

Der hermeneutische Imperativ

Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung

Wonach fragen wir, wenn wir nach der Präsenz der Religion in der Lebensgeschichte der Menschen fragen? Die Lebensgeschichte eines Menschen ist bekanntlich die zeitliche Abfolge seiner Erlebnisse und Handlungen einerseits und die Erzählung, mit der diese erinnert werden, andererseits. Jeder von uns hat eine Lebensgeschichte, und jeder von uns kann zugleich auch das eine oder andere davon erzählen. Und dabei ist die Geschichte, die einer hat, immer noch einmal mehr und anders als die, die er erzählen kann¹.

Wenn wir also nach der Präsenz der Religion in der Lebensgeschichte der Menschen fragen, meinen wir damit das Vorkommen religiös geprägter oder motivierter Erlebnisse und Handlungen in der Lebensgeschichte, die einer hat, oder meinen wir damit die Art der Deutung, in der einer sein Leben versteht oder in der sein Leben von anderen verstanden wird? Oder meinen wir beides, die faktische Prägung eines Lebens durch religiöse Orientierungs- und Verhaltensmuster und ebenso auch die Deutung, in der dieses Leben, wie es auch immer faktisch verlaufen sein mag, religiös verstanden wird?

Hier zu unterscheiden ist jedenfalls nicht unwichtig, weil eben, wie leicht zu ersehen ist, das eine nicht dasselbe ist wie das andere. Eine Lebensgeschichte kann religiös verstanden werden, auch wenn sie in ihrem faktischen Verlauf keine Prägung durch religiöse Erfahrungen und Maximen erkennen läßt. Eine Lebensgeschichte kann sogar auch dann noch religiös verstanden werden, wenn sie in dem, was sie von sich selber erzählt, gerade die Befreiung von den Sinnvorgaben und Wertsetzungen religiöser Sozialisation dokumentiert².

Es dürfte jedenfalls kaum genügen, die Präsenz der Religion in der Lebensgeschichte des einzelnen über deren faktisches Vorkommen als Sozialisationsfaktor zu identifizieren. So oder so, wie religiös-kulturell geprägt oder religiös-kulturell

1. Vgl. die Überlegungen zum Thema bei *H. Timm*: Bewußtgemachtes Leben - Über Dichtung und Wahrheit in der Autobiographik, in: *K.-M. Kodalle (Hg.): Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie*, Gütersloh 1984, S. 176-188.
2. Daß dem Bedeutungsverlust des Religiösen als verhaltensprägendem Sozialisationsfaktor in modernen Gesellschaften ein sozialer Funktionsgewinn des Biographischen korrespondiert, es also zu so etwas wie der »Biographisierung« des Religiösen kommt, darauf reflektiert *P. Alheit*: Religion, Kirche und Lebenslauf. Überlegungen zur »Biographisierung« des Religiösen, in: *Theologia Practica* 21 (1986), S. 130-143. Vgl. auch *ders.*: Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen »Restphänomens«, Frankfurt/M. und New York 1983.

verwahrlost eine Biographie faktisch auch immer erscheinen mag, es dürfte die Religion schließlich doch in der Deutung zu identifizieren sein, nach der dieses Leben als ein bewußtes Leben verlangt oder die es als ein bewußtes Leben von sich entwirft. Es könnte sogar sein, daß diese Deutung sozusagen unhintergebar religiös genau deshalb ist, weil sie explizit oder implizit dem Sachverhalt Rechnung tragen muß, daß wir - auf die Geschichte unseres Lebens hin gesehen - immer schon mehr und noch einmal anders sind, als wir von uns wissen und mit den Erzählungen von der Geschichte unseres Lebens im Kontext der Geschichte dieser Welt wissend vor uns bringen.

