

# **Aspekte neuer Religiosität und evangelischer Religionsunterricht**

## **Systematisch-theologische und religionsphilosophische Aspekte**

*Wilhelm Gräß*

Wenn von Aspekten neuer Religiosität die Rede ist, so sehen wir uns dabei in der Regel auf ein ziemlich diffuses Phänomenknäuel verwiesen.

Stephanie kommt gerade von einem Wochenende in der Lüneburger Heide. Für schlappe 780,- DM nahm sie an einem Kurs teil „Selber atmen“. Wolfgang unternimmt nächste Woche einen Kurztrip auf die Insel Spiekeroog. Dort sitzt er und schweigt. Martin hat bei der Volkshochschule einen Kurs belegt in „Reiki“, der Kunst des Handauflegens. Sie führt zur Harmonie mit sich selbst und zum Anschluß an kosmische Lebensenergien. Dorothee hingegen ist für zwei Wochen dem Schulalltag entronnen und mit dem Düsenklipper unterwegs in eines der zahllosen „letzten“ Paradiese, um endlich Frieden mit sich selbst zu finden. Jutta zählt auf den Kult des Schwarzmund-Tabus und hat gerade mit heißer Begierde das Buch von Jutta Voß verschlungen. „Ja, wenn ich das in der Kirche finden könnte, dann ginge ich da vielleicht auch wieder einmal hin.“ Burckhard bevorzugt statt dessen lieber das Fitness-Studio und Jürgen will einfach seine Ruhe haben, um sich auf sein Mandala konzentrieren zu können.

Kein Zweifel, die vormalis totgesagte Religion ist neu erwacht. Und wer noch auf der Suche ist, der sei an die einschlägigen Anzeigenseiten der Großstadtszeneblätter verwiesen, die Lebenshilfeseminare der Zeitschrift „Bri-gitte“, die Volkshochschule, das Reisebüro. Oder aber die Kirchen?

Besonders prominent ist die neu erwachende Religiosität an der sogenannten 68-Bewegung diagnostiziert worden. Manch einer, der damals meinte, die Religion sei am Ende und lieber in seinen blauen Bänden las, um sich in „Kritik“ zu schulen, fand sich bei Bhagwan wieder (Rudolf Bahro) in den „Nebel: Blicken“ des „Zweiten Atems“ (Rainer Langhans), war „unterwegs mit Marias Lobgesang“ (Eva-Maria Quistorp), mischte Naturmystik und weibliche Spiritualität als Arznei gegen die Öko-Apokalypse (Jutta Ditfurth, Monika Maren-Grisebach) oder ließ einfach nur seine ihm entwachsenen

Kinder konfirmieren (Karl-Otto Hondrich).<sup>1)</sup> Die Lage der Kirchen und des Religionsunterrichts an den Schulen ist verwickelt und kompliziert in dieser Veränderung. Auf der einen Seite ist eine gewisse Berührungangst vor den neu-religiösen Phänomenen zu verzeichnen. Auf der anderen Seite sehen wir, wie sich ihnen auch die Kirche und der Religionsunterricht öffnen. Längst sind auch unter dem Dach der Kirche Angebote, Räume und Möglichkeiten geschaffen und entstanden, die unterschiedliche Szenen und Milieus beherbergen: Religiöse Orientierungen und Bedürfnisse nach Selbsterfahrung, Therapie, Meditation, nach der Begegnung mit der irrationalen, ebenso erschütternden wie anziehenden Erlebnismacht des „Heiligen“. Längst sind auch im Religionsunterricht der Schule Angebote, Räume und Möglichkeiten geschaffen und entstanden, die einer vorwiegend rationalen, hermeneutischen, problemorientierten Arbeit an den biblischen und kirchlichen Überlieferungsbeständen und einer vorrangig ethisch ausgerichteten Vermittlung des Christentums eine neue Sensibilität für die religiöse Tiefendimension der Wirklichkeit entgegensetzen, für das „dritte Auge“ (H. Halbfas), für den verschütteten Reichtum der das Transzendente zugänglich machenden religiösen Symbolsphäre, die Weckung und Förderung des „Sinnes und Geschmacks für das Unendliche“ (Schleiermacher).

Die Kirchen und der Religionsunterricht, sie stehen angesichts des neuerwachten Interesses an Religion jedenfalls unter Druck. Denn darin stimmen alle Beobachter der religiösen Szene überein: Die Kirchen und der Religionsunterricht, sie profitieren nicht automatisch von der neuen Religiosität. Im Gegenteil. Heute zeigen eben nicht mehr die Zahlen der jährlichen Kirchenaustritte oder die beim Sonntagsgottesdienst freibleibenden Plätze, wie wichtig den Menschen Religion und Kirche sind. Die Werbebotschaften verkünden es. Zum Beispiel, daß Pfarrer besonders gut ankommen, wenn sie sich deutlich unkonventionell verhalten. So surft ein fideler Pastor über den Bildschirm, so schnell, daß sein Talar auch in der Freizeit wie ein zweites Segel weht und die Gischt auf ihn spritzt. Den Durst danach löscht er mit einem Getränk, in dem statt Zucker Süßstoff ist. So lebt man nach der Vorstellung der Werbeagentur von Coca Cola „intensiver“. Der Klerus stellt in der Werbung längst nicht nur die Witzfiguren. Der pfiffigste Pfarrer gewinnt beim Hustenbonbon Fisherman's Friend, die anderen Personen gehen im Wasserschwall baden, weil sie erst ungläubig nach dem Geschmack fragen und das Bonbon nicht sofort probieren. In weniger spektakulären Fällen bleiben die religiösen Botschaften im Reklameblock vor den Nachrichten freilich genauso unbeobachtet wie „Wohnparadiese“ und „Eden“-Margarine. Sie sind heute so gang und gäbe wie früher der wöchentliche Kirchengang. Umrandet von einer Pfarrerserie, am besten von einer Folge „Schwarz greift ein“ (SAT1) ersetzen dennoch die religiösen Werbebotschaften eine halbe Sonntagspflicht. Mindestens.

Was ist neu an der „neuen Religiosität“? Zumindest dies, daß sie weitgehend nicht am Ort der Kirche vorkommt und gemacht wird. Auch insofern handelt es sich freilich bereits um einen Langzeittrend, der spätestens im 19. Jahrhundert einsetzt. Dieser Trend kennzeichnet offensichtlich die Lage der Religion in der modernen Gesellschaft. Es scheint so, als führte die durch Wissenschaft, Technik und ökonomische Rationalität dominierte moderne Gesellschaft eben doch nicht zum Verlust der Religion, wie es unter dem Eindruck der Säkularisierungstheorie viele lange Zeit glauben wollten. Statt dessen zeigt sich, wie eben die von technischer und ökonomischer Rationalität dominierte Gesellschaft zur Steigerung ihrer Akzeptanz bei den Menschen sowohl selber religiöse Botschaften aussendet, als auch angesichts ihrer unübersehbaren Folgerisiken das Verlangen der Menschen nach transrationaler, „ganzheitlicher“ Unmittelbarkeit befördert. Nicht nur der Kopf, sondern zumindest auch die unmittelbaren Rezeptionsorgane, die Sinne, das Gefühl, sollen ihre fundierende Funktion wiedererlangen, die ihnen „von Natur aus“ zukommt. Die „neue Religiosität“ lebt zu einem großen Teil von dieser quasi ästhetischen Ausrichtung auf einen direkten, nicht wissenschaftlich-technologisch verstellten Zugang zu Welt und Leben, auf die unmittelbare Wahrnehmung des „ganzen, ungeteilten Daseins“ (Schleiermacher).

