraas bestimmt die Aufgabe der Religionspädagogik als gesamthafte Integration der immer nur auf Teilaspekte bezogenen empirischen Ergebnisse. Daraus ergibt sich für ihn die – einleuchtende – Forderung, „sich angesichts der Komplexität des Menschen und des multiplen Charakters der empirisch zu erforschenden Einzelaspekte nicht auf einen Aspekt oder eine Forschungsmethode“ festzulegen (S. 17). Gegen diese Forderung verstößt Fraas selbst jedoch insofern, als er sich eine Integration von dem stark psychoanalytisch geprägten Begriff der Identität erhofft (vgl. dazu auch meine Diskussion mit H.-J. Fraas in Heft 4/86). Gegen die nur gestreiften kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien dagegen wird eingewandt, sie verstünden Entwicklung als Reifung (S. 13) – was so kaum nachvollzogen werden kann, da sich schon J. Piaget mit seiner Psychologie gegen Reifungstheorien wendet. Auch den „Phasen“-Begriff E. Eriksons gegen den Stufenbegriff der kognitiv-strukturellen Psychologie auszuspielen, wie Fraas es versucht (S. 22), leuchtet zwar zum Teil in der Sache, nicht aber auf der Begriffsebene ein: Erikson spricht im Englischen von „Stufen“ (sta-

ges), wo die deutschen Übersetzer von „Stadien“ oder „Phasen“ sprechen.

Von der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erfahrung ausgehend entwickelt J. A. van der Ven ein komplexes Modell des Lernens, das sowohl dem theologischen Glaubensverständnis wie den lerntheoretischen Erkenntnissen gerecht werden soll (S. 39-62). Für eine lerntheoretische Erschließung der Glaubenserfahrung sind demnach zumindest sechs Aspekte zu beachten: „Erfahrung“, „kognitive Struktur“, „Attribution“, „attitudinale Bereitschaft zur Attribution“, „affektive Selbstwahrnehmung“ und „soziale Umgebung“ (S. 43). Anhand dieser Aspekte wird dann gezeigt, wie individuelle und soziale, kognitive, affektive und einstellungsbezogene Bedingungen ineinandergreifen.

Diese mehrdimensionale Sicht wird von D. Hutsebaut in seinem Beitrag über die „Rolle der Bezugspersonen bei der Vermittlung von Glauben“ (S. 63-81) weiter vertieft. Hutsebaut verweist zu Recht darauf, daß das religiöse Lernen stärker auf eine Vermittlung durch Bezugspersonen angewiesen ist als etwa das soziale Lernen, gerade weil es bei religiösen Fragen „um unbeweisbare Wirklichkeit geht“ (S. 69).

Man kann Fraas/Heimbrock wohl darin zustimmen, daß die Beiträge von van der Ven und Hutsebaut „zumal der deutschen, stärker affektiv interessierten Religionspädagogik wichtige Argumente und Daten liefern, sich stärker mit der auf Wissen und Information bezogenen Seite der religiösen Lernprozesse zu befassen“ (S. 82). Etwas unscharf ist allerdings die Formulierung „Wissen und Information“, denn gerade darauf ist die kognitiv-strukturelle Psychologie nicht beschränkt. Zu fordern wäre, mit dieser Psychologie, vielmehr eine stärkere Beachtung der sich entwickelnden Tiefenstrukturen, die dem Wissen zugrunde liegen.

Einen interessanten Versuch unternimmt D. Stoodt (S. 85-98): Er will nicht eine kritische Auseinandersetzung mit L. Kohlberg als kognitivem Psychologen leisten, sondern will die von christlicher