Ich will die Frage danach, inwieweit von einer Präsenz der Religion in der Lebensgeschichte der Menschen nicht erst und nicht allein aufgrund von deren faktischer Prägung durch institutionalisierte religiöse Sinnvorgaben und Orientierungsmuster, sondern schlechthin aufgrund der Deutung, nach der diese Geschichte so oder so verlangt, gesprochen werden kann, in folgender Weise angehen. Ich will *erstens* in eher abgegrenzter Hinsicht auf die konzeptionellen Vorgaben sozialisationstheoretischer Ansätze Bezug nehmen. Denn möglicherweise leisten diese der für die biographische Relevanz der Religionsthematik letztlich kontraproduktiven Meinung Vorschub, daß die Religion in Lebensgeschichten primär über dasjenige zu identifizieren sei, was sozial-kulturell von ihr da ist, um sich als Prägmaterial in die Persönlichkeitsentwicklung einzuschreiben. Ich will *zweitens* anzeigen, wie sehr sich die Spur dieser gegenständlichen Religionsauffassung auch im autobiographischen Material selber niedergeschlagen hat, obwohl sich dort zugleich das Erfordernis eines nun gerade transzendental auszuformulierenden, an die kulturellen Objektivationen gar nicht gebundenen Religionsverständnisses vehement bemerkbar macht. Das soll dann *drittens* den Versuch plausibel machen, in der Logik des hermeneutischen Imperativs, dem bewußtes Leben so oder so unterliegt, die Lebensgeschichte, sofern sie überhaupt erinnerte, sich erfassende Geschichte ist, als einen Modus religiöser Selbstausslegung zu begreifen.

I. Die lebensgeschichtliche Präsenz der Religion in der konzeptionellen Anlage von Theorien religiöser Sozialisation

Ganz allgemein ist zu sagen, daß die einschlägigen Theorieansätze religiöser Sozialisation Konzepte zur Erforschung der lebensgeschichtlich variablen, aber zugleich lebensgeschichtlich prägenden individuellen Inanspruchnahme der institutionell präsent gehaltenen und zugleich in ihrer gesellschaftlichen Funktion bestimmbaren Religion sind³.

3. Einen guten Überblick gibt W.-D. Bukow: Religiöse Sozialisation, in: Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 2 (1985), S. 41-70.

Der eher strukturell-funktionale Theorieansatz⁴, der die Religion in einem dem ökonomischen, sozialen und personalen Bereich zugeordneten kulturellen Bereich ansiedelt, fragt danach, wie die vor allem, aber nicht nur in den Kirchen angesiedelten religiösen Elemente dem einzelnen einsozialisiert werden⁵. Es geht insbesondere darum, die Vermittlungsschritte zwischen den globalen religiösen Werten und der je individuellen religiösen Einstellung genauer zu erfassen, also z.B. zu fragen, wie jemand in der Konfrontation mit der Rolle, die Religionslehrer oder Pfarrer gesellschaftlich ausfüllen, zu einem Verständnis religiöser Karrieremuster und damit verbundener eigener Religiosität gelangt.

Die systementwicklungstheoretischen Ansätze⁶ verfahren anders, weil sie nicht von vorgegebenen, fixierten soziokulturellen Einheiten ausgehen, sondern von gesellschaftlich gebotenen Programmen, die Systeme in der Abgrenzung von ihrer Umwelt hervorbringen⁷. Zielt das Programm des Religionssystems auf die Bestimmung der Grenzen des Gesellschaftssystems überhaupt und somit in der Vermittlung über Theologie und Kirche auf die in das personale System eindringende religiöse Weltauslegung⁸, so kann zu diesem Programm auch die gesellschaftliche Konstruktion eines religiös formierten Lebenszyklus gehören. Dieser Lebenszyklus gilt als sozialer Orientierungsrahmen mit gewissen Abfolgevorgaben für den Entwurf individueller Lebenslinien. So hat J. Matthes z.B. gezeigt⁹, wie sich die Lebensgeschichte als individuelle Bearbeitung des durch die kirchliche Kasualpraxis (Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung) gesellschaftlich präsent gehaltenen Lebenszyklus begreifen läßt. Er hat auf diese Weise darstellbar gemacht, wie religiöse Übergangsrituale und andere Vorgaben des Lebenszyklus die Persönlichkeitsentwicklung beeinflussen und zur Bewältigung von Identitätskrisen beitragen¹⁰.

In diesen Zusammenhang systementwicklungstheoretischer Ansätze gehören aber auch Konzepte, die vor allem die innere, entwicklungsgeschichtlich verlaufende Dynamik des Subjekts rekonstruieren¹¹ und die religiöse Sozialisation z.B.