So sehr die Kirche seit längerem schon die Alleinzuständigkeit für die Phänomene dieser neuen Religiosität verloren hat, so sehr ist nun freilich auch das Religionsverständnis, von dem her solche Phänomene als religiöse verständlich werden, bereits historisch vermittelt. Wir haben es heute mit der gesellschaftlichen Allgemeinwerdung eines Religionsverständnisses zu tun, das die neuzeitlich-moderne Religionsgeschichte des protestantischen Christentums im Grunde schon seit dem 18. Jahrhundert bestimmt. Danach ist es so, daß, in welchen Vorstellungsgehalten und Begriffssystemen das mit „Religion“ gemeinte nach seiner inhaltlichen Seite auch immer verstanden wird, es nur mit Bezug auf die individuelle Subjektivität und ihren Lebensvollzug als Religion aussagbar ist. Im geistes- und sozialgeschichtlichen Kontext der neuzeitlich-modernen Religionsgeschichte steht alles das, was an der Religion das Objektive, Gegenständliche ist, sei dies Gott in seiner biblisch bezeugten Offenbarung oder das Heilige im Erleben seiner erschütternden und anziehenden Macht unter der Bedingung der glaubenden und erlebenden Subjektivität. Ohne die wie auch immer näher zu beschreibende Investition der glaubenden und erlebenden Subjektivität, verwandelt sich alles das, was an der Religion das objektive, gegenständliche, das Zuglaubende sein soll, in einer Ansammlung toter Buchstaben oder steinerer und hölzerner Artefakte. Was nach seiner objektiven, inhaltlichen Seite als Religion zu stehen kommt, verdankt sich der in diesen Gehalten sich auslegenden religiösen Subjektivität. Diese Gehalte, die Glaubensinhalte, sind

die Form der religiösen, also in der Unbedingtheitsdimension sich bewegendenden Selbstthematization individueller Subjektivität.

Daß dies so ist hat Gründe, die in der neuzeitlichen Religionsgeschichte des protestantischen Christentums selber liegen. Das will ich in einem ersten Teil zeigen. Es soll darum gehen, deutlich zu machen, wie in der Folge von Pietismus und Aufklärung ein Religionsverständnis ausgearbeitet worden ist, wonach Religion primär die Unbedingtheitsdimension in der Selbstdeutung individuellen Lebens meint und sekundär erst diejenigen Deutungsgehalte, in denen sich die subjektive Religion ausspricht, zur symbolischen und rituellen Darstellung bringt. Es sind die in religionsgeschichtlicher Perspektive vorgetragenen systematisch-theologischen Überlegungen.

Es soll in einem zweiten Teil darum gehen, deutlich zu machen, welche Konsequenzen es für das Verständnis der objektiven religiösen Gehalte, für den lebenspraktischen und dann auch religionspädagogischen Umgang mit religiösen Vorstellungen und Begriffen hat, wenn man sie als eine Funktion in der Selbstausslegung individueller Subjektivität zu betrachten sich veranlaßt sieht. Es sind dies die vor allem in wissenssoziologischer Perspektive vorgetragenen religionstheoretischen Überlegungen.

In einem kurzen dritten Teil will ich dann den Ertrag für die Klärung eines religionspädagogisch brauchbaren Religionsbegriffs zusammenfassen.

## **I. Die subjektive Religion als Vollzug der Selbstdeutung individuellen Lebens**

Immer noch ist in den außertheologischen Disziplinen, ja vielfach sogar auch in der Theologie selber, ein Religionsverständnis leitend, wonach Religion mit „Kirche“, deren Vorstellungen, dogmatische Lehren und rituell-symbolischer Praxis gleichgesetzt wird. Auf dem Hintergrund solcher Gleichsetzung reduziert sich dann die Identifikation religiöser Motive im Leben der Menschen auf die Frage nach solchen Einflüssen, die von einer durch bestimmte Kirchlichkeit geprägten Sozialisation ausgehen bzw. sich im kritischen Prozeß und der lebensgeschichtlich veranlaßten Distanzierung solchen Prägungen gegenüber ausspricht. Die Gleichsetzung der Religion mit Kirche und deren dogmatischer und symbolisch-ritueller Vorstellungswelt verkennt jedoch den Sachverhalt, daß die Religionsgeschichte des Christentums in der Neuzeit aufs Engste mit der umfassenden und durchgreifenden Individualisierung der kulturellen Lebensverhältnisse verbunden gewesen ist. Religion geht nicht in kirchlichen Zugehörigkeitsverhältnissen auf. Sie ist überhaupt nicht gleichbedeutend mit der durch familiäre, kirchliche und schulische Erziehung vermittelten Übernahme objektiv gegebener religiöser Vorstellungen und Lehren. Die Religion des einzelnen ist vielmehr

zu verstehen als individuelle, in lebensgeschichtlichen Selbstdeutungen sich aussprechende Sinnkonstruktion.

Die Einsicht in diesen Sachverhalt allererst wird dem Religionsverständnis, wie es sich in Pietismus und Aufklärung ausgebildet hat, gerecht. Unter neuzeitlichen Bedingungen ist es zu Differenzierungen von Religion und Kirche gekommen, die es notwendig machen, die individuelle Religion als eigene Größe neben der kirchlichen Religion und auch neben der von Staat und Gesellschaft im Sinne eines religiös fundierten Wertesystems getragenen öffentlichen Religion anzusehen. Diese individuelle Religion entsteht aus handlungssinntranszendenten Sinndeutungen, die kontingente lebensgeschichtliche Erfahrungen zu verarbeiten suchen, seien es Erfahrungen des Glücks oder des Scheiterns, des Gelingens oder der biographischen Katastrophe. Es ist ein neuzeitliches Phänomen, daß diese Deutungen gegenüber der Kirche und ihren Lehren sowohl Autonomie beanspruchen, wie auch im expliziten Widerspruch zu ihnen sich ausformulieren. Die religiöse Deutung zielt auf die sinnhafte Auslegung des eigenen Lebens, auch wenn dieses in sich selber gänzlich sinnlos erscheinen will. Als eine solche Deutung will sie die eigene, selbstentworfenen sein. Dies beansprucht sie sogar dann, wenn sie dabei von überlieferten, auch christlich-kirchlich überlieferten Deutungsmustern zustimmend oder im Widerspruch zu ihnen Gebrauch macht. Die Autonomie der individuellen Religion erweist sich im Akt der Selbstzuschreibung solcher Deutungsvorgaben.

Ein solcher Anspruch auf religiöse Autonomie wird seit dem 18. Jahrhundert, seit Pietismus und Aufklärung erhoben. Seither gilt das Interesse einer gelebten Religion, die in den Lehren und narrativ-symbolischen Überlieferungszusammenhängen der Kirche nicht aufgehoben ist, die sich ihrer Autonomie vielmehr dergestalt vergewissert, daß sie nach der subjektiv plausiblen Aneignung des überlieferten Glaubensgehaltes fragt. Es war damit keineswegs die Abkoppelung von Christentum und Kirche intendiert, geschweige denn vollzogen, sehr wohl aber die Überführung ihrer Inhalte in die Reflexionssubjektivität und darin vor allem in ihre lebensgeschichtliche Deutung und Vergewisserung. So fragte der Pietismus nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung und damit nach der überzeugenden Verwirklichung des Geglauten in der Lebensgeschichte des einzelnen. Und die Aufklärung verlangte nach dem vernünftigen Ausweis derjenigen Lebens- und Welt-Erfahrungen, die die wesentlichen Elemente der christlich-religiösen Weltansicht allgemein verständlich werden lassen. Aus dieser Interessenlage heraus ist deshalb im 18. Jahrhundert auch das Interesse an dem Zusammenhang zwischen lebensgeschichtlicher und religiöser Entwicklung erwacht. Die Lebensgeschichte wurde zum Thema der Religion und die Religion wollte nun ebenfalls im Wandel ihrer lebensgeschichtlichen Entwicklung gesehen sein.