Seite her formulierte Kritik an Kohlberg auf ihre Wurzeln und auf ihre geschichtliche Bedingtheit hin untersuchen. Nicht die kognitive Psychologie also ist Gegenstand der Überlegungen Stoodts, sondern die christliche Kritik an diesen Theorien. Am Beispiel C. A. Dykstras, eines amerikanischen Religionspädagogen, versucht Stoodt zu zeigen, daß sich die Kritik an Kohlberg als kirchlich-christliche Abwehr kultureller Tendenzen der Verwissenschaftlichung deuten läßt. Statt diesen Tendenzen und der Theorie Kohlbergs Raum zu geben, werde auf gleichsam „einheimische Begriffe“ der Theologie zurückgegriffen. – Dieser interessante Gedanke geht in Stoodts Beitrag jedoch weithin verloren. Über Abschnitte und Seiten hinweg wird nur eine veraltete Kritik an Kohlberg wiederholt; Hinweise auf die Entwicklung der Kohlberg'schen Theorie in den letzten Jahren fehlen ganz. Dies mag für Stoodt selbst und für sein begrenztes Interesse im vorliegenden Beitrag vielleicht noch hingehen. Wie fatal sich dies im Rahmen des Buches auswirkt (in dem sich sonst keine Äußerung zu Kohlberg findet), zeigt der Kommentar von Fraas/Heimbrock, die nun Stoodts Beitrag einfach als Kohlberg-Kritik lesen. Auf der vorliegenden Basis, das heißt, einer überholten Grundlage, ist dies jedoch nicht möglich.

Eine kaum zureichende Basis läßt auch der Beitrag von J. van der Lans zu J. W. Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung erkennen (S. 103–119). Herangezogen werden nur drei Veröffentlichungen Fowlers aus den Jahren 1980 bis 1982 – frühere und spätere Äußerungen Fowlers sowie die amerikanischen, englischen und deutschen Diskussionsbeiträge zu Fowler scheinen dem Autor nicht bekannt (behauptet er doch, Fowler habe sein Modell erst 1980 „veröffentlicht“, was tatsächlich schon 1974 der Fall war). Da sich van der Lans wenigstens auf Fowlers Hauptveröffentlichung über die „Stufen des Glaubens“ stützt, ist seine Darstellung der Stufentheorie im ganzen zutreffend, wenn man einmal von den Übersetzungsfehlern absieht („imaginär“ statt „vorstellend“, „Rollenaufnahme“ statt „Rollenübernahme“ usw.). Fragwürdig

ist jedoch, daß van der Lans Fowler den kognitivistischen Begriff des „Glaubensdenkens“ (S. 111 u.ö.) unterstellt, obwohl Fowler diesen Begriff nie verwendet. Insgesamt fehlen Hinweise auf Fowlers Einschätzung der religionspädagogischen und praktisch-theologischen Bedeutung seiner Entwicklungstheorie. Fowler ist keineswegs der Meinung, daß eine entwicklungspsychologische Theorie allein zur Grundlage der Religionspädagogik oder der praktischen Theologie werden könne oder auch nur dürfe. – Den Anfragen, die van der Lans im Blick auf die Spannung zwischen dem psychologischen und zugleich theologischen Anspruch Fowlers formuliert, wird man folgen können. Auch die dann vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einem weiten und einem engen (allein als „religiös“ zu bezeichnenden) Sinnbegriff besitzt ein gewisses Recht. Allerdings wäre auch auf die Stärke eines weiten Sinnbegriffs hinzuweisen: die Möglichkeit, religiöse Dimensionen einzufangen, die von einem engen Begriff ausgeblendet werden. An Fowler vorbei geht die Behauptung, seine Theorie sei nur für das Erwachsenenalter bedeutsam (S. 114, 118). Van der Lans mißversteht hier offenbar Fowlers zentrale Beobachtung, daß die Glaubensentwicklung im Erwachsenenalter weitergeht. Aus dieser Beobachtung ist nicht zu folgern, daß die Entwicklung im Kindes- und Jugendalter weniger wichtig ist. Daß van der Lans Fowlers Theorie letztlich den „Status einer wissenschaftlichen Theorie“ absprechen will (S. 117), ist wohl nur dann zu akzeptieren, wenn man einen verengten Wissenschaftsbegriff vertritt.