4. Vgl. V. Drehsen: Kontinuität im Wandel. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, in: K.-F. Daiber / Th. Luckmann (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, S. 86-135.
5. Vgl. L.A. Vaskovics: Familie und religiöse Sozialisation, Wien 1970.
6. Vgl. Traugott Schöffthaler: Religion paradox. Der systemtheoretische Ansatz in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: K.-F. Daiber / Th. Luckmann (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, S. 136-155.
7. Vgl. N. Luhmann: Soziale Systeme, Frankfurt/M. 1984.
8. Vgl. N. Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977.
9. J. Matthes: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: ders. (Hg.): Erneuerung der Kirche, Gelnhausen u.a. 1975, S. 83-112.
10. Vgl. dazu auch M. Kohli / G. Roberts (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit, Stuttgart 1983.
11. Vgl. J. Piaget: Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt/M. 1973; L. Kohlberg: Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt/M. 1974.

in Analogie zur Entwicklung der moralischen Urteilskraft verstehen¹². Die Lebensgeschichte erscheint dann als eine entwicklungslogische Abfolge unterschiedlicher Aneignungs- und Verarbeitungsformen auch religiöser Inhalte, wobei die Frage jeweils die ist, was dies zur Identitätsbildung des Individuums¹³ und zur Ausbildung seiner Fähigkeit, lebensgeschichtliche Krisen zu überwinden, beiträgt¹⁴.

Es ist dies der Gesichtspunkt, der auch bei den symbolisch-interpretativen Ansätzen¹⁵ zu einer Theorie religiöser Sozialisation ganz im Vordergrund steht. Diese von einer Hermeneutik des Alltagslebens ausgehenden Ansätze ordnen die Religion am stärksten der Bewältigung alltagsweltlicher Krisen zu und verstehen die religiöse Sozialisation von daher auch als einen Bestandteil des durch Rituale und Erzählungen zu leistenden Umgangs mit den Gefährdungen, denen die Selbstverständlichkeit der Alltagswelt permanent unterliegt¹⁶.

Bei aller Unterschiedlichkeit in der konzeptionellen Anlage stellen die Theorien religiöser Sozialisation somit deutlich den Gesichtspunkt ins Licht, daß es das mit seinen Krisen und Entwicklungsstufen, vor allem mit seinen kontingenten Daten von Geburt und Tod, also im Umkreis von unausgedeuterter Wirklichkeit, sich vollziehende Leben ist, das in die religiöse Verständigung über sich selber drängt. Weil bewußtes Leben unweigerlich in seine Deutung drängt, deshalb werden vor allem die krisenhaften Momente seiner Geschichte zum Auslöser für die Aneignung und psychogenetisch variable Verarbeitung der vor allem, aber nicht nur von den religiösen Institutionen bereitgehaltenen religiösen Deutungsmöglichkeiten.

Ist daraus nun aber zu folgern, daß die Präsenz der Religion in der Lebensgeschichte der Menschen sich auf diese durch Lebenskrisen motivierte und entwicklungslogisch jeweils modifizierte Inanspruchnahme der ansonsten institutionell eingeschachtelten oder auch gesellschaftlich vagabundierenden religiösen Identitätsangebote bzw. Interpretationsmuster beschränkt? Es könnte ja sein, daß noch eine sehr viel dichtere Integration von Religion und Lebensgeschichte in den Blick kommt, wenn man nicht - wie es die unterschiedlichen sozialisationstheore-

12. Vgl. *F. Oser / P. Gmünder: Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, 2., überarb. Auflage, Gütersloh 1988; *F. Oser: Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh 1988.
13. Vgl. *E.H. Erikson: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*, Frankfurt/M. 1966; *ders.: Der vollständige Lebenszyklus*, Frankfurt/M. 1988.
14. Vgl. *K.E. Nipkow: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987.
15. Vgl. *W. Fischer / W. Marhold: Das Konzept des symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie*, in: *K.-F. Daiber (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983, S. 157-181.
16. Vgl. *W.-D. Bukow: Kritik der Alltagsreligion*, Frankfurt/M. 1984; *ders.: Entwicklungssozialer und deutungsbezogener Kompetenz im alltäglichen Leben*, in: *M. Arndt (Hg.): Religiöse Sozialisation*, Stuttgart 1975.