Als berühmtes Beispiel autobiographischer Reflexion, in dem – als einem Stück aufklärerischer „Erfahrungsseelenkunde“ – sowohl das spätere entwicklungspsychologische Denken als auch die Biographieforschung vorgezeichnet sind, entsteht in dieser Zeit der „Anton Reiser“ von K. Ph. Moritz. Und zwar aus einem pietistischen Bekehrungstagebuch. In der Pädagogik gewinnt eine genetische Sicht des Zusammenhanges von Lebensgeschichte und Religion ihre Gestalt, fragte man nach der Entwicklung von Religion im Leben des einzelnen, nicht im Sinne der Übernahme kirchlicher Glaubenslehre sondern im Sinne der Ausbildung der die Person prägenden Gesinnung ihrer lebensorientierenden Einstellungen (vgl. u. a. Bahrdt 1776; Basedow 1764). Bei J. H. Pestalozzi entspricht dem die Entdeckung der Mutter als Ursprung erster Religion: „Ich glaubte an meine Mutter, ihr Herz zeigte mir Gott; Gott ist der Gott meiner Mutter, er ist der Gott meines Herzens.“<sup>2)</sup>

Und ebenso hat Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion“ die Religion auch als den vorsprachlichen Sinngrund lebensgeschichtlicher Erfahrung bezeichnen können, als jenen Urvertrauen stiftende Sinngrund, der allen geprägten religiösen Vorstellungen und theologischen Gedanken, wie sie im Verlauf einer Lebensgeschichte erworben und auch wieder abgelegt werden, vorausliegt und sie überdauert. In einer autobiographischen Notiz hat Schleiermacher dies in seinen „Reden“ zur Sprache gebracht: „Vergönnt mir von mir selbst zu reden: Ihr wißt, was Religion sprechen heißt, kann nie stolz sein; denn sie ist immer voll Demut. Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft, gefunden hatte, sie half mir, als ich anfang, den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt.“<sup>3)</sup>

Schleiermacher hat mit dieser autobiographischen Notiz wie dann im Gesamtentwurf seiner „Reden über die Religion“ ein Religionsverständnis angezeigt, wonach für die Religion gerade nicht ihre gegenständlich überlieferten Vorstellungen und gedanklich-lehrmäßigen Bestimmungen konstitutiv sind, nicht Kirche und nicht Theologie. Religion, das ist vielmehr genau diejenige Selbstvergewisserung lebensgeschichtlicher Erfahrung, wie sie sich in dieser autobiographischen Notiz ausspricht, eine Selbstvergewisserung lebensgeschichtlicher Erfahrung, die um deren transzendente Unbedingtheitsdimension weiß, darum daß lebensgeschichtliche Erfahrung in den zwischenmenschlichen, innerweltlichen Beziehungen und der Tat des eigenen Lebens nicht aufgeht, sondern sie sich eines absoluten Sinngrundes als

der ihr immer schon vorausliegenden, sie ermöglichen Herkunft bewußt sein kann.

Die in der Epoche von Pietismus, Aufklärung und transzendentalen Idealismus sich herausbildende individuelle Religion ist also eine aus lebensgeschichtlichen Erfahrungen entspringende und sie in ihrer Unbedingtheitsdimension erfassenden Sinnreflexion verstandene. Sie hat ihren Ursprung nicht in dem, was in Gestalt der institutionalisierten Religion objektiv von ihr da ist und sich in den Beständen kirchlicher und gesellschaftlich-öffentlicher Religion kulturell manifestiert. Nicht in den rituellen, symbolischen und lehrmäßig bestimmten Manifestationen liegt das Wesen dieser individuellen Religion, sondern in dem sinnkonstruktiven Vollzug, mit dem der einzelne sich von einschneidenden Erfahrungen her eine Deutung seiner lebensgeschichtlichen Erfahrungen verschafft. Die überlieferten Glaubensgehalte dienen solcher Deutung als Deutungsverfahren. Sie geben Deutungsmuster vor.

Dieses Religionsverständnis gilt auch noch für Positionen der Religionskritik wie etwa in der Psychoanalyse S. Freunds. So sehr diese sich bekanntlich als Destruktion sozio-kulturell manifester Religionsausübung verstand, weil sie darin nur das Ergebnis einer neurotischen, systematisch verzerrten Kommunikation erkennen konnte, so sehr wußte diese Religionskritik sich doch auch im Dienste eben einer solchen psychologischen Hermeneutik, die die neurotischen Vorstellungen und Praktiken von den Leistungen des Unbewußten her zu entschlüsseln versucht, um sie so wieder vernünftig und realitätsgerecht ins selbstbewußte Lebensverhältnis integrierbar zu machen. Beim Nacherzählen der Lebensgeschichte sollte diese dem Bann verzerrter Kommunikation entrissen werden. Freiheit, Selbstbestimmungsfähigkeit sollte das „Wiederholen, Erinnern, Durcharbeiten“ der unbewußten Motivlagen seines neurotischen Verhaltens dem einzelnen Menschen ermöglichen, erweitern solle diese Erinnerungsarbeit seinen Freiheitsraum und damit die Fähigkeit zum autonomen Selbstentwurf seines Lebens. Daß Freud die Religion selber lediglich mit zwangsneurotischen Verhaltensweisen identifiziert hat und er nicht dazu übergegangen ist, den sinnkonstruktiven, freiheitsermöglichenden Selbstentwurf menschlichen Lebens, auch und gerade in der hermeneutisch-geschichtlichen Aufarbeitung seiner unbewußten Anteile in dessen ebenfalls religiösem Gehalt zu begreifen, darin liegt, religionstheoretisch betrachtet, seine Grenze. Es sind die Grenzen eines zu engen, einseitig in der Neurosenlehre ausformulierten Religionsverständnisses. Wir finden diese Grenze auf immer noch erhellende Weise jedoch überschritten etwa in der besonders für die pädagogische Religionsforschung aufschlußreichen „Psychologie des Jugendalters“ von E. Spranger.<sup>4)</sup> Ihr soll deshalb im folgenden genauere Aufmerksamkeit gelten.

Spranger geht davon aus, daß sich die „Psychologie der jugendlichen Religiosität“ nicht begnügen kann, „mit der Anknüpfung an die historisch gegebenen Konfessionen und organisierten Kirchen unseres Kulturkreises“, sondern sie ihren Gesichtspunkt soweit fassen muß, daß die seelischen Erscheinungen miteingeschlossen werden, die von dem Rahmen dieser dogmatischen Fixierungen und der kirchlichen Organisation im Sinne des „Übertreffens oder Zurückbleibens abweichen“ (289). Von da aus formuliert Spranger dann aber auch einen sich genau auf die sinnkonstruktive Deutung lebensgeschichtlicher Erfahrungen nicht nur kritisch, sondern seinerseits konstruktiv beziehenden Religionsbegriff. Er kommt zu dem Satz, „daß wir alle diejenigen Sinnerfahrungen und Sinngebungen als religiös ansehen wollen, die mit dem Charakter der Endgültigkeit gefärbt sind, mögen sie nun an eine objektive Religion anknüpfen oder nicht“ (289). Unter „Endgültigkeit“ versteht er dabei, „daß die betreffenden Seelenregungen dem Subjekt den letzten und höchsten Sinn seines Lebens und der Welt überhaupt erschließen“ (289).