Im ganzen ausgewogener sind die theologischen Überlegungen W. Neidharts zu Fowlers Glaubensstufen (S. 120–133). Auch hier vermisse ich allerdings eine Würdigung der differenzierenden Argumentation Fowlers. Zugunsten einer klaren Kritik scheint mir Neidhart auch dort Eindeutigkeit zu unterstellen, wo Fowler bestenfalls mehrdeutig bleibt oder noch nach Antworten auf offene Fragen sucht. So versteht Neidhart die Theorie Fowlers als eine rein kognitive Theorie (S. 129), während Fowler eine Verbindung kogni-

tiver und psychoanalytischer Ansätze anstrebt; und so stellt Neidhart Fowler als reinen Fortschrittsdenker dar, der Kirchenmitglieder auf niedrigeren Stufen abwertet, während Fowler immer wieder vor einem solchen Denken warnt und eine Abwertung der niedrigeren Stufen zu vermeiden sucht. Schließlich behauptet Neidhart, daß Fowler mit seinem weiten Begriff des Glaubens den Unglauben nicht ernst nehme und ihm nur eine mittlere Stufe einräume, während Fowler auch bei Atheisten eine Entwicklung des Glaubens als Sinnorientierung für möglich hält. Daß hier Probleme und offene Fragen liegen, hat Neidhart richtig gesehen – diese Probleme und Fragen nur kritisch auszumünzen dürfte für die weitere Diskussion aber nicht hilfreich sein. – Wichtig und richtig scheint mir der Hinweis auf die geschichtliche Bedingtheit der von Fowler beschriebenen Entwicklung. Eine Entwicklung über den traditionsorientierten Glauben hinaus ist als allgemeines Phänomen sicher erst in der modernen Gesellschaft denkbar. Aber was ist daraus zu folgern? Nur eine Ablehnung der Fowlerschen Theorie als ungeschichtlich? Oder vielleicht umgekehrt sogar eine besondere Bedeutung dieser Theorie für unsere Zeit? – Auch hier gibt sich Neidhart zu rasch mit dem Vorwurf der Ungeschichtlichkeit zufrieden. Über den praktischen Nutzen dieser Theorie wäre sicher noch genauer nachzudenken.

Zu einer nach seinen früheren Äußerungen überraschend positiven Einschätzung der Entwicklungstheorie F. Osers kommt im letzten Beitrag des Bandes H.-G. Heimbrock (S. 137–152). Heimbrock macht deutlich, wie hilfreich eine am Verstehen orientierte Religionspädagogik auch in seelsorgerlicher Hinsicht sein kann (S. 145), und konstatiert zu Recht für die deutsche Religionspädagogik einen „Nachholbedarf in puncto ‚kognitives Lernen‘“ (S. 144). Wenn Heimbrock dennoch auch grundsätzliche Bedenken gegen Osers Ansatz anmeldet, so geht dies vor allem auf sein Verständnis der Oserschen Theorie als einer Theorie des „Denkens“ zurück. Hier entgeht Heimbrock der entscheidende Unterschied zwischen

einer traditionellen Theorie des Denkens und den kognitiv-strukturellen Theorien, die nach Tiefenstrukturen des Verstehens und Urteilens im Sinne eines „kognitiven Unbewußten“ (J. Piaget) fragen. Zu einfach scheint mir auch die Gleichsetzung der kognitiv-strukturellen Psychologie mit einem Denken, mit dem der Mensch über die Welt „verfügen“ will. Daß die Schüler, wie Oser sagt, über Urteilsstrukturen „verfügen“ sollen, läßt keineswegs auf einen „verfügenden“ Charakter dieser Strukturen schließen. Darüber hinaus durchbricht schon Piaget mit seinem Systemdenken die „verfügende“ Subjekt-Objekt-Struktur, gegen die sich Heimbrock wendet. – Ganz überzogen scheint mir schließlich der Vorwurf „bildungstechnologischer Manipulation“ und die – nicht weiter belegte – Unterstellung, Oser sehe das Ziel des Lernens allein in der „Überwindung logischer Widersprüche“ (S. 147).

Insgesamt erhält der Leser aus diesem Buch ein nicht immer verlässliches und keinesfalls umfassendes Bild von den kognitiv-strukturellen Theorien der religiösen Entwicklung. Bedauerlich ist besonders das Fehlen eines mehr konstruktiven Bemühens, sei es um eine Erweiterung der kognitiven Psychologie um psychoanalytische Aspekte (was ich für notwendig halte) oder um eine Anwendung dieser Theorien, die deren Schwächen nicht übernimmt. Sicher wäre es für einen Diskussionsband ein entscheidender Gewinn gewesen, wenn wenigstens ein Vertreter der kognitiv-strukturellen Psychologie zu Wort gekommen wäre.

*Friedrich Schweitzer*