tischen Konzepte m.E. gleichermaßen tun¹⁷ - die Religion durch diejenigen Deutungsmuster und Verhaltensregulative definiert sein läßt, die sozial-kulturell von ihr da sind, sondern wenn man sie primär von dem Akt der Deutung her versteht, mit dem Lebensgeschichten so oder so im Horizont unausdeutbarer Wirklichkeit entworfen werden. Möglicherweise liegt das Defizit der einschlägigen Theorien religiöser Sozialisation genau darin, daß ein solches *transzendentes* Religionsverständnis¹⁸ in sie noch nicht hinreichend Eingang gefunden hat. In Entsprechung zu einem transzendentalen Religionsverständnis wäre nämlich die Religion primär nicht an ihren institutionellen, rituellen und traditionell-interpretativen Gehalten festzumachen, sondern am Vollzug der Selbsterfassung eines bewußten Lebens, mit dem dieses zugleich den Grund zur Darstellung bringt, der es selber ermöglicht und der ihm seine transzendente Einheit auch und gerade in lebensgeschichtlichen Differenzenerfahrungen verbürgt.

II. Die lebensgeschichtliche Präsenz der Religion in der konzeptionellen Anlage von Autobiographien

Nicht nur der konzeptionelle Ansatz moderner Sozialisationstheorien zeigt die vorrangige Orientierung an einem Verständnis von Religion, wonach diese über ihre kulturellen Objektivationen zu beschreiben und hinsichtlich ihres normativen Potentials zur Strukturierung von Lebensgeschichten und der Bewältigung ihrer Kontingenzen zu identifizieren ist. Auch zeitgenössische Autobiographien lassen genau dann, wenn sie die Religionsthematik explizit aufnehmen, ein Religionsverständnis erkennen, das die Religion in der Regel mit einer spezifischen Formation der eigenen Lebensgeschichte in Zusammenhang bringt. Ohne Anspruch auf repräsentative Vollständigkeit zu erheben¹⁹, kann beispielsweise gesagt werden,

17. Eine Ausnahme, die näher zu verfolgen wäre, stellt lediglich der strukturalistische Ansatz F. Oser und P. Gmünders (vgl. Anm. 12) dar. F. Oser und P. Gmünder lassen sich denn auch am ehesten von dem auch hier vertretenen Religionsverständnis leiten, wonach Religiosität nicht lediglich in der Akzeptanz vorgegebener Wahrheiten besteht, sondern aus einem aktual-dynamischen, selbsttätig-kreativen Umgang mit Vorgegebenem immer erst - und dann eben auf lebensgeschichtlich höchst variable Weise - entspringt.
18. Zum Entwurf eines transzendentalen, subjektivitätslogisch verstandenen Religionsbegriffs vgl. H.-W. Schütte: Religionskritik und Religionsbegründung, in: N. Schiffers / H.-W. Schütte: Zur Theorie der Religion, 1973, S. 95-135.
19. Dieser Anspruch wird in stärkerem Maße erhoben bei G. Schneider: Religiöse Erfahrung in Autobiographien, in: VuF 33 (1988), S. 3-29. Die Untersuchung von G. Schneider kommt dabei zu Ergebnissen, die die hier vorgetragenen Überlegungen durchaus bestätigen können. So stellt G. Schneider Autobiographien vor, die es zwar nahelegen, »das Sinnbedürfnis des einzelnen in die Mitte (zu) stellen«, für die sich die Religion aber dann doch primär so festmacht, daß sie »den Weg in eine sinnstiftende Gemeinschaft und den Abfall von ihr beschreiben« (S. 6).