Spranger schränkt dabei ein, daß es nicht Sache der Psychologie sei, zu entscheiden, „ob dies dann wirklich der letzte und höchste Sinn ist“ (289). Interessant ist dabei vor allem wieder die Begründung: Spranger meint nämlich, daß die Psychologie dies eben deshalb nicht entscheiden könne, weil „im Einzelleben Gehalt und Richtung solcher als endgültig erlebten Sinnoffenbarungen wechseln“ (289). Spranger reflektiert denn auch auf „Entwicklungen“ der religiösen Vorstellungswelt, wie sie lebensgeschichtlich veranlaßt sind und die das Individuum seinerseits sinnkonstruktiv zu verarbeiten versucht. Was für Spranger lebensgeschichtliche Erfahrungen zu religiösen macht, das ist jedoch an die Bedingung geknüpft „daß die gemeinten Erlebnisse nicht bloß diese oder jene Seite des Lebens für sich beleuchten, sondern daß sie auf das „Ganze des subjektiven Lebens und der ihm gegenüberstehenden Wertordnung bezogen werden, und daß sie dieses Ganze zugleich in der Beleuchtung des jeweils überhaupt erlebbaren höchsten Wertes zeigen“. (289) Die Psychologie hat, wie gesagt, dabei über diese höchsten Werte nicht nur zu entscheiden, für sie ist es im Gegenteil von entscheidender Wichtigkeit, zu sehen, „daß jede Grundklasse der Werte bei entsprechender Lagerung der subjektiven Struktur in das Zentrum der religiösen Sinngebung hineinreichen kann“. „Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz. . . . Man kann seiner Seele Seligkeit an den Beruf hängen und schließlich an den Mammon. Man kann in der Wissenschaft aufgehen und mit religiöser Andacht die Welt als einen mathematisch geordneten Kosmos auffassen. Man kann Volk und Staat als letzte Güter in seine Seele hineinnehmen und Gott in ihnen finden. Psychologisch ist das alles möglich.“ (290f.)



Das Ganze des subjektiven Lebens im Lichte eines höchsten Wertes, also in einer auf bestimmte Weise erlebbaren Unbedingtheitsdimension zu sehen, das versteht Spranger unter Religion. Religion ist die Deutung der Lebensgeschichte auf das hin, was in ihr unbedingte Bedeutung besitzt. Da ist psychologisch gesehen vieles möglich, auch dies, daß einem einzelnen nichts in seinem Leben von unbedingter Bedeutung erscheint, ja daß ihm schließlich das Ganze seines Lebens als sinnlos erscheint. Wie sich diese individuelle Religion jeweils konkretisiert, hängt vom entwicklungspsychologisch und soziokulturell bedingten Wandel von Deutungsmustern, Sinnentwürfen, Weltbildern und Weltanschauungen ab. Spranger hat schließlich die subjektive Religion deshalb aber immer auch in einem dialektischen Verhältnis zur objektiven Religion, „zur vorgefunde(n) historische(n) Religion“ (291) stehen sehen. Rein psychologisch gesehen ist in der lebensgeschichtlichen Ausbildung der subjektiven Religion, hinsichtlich dessen also, was für die Lebensgeschichte eine unbedingte Bedeutung gewinnt, vieles bzw. alles möglich. Nicht jedoch, wenn man darauf achtet, daß die Lebensgeschichte des einzelnen zugleich immer auch in einem sozio-kulturellen Kontext sich vollzieht, unter Bedingungen deshalb auch einer objektiven Religion und ihren historisch geprägten Deutungszuschreibungen an das Leben des einzelnen und dessen in ihm selbst sich förmierende Sinndeutungskonstruktionen.

Aus diesem letzten Gesichtspunkt seiner Religionstheorie erwächst für Spranger denn auch deren pädagogische Herausforderung. Die subjektive Religion ist immer auch in ihrer Bildungsdimension zu sehen, eben darin, daß sie sozusagen nur im Material einer objektiven, historisch geformten und überlieferten Religion zu einer gehaltvollen Entwicklung findet. „Schon das ursprüngliche Lebensgefühl enthält irgendwie Einheit oder Zerrissenheit, Seligkeit oder Verzweiflung, Gottnähe oder Gottferne, Haben oder Suchen. Aber diese Befangenheit des Erlebens im bloßen Subjekt würde doch über dumpfe Regungen niemals hinauskommen, wenn der Heranwachsende sich nicht von vornherein einer geformten Religion gegenüberfände, die gleichsam einen Entwurf nach dem Göttlichen aus zeitlicher und räumlicher Bedingtheit heraus darstellt.“ (291) Und so kommt Spranger, was die Bildungsdimension der subjektiven, aus dem Selbstdeutungsinteresse individuellen Lebens entspringenden Religion anlangt, zu der Konsequenz, zu sagen: „Die objektive Religion ist das religiöse Milieu, das jeder schon vorfindet, wenn Religiosität in ihm erwacht. Mit diesen Gebilden muß er sich auseinandersetzen in Empfangen und Geben, Zustimmung und widerstreben . . . Jedes religiöse Wachstum also steht unter solchen Bedingungen vorgefundener Geistigkeit. In unserer Kulturkreise ist es das Christentum, das die gesamte religiöse Tradition und Weiterbildung beherrscht.“ (292)

Was Sprangers „Psychologie des Jugendalters“ für unsere Frage nach dem Verhältnis von Religion und Lebensgeschichte in hohem Maße aufschlußreich macht, das ist letzten Endes genau diese Differenzierung im Begriff der Religion, wonach an ihr eine subjektive und objektive Seite zu unterscheiden ist. Die subjektive Seite meint die sich aus einem ursprünglichen religiösen Lebensgefühl herausentwickelnde Religion. Religion als unmittelbares Selbstbewußtsein, unmittelbares Sich-Erschlossensein von Selbst und Welt. Sie meint die individuelle Religion, die aus ursprünglichen, frühkindlichen Erfahrungen von „Seligkeit und Zerrissenheit“, Erikson wird dann später sagen „Grundvertrauen und Grundmißtrauen“, entsteht und sich schließlich sowohl im rekonstruktiven wie projektiven Entwurf einer zustimmungsfähigen oder abzulehnenden oder im Wechsel vom einen zum andern sich begreifenden Lebensdeutung ausspricht. Diese individuelle Religion ist die Art, in der der einzelne sein „Selbst“ und damit seine Lebensganzheit fühlt, vorstellt, denkt, seine Lebenspläne gewinnt, dasjenige findet, was ihm Halt und Orientierung gewährt, bzw. diese immer hat vermissen lassen, was, sofern das ganze Leben darin seinen Nenner findet, dessen umfassende Selbstdeutung ausmacht. Die objektive Seite meint die das Individuum umgebende und im Sozialisationsprozeß so oder so mitprägende religiöse Kultur, das, was an Lebensdeutungsmustern, Sinnentwürfen, Weltanschauungen kirchlich bzw. gesellschaftlich manifest ist und im Bildungsprozeß des Individuums zum emotiven, kognitiven, unterschiedlich aufgefaßten Material von dessen Selbstdeutung werden will.

Was den lebensgeschichtlichen Wandel der individuellen Religion, an dem Spranger in seiner „Psychologie des Jugendalters“ primär interessiert war, anbelangt, so kann dieser also darauf beruhen, daß das Individuum im Prozeß seines Erwachsenwerdens, seiner Lebensgeschichte, eine Entwicklung in seiner Selbst- und Weltkonstruktion durchläuft. Immer beschreibt seine Religion den Umkreis dessen, was für das Individuum, wenn auch in unterschiedlichen Graden wortsprachlicher, reflexiver Ausdrücklichkeit, letzte Bedeutung im positiven wie im negativen Sinne hat. Nicht seine subjektive Religion, seine Religiosität wandelt sich rechtverstanden, wohl aber wandeln sich die Vorstellungsformen und die Struktur der materialen Wertsetzungen, in denen sie sich ausspricht und vermöge derer sie für das Individuum lebenspraktische Gestalt gewinnt. Genau deshalb, weil der Wandel die subjektive Religion in ihrem Verhältnis zur objektiven betrifft, deshalb hatte dieser Wandel für Spranger aber auch diese Bildungsdimension. Über sie sah er die subjektive Religion mit der sozio-kulturell manifesten, historisch formierten, hierzulande in Gestalt des Christentums und seiner Kirche gegebenen Religion vermittelt. So springt denn auch die religionspädagogische Relevanz der von ihm vorgenommenen, so aber auch von Schleiermacher her bereits nahegelegten Unterscheidung von subjektivi-

ver und objektiver Religion, von transzendental-religiöser Subjektivität und ihren kirchlich und gesellschaftlich vermittelten Deutungsmustern ins Auge.

## **II. Die objektive Religion als (wandelbarer) Gehalt der Selbstdeutung individuellen Lebens**

Die subjektive Religion wird der Religionsforschung immer nur in ihren psychosozialen Vermittlungszusammenhängen, somit auch hinsichtlich ihrer Integration in die Vorgaben objektiver Religion zum Thema. Gleichwohl versucht sie in ihr der Religion des einzelnen, der individuellen Religion ansichtig zu werden. Dies des näheren dann so, daß sie nun genau diese individuelle Religion auch im Prozeß ihrer lebensgeschichtlichen Entwicklung erfaßt. Zunächst jedoch wird sie – sofern sie auch religionsphilosophisch denkt – die Religion des einzelnen, seine individuelle Religion in der Perspektive der transzendental verstandenen subjektiven Religion zu verstehen versuchen. D. h. sie wird die Religion des einzelnen von dem unmittelbaren Selbstverständnis seines bewußten Lebens her zu verstehen versuchen. Dann nämlich ist seine Religion dasjenige Vermögen, aufgrund dessen der einzelne seinen krisenhaften, fragmentarischen, vom Tode bedrohten Lebensprozeß – seine innere Dauer – zu einem sinnhaften Ganzen zu integrieren vermag.

Daß es das Ganze gerade des individuellen Lebens ist, das die Religion in einen sinnhaften Gesamtzusammenhang zu integrieren vermag, der dann die Bedingung individueller Sinnerfahrung überhaupt ist, das freilich läßt sich wiederum nur verstehen im Zusammenhang einer wissenssoziologischen Sicht des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses. Gemäß dem klassischen Verständnis der Religionswissenschaft wie auch der vorneuzeitlichen christlichen Theologie hatte die Religion schließlich die Aufgabe, nicht nur das Ganze des individuellen Lebens, sondern vielmehr das Ganze von Welt, Gesellschaft und Geschichte durch einen überwölbenden Sinn zu integrieren, d. h. eine Antwort auf das Von-Woher und Woraufhin von Welt und Natur, von Geschichte und menschlicher Lebensführung zu geben. Genau diese Funktion universaler Sinnsetzung hat die Religion im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung, der zugleich ein Prozeß der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in weitgehend autonome Sinnsysteme wurde, verloren. Konnte das „Ganze“ von Welt und Geschichte in vormodernen Gesellschaften noch durch symbolische Sinnsysteme repräsentiert werden (wie es etwa die jüdisch-christliche Schöpfungs- und Heilsgeschichte darstellt), so besteht in modernen Gesellschaften diese Möglichkeit nicht mehr. Die Perspektive des „Ganzen“ läßt sich nicht weiter aus der Sicht des Kosmos oder der Universalgeschichte gewinnen. Sie ist nicht mehr in theologischen

Weltentstehungstheorien und universalgeschichtlichen Konstruktionen darstellbar, sondern eben lediglich aus der Perspektive der individuellen Konstruktion von Wirklichkeit. Das „Ganze“, worauf Religion immer zu rekurrieren hat, kann demnach heute nur mehr das „Ganze“ des je individuellen Lebensprozesses sein. Welt und Geschichte sind ihr demgegenüber immer schon übers Individuum vermittelt, erscheinen ihr im Lichte der den ganzen Natur- und Geschichtszusammenhang einschließenden menschlichen Endlichkeitserfahrung. Vor allem jedoch müssen alle über das Individuum hinausgehenden Perspektiven angesichts der ungeheuren gesellschaftlichen Komplexität und aufgrund der vom individuellen Sinnbedürfnis der Alltagshandelnden weitgehend abgekoppelten gesellschaftlichen Sinnsysteme der Wissenschaft, des Rechts, der Politik usw. mehr oder weniger genau definierte Ausschnitte von Wirklichkeit bleiben. Diese ausschnittshaften Wirklichkeiten der verschiedenen gesellschaftlichen Teil- und Subsysteme aktivieren aber auch immer nur genau abgegrenzte Bereiche der Ich-Identität des jeweiligen Subjekts, während andere ausgeschaltet werden müssen. Das individuelle Subjekt, das durch seinen Tod jedoch als Ganzes bedroht wird, kann seinen Lebensprozeß nur dann als sinnvoll erleben, wenn es sich nicht nur in seinen durch die gesellschaftlichen Sinnsysteme vermittelten, zweckrational bestimmten Teilidentitäten erfährt und wahrnimmt, sondern es ihm gelingt, den Gesamtzusammenhang seines Handelns, Denkens, Fühlens, Wissens und Wollens zu integrieren. Das Individuum steht also nicht nur in der harten Notwendigkeit angesichts existentieller Krisen – wie etwa der Todesdrohung – sich seinen individuellen Lebensprozeß verstehbar zu machen, es sieht sich auch darauf verwiesen, daß diese Sinnkonstruktion nur von ihm selbst geleistet werden kann, eben weil es in dem, was seine Identität in ihrer Ganzheit ausmacht, sich nicht mehr durch Inklusion in die Gesellschaft ausgelegt und gedeutet findet. Auch das Religionssystem, in unserem Fall die Kirche, ist schließlich zu einem gesellschaftlichen Teilsystem ausdifferenziert. Als solches kann es zwar unter Umständen immer noch eine wichtige Hilfe sein zur interpersonalen Kommunikation der je individuell zu leistenden Sinnkonstruktion, aber es kann diese nicht ersetzen.

Religion ist nun eben primär zu definieren als diese in die Subjektivität der individuellen Person fallende Selbstdeutung individuellen Lebens, die dieses in ihrer transzendenten Sinn Ganzheit, auch und gerade angesichts seiner gesellschaftlichen Bedingtheit, seiner Zerrissenheit und seiner natürlichen Endlichkeit, thematisch macht. Es ist denn auch gerade das nicht nur funktionale, sondern substantiale Merkmal der so definierten individuellen Religion, daß sie die Sinngebung des individuellen Lebensprozesses als eines Ganzen in der Distanznahme zu den zweckrationalen Handlungsimperativen der gesellschaftlichen Teil- und Subsysteme, in die der einzelne eingespannt ist, realisiert. Individuelle Religion ist als transzendenzbezogener

Sinnentwurf zugleich der Vollzug von Weltedistanz. Sie macht es, daß der einzelne sich in dem, was er an sich selbst ist, in seiner Individualität, gerade nicht allein bestimmt sein läßt durch die partikularen und vielfach widersprüchlichen gesellschaftlichen Teilsystemidentitäten, er sich in den fragmentarischen Gehalten und Gestalten seines gesellschaftlichen und natürlichen Daseins gerade nicht aufgehen sieht, sondern sich in der Perspektive seiner Ganzheit und Einheit zu erfassen unternimmt.

In wissenssoziologischer Hinsicht ist dieses Religionsverständnis, das unter Religion die von der Subjektivität der Person zu leistende Selbstdeutung individuellen Lebens versteht, als Konsequenz des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses anzusehen. Dieser gesellschaftliche Modernisierungsprozeß hat nicht nur die Religion aus der Integration des Ganzen von Welt und Geschichte herausgenommen, er hat auch dafür gesorgt, daß der einzelne sich nun in seiner personalen Identität nicht mehr durch gesellschaftliche Inklusion, nicht mehr durch soziale Zugehörigkeitsverhältnisse, auch nicht durch die Zugehörigkeit zur Kirche, bestimmt findet. Seine Individualität, also seine personale Identität, gewinnt er nun vielmehr gerade exklusiv, durch seine bewußt vollzogene Heraussetzung aus den gesellschaftlichen Teilsystemidentitäten, dadurch, daß er sich selber zum Organisationszentrum im praktischen Entwurf und damit auch in der Sinnkonstruktion seiner Lebensgeschichte macht. Es ist nun zwar keineswegs ausgeschlossen, daß der einzelne in seiner individuellen Biographiekonstruktion – insbesondere in lebensgeschichtlichen Krisenerfahrungen – auch vom Sinndeutungspotential der objektiven, institutionalisierten Religion Gebrauch macht. Aber die gesellschaftlich exklusiv gesetzte Subjektivität der Person entscheidet darüber nun in Konstruktion und Kritik aus und durch sich selber. Es ist eine Frage ihrer subjektiven Wahl, welchen Gebrauch sie von den Deutungsangeboten der objektiven Religion nun macht.

Die Religionsforschung beruht heute durchgängig auf diesen wissenssoziologischen Grundannahmen. Sie beruht auf diesen Grundannahmen auch dort, wo sie von den Einsichten der psychosozialen und der strukturgenetischen Entwicklungspsychologie Gebrauch macht. Dies will ich nun noch im Blick auf die religionsphilosophischen Implikationen an Ergebnissen der Biographieforschung des amerikanischen Religionspsychologen und Theologen J. W. Fowler<sup>5)</sup> zeigen. Seine Biographietheorie ist schließlich gerade dadurch ausgezeichnet, daß er die Psychoanalyse E. H. Eriksons, die von der Idee des „Lebenszyklus“ und der diesen Zyklus auf je individuelle Weise durchlaufenden „Lebensgeschichte“ geleitet ist, mit den strukturgenetischen Stufentheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und R. Kegan, die die formaloperativen Strukturen individueller Wirklichkeitskonstruktion untersucht haben, zu verbinden versucht.

Fowler gebraucht zwar für das, was ich bislang mit Spranger die „subjektive Religion“ genannt habe, den Begriff des „Glaubens“ (faith). Er will jedoch diesen Glauben seinerseits im Anschluß an P. Tillich und H. R. Mühler gerade unterschieden wissen von den „Glaubensinhalten“, dem System der religiösen Vorstellungen und damit von der objektiven Religion, also den Beständen religiöser Kultur bzw. den religiösen Institutionen. Fowler versteht unter „Glaube“ die „grundlegende Orientierung in bezug auf die Bedingungen der Existenz“ wie sie sich „im körperlichen und reflexiven Selbst bildet“ (Glaubensentwicklung, 81). Und dabei ist Fowler gerade alles daran gelegen, diese „grundlegende Orientierung“, die der „Glaube“ der Subjektivität der Person verschafft, gerade nicht nur in den reflexiv-bewußten Vorstellunggehalten religiöser Selbstausslegung aufzufinden, sondern sie eben je in Entsprechung zu den psychosozialen und strukturgegenetischen Entwicklungsstadien der personalen Subjektivität und damit auch in ihren körperbezogenen, vorsprachlichen Formen beschreibbar zu machen. Danach ist dann diese „grundlegende Orientierung . . . wie vieles andere im Selbst, eine weitgehend unreflektierte und unbewußte Disposition oder Haltung. Erst allmählich und stückweise werden wir uns der allgegenwärtigen Dispositionen, die wir glaube nennen, bewußt, können sie zum Ausdruck bringen und wollen ihr Gestalt verleihen.“ (Glaubensentwicklung, 81). Ob bewußt oder unbewußt, immer ist der „Glaube“ bzw. die „subjektive Religion“ bei Fowler im Sinne einer „allgegenwärtigen Disposition“ verstanden. Es ist diejenige Disposition der individuellen Subjektivität, vermögen deren diese die „Konstruktion der Existenzbedingungen“ erbringt. Und Fowler meint dabei drei wichtige Formen des Konstruierens unterscheiden zu können: „Erstens ein bestimmtes Muster des Erkennens (das wir manchmal als ‚Glaubensinhalt‘ bezeichnen), zweitens ein bestimmtes Muster des Wertens (das wir manchmal Verpflichtung oder Hingabe nennen); drittens ein bestimmtes Muster der Sinnkonstruktion gewöhnlich in narrativer Form einer sprachlichen story.“ (Glaubensentwicklung 81).

Der Glaube im Sinne dieser selbstkonstruktiven Disposition der humanen Subjektivität ist es demnach, wonach diese religiös in genau dem Sinne ist, daß sie sich jeweils an solchen Inhalten festmacht, die eine letzte Bedeutung für ihr Verständnis des Lebensganzen gewinnen, daß ihr dadurch praktische Werte des Verpflichtetseins auf eine bestimmte Ausrichtung des Lebens entstehen, daß sie schließlich das Ganze ihres Lebens im Sinnzusammenhang einer erzählbaren Geschichte so oder so zu deuten vermag. Religiös sind die Menschen demnach nicht im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Tradition, auch nicht dadurch, daß sie die Glaubensinhalte einer objektiven religiösen Institution übernehmen, obwohl all dies auch keineswegs ausgeschlossen ist. Entscheidend ist es nicht. Entscheidend ist vielmehr, daß hier eine psychologische Anthropologie in Ansatz gebracht wird,

wonach der Mensch im Blick auf alle Phasen seines psychogenetischen Wachstums als ein sich in der Unbedingtheitsdimension, auf einen letzten, umfassenden Sinn hin auslegendes Wesen der Selbstdeutung zu verstehen ist. Das ist sein Glaube, bzw. seine subjektive Religion; das, woraufhin er die Summe seines Lebens formuliert, auch dann, wenn es ihm in allen seinen Erfahrungen gänzlich leer und sinnlos, zerrissen, fragmentarisch erschienen ist und erscheint. Das ist seine subjektive, individuelle Religion. Sie fällt mit der auf das Ganze des gelebten Lebens gehende Selbstdeutung zusammen, ohne auf eine bestimmte Inhaltlichkeit oder religiöse Überzeugung, wie sie für die Kirchen- oder Religionszugehörigkeit typisch sein mag, festgelegt zu sein.

Und dies gilt dann auch für die unterschiedlichen Muster oder Stufen religiöser Selbstdeutung, die Fowler in Anlehnung an die psychosozialen und strukturalistischen Entwicklungstheorien und aufgrund eigener empirischer Forschung in Gestalt narrativer Interviews im biographischen Material meint unterscheiden zu können. Diese Muster oder Stufen stellen sich jeweils dar als spezifische Formen oder Strukturen der inneren Organisation biographischer Erfahrung und Selbstdeutung. Sie betreffen jeweils die – wenn auch unterschiedlich ausgelegten – Konstruktionen des Selbst, als des Subjektes und Objektes von Biographie.

Ich brauche die verschiedenen Muster und Stufen biographischer Selbstdeutung, die Fowler unterscheidet, hier nicht im einzelnen vorzuführen. Sie sind in Gestalt einer evolutiven Psychologie des Selbst angelegt, wobei die kognitiven Strukturen der Sinnkonstruktion und ihre entwicklungsbedingten Voraussetzungen im Zentrum stehen. Von religiöser Sinnkonstruktion und einer biographischen Selbstthematization religiöser Erfahrung kann demnach nicht erst dort gesprochen werden, wo der Mensch nicht mehr nur in seinen psychodynamischen Impulsen und seinen psychosozialen Beziehungen und Rollen aufgeht, sondern sich nach Maßgabe eines identitätsbewußten Selbstkonzeptes zu seinen Beziehungen und Rollen verhält. Das ist nach Fowlers Entwicklungsschema erst die vierte von insgesamt sechs Stufen. Dort erst, wo sich ein „individuiert-reflektierender Glaube“ (etwa ab dem späten Jugendalter) herausbildet, kommt es zur Ausbildung eines selbstreflexiven Selbstbewußtseins bzw. Selbstkonzeptes, das den einzelnen Anspruch darauf erheben läßt, der Autor oder zumindest Erzähler seines eigenen Lebens zu sein. Hier erst, auf dieser vierten Stufe kommt es zur Betonung des Selbst als Ausgangspunkt der eigenen Lebensgewißheit. Das heißt jedoch nicht, daß das menschliche Ich als konstruktiver Träger sinnhafter Selbstdeutung zuvor nicht ebenfalls zu unterstellen wäre. Fowler sieht den Lebenszyklus, den das Individuum im Laufe seiner psychosozialen und strukturalistischen Entwicklung durchläuft, vielmehr so gegliedert, daß es in ihm, angefangen von der ersten vorsprachlichen Verschmelzungserfahrung des Ichs mit seiner

Umwelt, in der er mit Erikson das religiöse Grundvertrauen sich ausbilden sieht, fortschreitend zu einem die unmittelbaren Impulse, Bedürfnisse und interpersonalen Beziehungsverhältnisse in ein verhaltenssicheres Selbstkonzept integrierenden Identitätsbewußtsein kommt. Immer ist das Ich ein sich in seinen Beziehungen, Impulsen und Bedürfnissen sinnhaft entwerfendes. Immer konstruiert es ein System letzter Bedeutungen, wenn auch in sehr unterschiedlichen Graden reflexiver Ausdrücklichkeit und in sehr unterschiedlichen Formen symbolischer und sinnhaft begriffener Darstellung. So kann von dem Ich aber nur geredet werden – und damit bestätigt sich die hier vertretene transzendental-subjekttheoretische Religionstheorie – wenn man voraussetzt, daß es immer schon aus einer unmittelbaren Sicht-Erschlossenheit, aus seiner Religiosität im Sinne des vorsprachlichen Gefühls ursprünglicher Ermöglichung lebt.

So hat Fowler von einem ersten, vorsprachlichen Glauben, eben dem Bereich des in der frühen Kindheit sich ausbildenden Grundvertrauen, die weiteren Stufen des Glaubens unterschieden, je in Entsprechung zu den Stadien der psychosozialen Entwicklung, die Erikson herausgearbeitet hat und den Formen strukturgegenetischer Entwicklung, die Piaget und Kohlberg untersucht haben. Es ist schließlich diese Kombination von Psychoanalyse und strukturgegenetischer Entwicklungspsychologie, die Fowler auch eine Differenzierung der Strukturen ermöglicht, in denen das Individuum sein System letzter Bedeutungen entwirft.

So unterscheidet Fowler von dem vorsprachlichen Grundvertrauen einen intuitivprojektiven Glauben (Vorschulalter), der noch ganz phantasiebestimmt ist, sodann einen mythisch-wörtlichen Glauben (ab dem 6. Lebensjahr) und einen synthetisch-konventionellen Glauben (ab dem frühen Jugendalter). Schließlich den individuell-reflektierenden Glauben (ab dem späten Jugendalter), der dann noch von einem verbindenden, durch dialogische Offenheit gekennzeichneten und durch einen universalen, die paradoxen Spannungen der dialogischen Haltung in absoluter Liebe aufhebenden Glauben überboten wird. Wichtig dabei ist es zu sehen, daß die „Stufen des Glaubens“, die nach Fowler von Stufe 2 an alle auch im Erwachsenenalter vorkommen, nicht unterschiedliche Glaubensinhalte bezeichnen, sondern unterschiedliche Formen und Strukturen, diese zu entwerfen und sofern sie etwa durch die objektiven religiösen Traditionen vorgegeben und vermittelt werden, diese aufzufassen, sie subjektiv verstehbar und der Aneignung fähig zu machen. Sie können deshalb einen Hinweis darauf geben, nicht nur wie sich die Unbedingtheitsdimension menschlicher Selbstdeutung im Prozeß der individuellen Lebensgeschichte unterschiedlich strukturiert, sondern auch darauf, wie die objektive Religion, wie die Bestände religiöser Kultur sich im lebensgeschichtlichen Bezug kommunizieren lassen. Sie enthalten also auch Hinweise für eine dem seelsorgerlichen Verhältnis, der Predigt,



dem Unterricht in Schule und Kirche angemessene Hermeneutik religiöser Symbole und tradiert religiöser Sinndeutungsgehalte.

### **III. Bemerkungen zu einem religionspädagogisch brauchbaren Religionsbegriff**

Was die Beschreibung der Konstitutionsbedingungen von Religion anbelangt, haben wir mit unterschiedlichen wissens-theoretischen Zugangsmöglichkeiten zu rechnen. Die hier vorgetragenen Überlegungen lassen grundlegend zwischen einem deskriptiv-objekttheoretischen und einem transzendental-subjekttheoretischen Zugang unterscheiden, wobei die Aufeinanderbezogenheit des Unterschiedenen eingeschlossen ist.

Der deskriptiv-objekttheoretische Zugang zur Religion bezieht sich auf deren Phänomene in Geschichte und Gesellschaft, auf autobiographische Zeugnisse und Bekehrungserfahrungen, persönlichkeitsprägende Grunderfahrungen im Jugendalter, gesellschaftliche Institutionalisierungen religiöser Passageriten im Lebenszyklus, Heiligenlegenden, die kultische Praxis der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften, religiöse Botschaften in der Werbung usw.

Der deskriptiv-objekttheoretische Zugang zu solchen Phänomenen läßt danach fragen, wie die religiösen Vorstellungszusammenhänge und Verhaltensweisen, Symbole und Riten beschaffen sind, die in der Lebensgeschichte des einzelnen Einfluß auf seine Lebensansicht und Lebensführung haben. Sie untersucht deren Bedeutungsstruktur und die Funktion, die diese für die Lebensführungspraxis des einzelnen gewinnen.

Der deskriptiv-objekttheoretische Zugang zu Religion leistet viel hinsichtlich der Erklärung der Funktion, die sie im lebensgeschichtlichen Prozeß hat. Da er sich lediglich an Ausdrucksphänomenen des faktischen Vorkommens religiöser Deutungsmuster in der Gesellschaft orientiert, bleibt er der Religion selbst jedoch äußerlich. D. h. dieser Zugang kann dem Sachverhalt nicht Rechnung tragen, daß die Religion derer, die über ihre Religion mit Wort und Tat Auskunft geben und so allererst das Vorkommen dessen ermöglichen, das zum Gegenstand des deskriptiven Verfahrens der Religionsforschung wird, über diese Auskunft immer schon mitentscheidet.

Der transzendental-subjekttheoretische Zugang zu Biographie und Religion trägt diesem Sachverhalt Rechnung. Er geht davon aus, daß Subjektivität und Religion nicht bloß äußerlich, also nicht erst dann und dort aufeinander bezogen sind, wo religiöse Deutungsmuster und Verhaltensweisen auf explizite Weise ein Biographiekonzept, also die Lebensansicht, mitprägen. Es geht vielmehr davon aus, daß Subjektivität und Religion im konstitutiven Sinne immer schon deshalb aufeinander bezogen bzw. ineinander verwoben

sind, weil der individuellen Subjektivität das deutende Sinnverstehen, die Sicht-Erschlossenheit im Verlaufszusammenhang des eigenen Lebens eigentümlich ist. Menschliches Leben ist nie nur ein in der *intentio recta* vollzogenes. Es ist immer auch ein in der *intentio obliqua* sich verstehendes und in seinem Vollzug deutlich zu sich verhaltendes. Diese unhintergehbare Faktizität seines Sich-Erschlossenseins bzw. der deutenden Bezugnahme auf die Unbedingtheitsdimension der Selbstdeutung menschlichen Lebens ist Religion. Dies, daß ich mit meinem Identitätsbewußtsein mich immer schon vorfinde, meine Interpersonalitätserfahrung, die Vorstellungen von Welt und Leben als die meinigen mir zuschreiben kann, ohne diese Instanz der Selbstzuschreibung selber hervorgebracht zu haben, der Vorzug dieses unmittelbaren Identitätsbewußtseins ist Religion. Diese Religion wird zwar gerade dort zur biographischen Erfahrung, wo mir meine Lebensgeschichte als Einfügung in eine mein Einzeldasein transzendierende Lebens- und Weltansicht zu Bewußtsein kommt, als Übernahme und Aneignung von Sinnzuschreibungen, die die riskanten Übergänge und Unterbrechungen im Alltagsbewußtsein transzendieren. So kann sie darin jedoch nur deshalb zur Erfahrung und manifesten Deutungszuschreibung kommen, weil sie mit ihrem Transzendenzbezug konstitutiv ins Selbstverhältnis bewußten menschlichen Lebens hineingehört. Des näheren läßt sich dieses Religionsverständnis dann noch einmal in anthropologischer, theologischer und kulturtheoretischer bzw. ekklesiologischer Hinsicht bestimmen.

Der anthropologische Aspekt hebt darauf ab, daß es im Verhältnis von Biographie und Religion grundsätzlich um die Menschwerdung des Menschen, um den Aufbau seiner verantwortlichen und zielorientierten Handlungsfähigkeit geht. Die Lebensgeschichte des einzelnen vollzieht sich schließlich als Enkulturationsprozeß, an dem das Individuum selber auf eigenaktive Weise immer mitbeteiligt ist. Kulturtradition, gesellschaftliche Lebenswelt, einschließlich der in sie eingebauten Institutionalisierung individueller Biographiekonstruktion und das sich ontogenetisch entwickelnde Individuum bilden ein wechselseitig aufeinander einwirkendes Beziehungsgefüge. Biographie im Sinne der lebensgeschichtlichen Selbstthematisierung des Menschen ist eine Form des sich Durchsichtigwerdens in diesem Beziehungsgefüge. Biographie setzt dann aber unmittelbare Vertrautheit mit sich immer schon voraus, also Religion als unmittelbares Selbstbewußtsein. Religion ermöglicht demnach den enkulturativen Vorgang der Selbstwerdung, ist lebensgeschichtlich gesehen Ursprung von Handlungsfähigkeit. In diesem transzendentalen Sinne ist sie jedenfalls nie bloß ein besonderer Inhalt lebensgeschichtlicher Erfahrung, sondern deren ursprüngliche Ermöglichung, ist sie nie bloß eine Ausdrucksgestalt besonderer Erfahrungen im Leben, etwa von Kontingenzerfahrungen, sondern die Bezeichnung der Erfahrungen mit dem Leben als singulärer Totalität, die Erfahrung seiner ihm selbst unverfügbaren Grundsituation.

Der theologische Aspekt hebt in der Rekonstruktion individueller Lebensgeschichte darauf ab, daß sich mit der Frage nach dem lebensgeschichtlichen Ermöglichungs- und Bestimmungsgrund der Menschwerdung des Menschen auf sinnvolle Weise die Rede von Gott einstellt. Die transzendente Einsicht, daß ich aus einer unmittelbaren, nicht hergestellten, mir von jenseits meines bewußten Selbst- und Weltverhältnisses immer schon zukommen, ursprünglichen Selbstvertrautheit lebe, legt sich theologisch im Vorsehungsgedanken aus, in dem sich wiederum die jede faktische Biographiekonstruktion begleitende Lebenszuversicht begründet. Auch so gesehen ist dann Religion im Sinne der subjektiven Religion, der Religiosität des einzelnen nichts zur Biographiekonstruktion erst sekundär Hinzukommendes. Sie ist vielmehr der genuine Ausdruck des Gefühls einer letzten Abhängigkeit meiner selbst wie alles dessen, was ist, von Gott als seinem transzendenten Ermöglichungsgrund. Lebensgeschichtliche Erinnerung, die ihr absolutes Gegenüber in Akten des Dankes und der Ehrfurcht, der Anklage und des Protestes sucht, zeigt dies auch. Sie macht die Vernunft der Religion gesellschaftlich manifest und mitteilbar.

Der ekklesiologische bzw. kulturtheoretische Aspekt hebt in der Rekonstruktion individueller Lebensgeschichte schließlich darauf ab, daß auch dort, wo man auf den konstitutiven Verweisungszusammenhang von Biographie und Religion reflektiert, man den kulturellen Kontext, die stützende Umwelt der objektiven Religion, die Kirche als religiös-biographische Bildungsinstitution nicht übersehen darf. Die Religion ist als subjektive Religion im Sinne des „Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit“ (Schleiermacher) zwar immer die je meinige. Dies muß dennoch nicht dazu führen, daß das Religiöse in Biographien hinsichtlich seiner inhaltlichen Bestimmbarkeit subjektiv beliebig wird. Eben darauf weist der ekklesiologische bzw. kulturtheoretische Aspekt hin. Er verweist darauf, daß die subjektive Religion, die zunächst vorsprachliche Religiosität des Menschen sich im Vermittlungszusammenhang einer objektiven Religion, ins transsubjektiven religiösen Deutungsmustern artikuliert. Diese manifestieren sich hierzulande in Gestalt der Kirchen, in ihren Lehren, Symbolen und Ritualen. Die Kirchen stehen heute aber auch nicht mehr allein für das weite Spektrum religiöser Deutungskultur ein. Welches Deutungsmuster und welche Deutungsinstitutionen heute an ihre Stelle getreten sind oder mit ihr konkurrieren, wenn es darum geht, eine Orientierungsfunktion für die religiöse Selbstbildung der Menschen zu übernehmen, das zu erforschen führt denn auch wieder im deskriptiv-objekttheoretischen Sinne auf das weite Feld aktueller Religionsforschung.

Da geht es dann wieder um die Phänomene auch sogenannter neuer Religiosität, wie ich sie beispielhaft eingangs angesprochen habe. Daß solche Phänomene heute in einem ziemlich diffusen Plural begegnen, dürfte ange-

sichts dessen, was ich auszuführen versucht habe, nicht mehr verwundern. Es zeigen sich in dieser diffusen Pluralität eben genau die Folgen der Freigabe des Rechts der Subjektivität auf die ihr eigene Deutungskompetenz, die Konsequenzen aber auch des Sachverhalts, daß sich neben den Kirchen inzwischen viele Institutionen gebildet haben, die nach dem Marktmodell funktionieren und bedarfsgerechte religiöse Deutungsangebote liefern. Die Kirchen haben in den Augen der Menschen jedenfalls nur selten noch einen Autoritätsvorsprung. Ihre Symbole, Liturgien und Rituale mögen in der theologisch-binnenkirchlichen Selbstinterpretation noch so wortreich als direktes Offenbarungsgeschehen, als überwältigende Manifestation der welttranszendenten Heiligkeit Gottes ausgelegt und ausgegeben werden, sofern sich nicht die religiöse Subjektivität selber in diese Deutungszuschreibungen investiert, die kirchlichen Liturgien von ihr nicht selber als Begegnung mit dem Transzendenten erlebt und gedeutet werden, bleibt die kirchlich-theologische Interpretation eine abständige dogmatische Behauptung, bloße Versicherung, die auf die Einlösung durch die Erfahrungs- und Reflexionssubjektivität wartet. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß sich Theologie und Kirche sowie der evangelische Religionsunterricht an den Schulen nicht am Aufbau genau der objektiven Religion, einer in Symbolen präsenten religiösen Deutungskultur beteiligen sollen. Im Gegenteil. Genau dies ist ihre Aufgabe. Aber sie sollen versuchen, dies so zu tun, daß der Schein falscher Vergegenständlichung des Religiösen vermieden wird, also deutlich bleibt: Es handelt sich um Konstrukte, die der Selbstvergewisserung individueller Subjektivität dienen, dem Ausbau und der Förderung einer auch noch angesichts gesellschaftlicher Ambivalenz- und Dekompositionserfahrungen unzerstörbaren, weil im welttranszendenten Gott gründenden Lebensgewißheit.

#### **Anmerkungen**

1. Reichhaltiges Belegmaterial enthält: Gunther Hesse/Hans-Hermann Wiebe, *Die Grünen und die Religion*, Frankfurt/Main 1988
2. J. H. Pestalozzi, *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt*, 1801, S. 353
3. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, OP 15f.
4. E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 11. Aufl., 1929 (Seitenangaben im Text)
5. J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh 1991; ders., *Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit*, München 1989 (Seitenangaben im Text)