daß die autobiographischen Notizen von T. Moser²⁰, M. Cardinal²¹, R. Rehmann²², J. Richter²³, I. Bergmann²⁴ eben dadurch gekennzeichnet sind, daß sie die Präsenz der Religion in der eigenen Lebensgeschichte an den verhaltensregulativen Maßgaben ihrer Kindheit und den vorgefertigten Deutungsmustern des kirchlich überlieferten Christentums festmachen. Die Präsenz der Religion ist identisch mit sozial-kulturell sanktionierten Rollenvorgaben und institutionell abgesicherten Karrieremustern. Doch warum werden diese Biographien geschrieben? Um die Geschichte des Ausbruchs aus den durch die Religion der Kindheit geprägten Lebensformen zu dokumentieren. Wie aber ist dann diese oft hart erkämpfte und vielfach auch chaotisch verlaufende Befreiungsgeschichte zu verstehen? Ist es nicht so, daß genau die Identifikation der Religion mit dem, was kulturell von ihr da ist bzw. da war und sich der eigenen Persönlichkeitsentwicklung als Prägematerial eingeschrieben hat, die religiöse Interpretation auch noch dieser Befreiungsgeschichte schon im Ansatz verhindern muß?

Es scheint durchaus doch so, als würde der Entwurf religiöser Biographien weithin immer noch dem Muster der normgebenden Autobiographie des Christentums, den *Confessiones* Augustins (395-98), folgen, wenn auch zumeist mit umgekehrtem Vorzeichen. Augustin verstand bekanntlich seine Lebensgeschichte als einen Mikrokosmos der biblischen Schöpfungs- und Heilsgeschichte. Auf den Fall in den Abgrund des Chaos und der Formlosigkeit folgt die »Bekehrung« in die rechte Ordnung der Geschöpfe zur Liebe Gottes durch die Erfahrung der bitteren Schmerzen des Heimwehs hindurch. Gott hat uns gemacht. Doch wir haben uns von ihm abgewandt und statt dessen äußerlichen Dingen und der Illusion, daß Glückseligkeit in sinnlicher Befriedigung zu finden sei, den Vorzug gegeben. Deshalb zerfällt unser Ich, und wie dem verlorenen Sohn bleibt ihm nichts als sich von Schweinefutter zu nähren. Das Verlangen nach Reintegration und nach Ganzheit aber bleibt. Es verwirklicht sich in der Liebe Gottes durch die Sühne Christi als des Mittlers dieser Liebe. Gott hat uns für sich gemacht, und unser Herz ist unruhig, bis es wieder Ruhe findet in ihm²⁵.

Im Schema des biblisch-augustinischen Geschichtsbildes erkennt sich das Individuum in der Gebrochenheit seines zeitlichen Lebens, also in der Wende vom alten, sündhaft sich verlierenden Ich, hin zum neuen, sich nicht in sich, sondern in der Gottesliebe gewinnenden Ich. Dieses Geschichtsbild ist zerfallen. Aber die Frage ist, ob nicht das Muster zur Identifikation religiöser Biographien insofern

20. Gottesvergiftung, Frankfurt/M. 1976.

21. Schattenmund. Roman einer Analyse, Reinbek 1979.

22. Der Mann auf der Kanzel. Fragen an einen Vater, München/Wien 1979.

23. Himmel, Hölle, Fegefeuer. Versuch einer Befreiung, Reinbek 1985.

24. Mein Leben, Hamburg 1987.

25. Augustinus, *Confessiones*/Bekenntnisse. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart, München 1955, S. 13.

geblieben ist, als diese sich weithin immer noch in der Wende vom alten, in Unfreiheit gefangenen Ich, hin zum neuen, sich selbst findenden Ich zu dokumentieren versuchen. Dieses Muster scheint sich durchgehalten zu haben, auch wenn sich die Vorzeichen vielfach in der Weise umgekehrt haben, daß nun das religiöse Verhältnis mit seiner der natürlichen Sinnlichkeit widerstrebenden Wertsetzung in die Perspektive jenes alten Lebens rückt, das es im Projekt authentischer Selbstfindung abzustoßen gilt.

Gleichwohl gilt es auch zu bedenken, daß das signifikant neuzeitliche Gegenmodell zum biblisch-augustinischen Geschichtsbild, wie es J.J. Rousseau mit seinen Bekenntnissen (1781) vorgelegt hat, genau die Stilisierung dieser Gebrochenheit unseres zeitlichen Lebens dezidiert von sich abgewiesen hat. Statt sich in der Wende vom alten, sündhaft verlorenen Ich hin zum neuen, zu sich selbst befreiten Ich zu erkennen, ist es für Rousseau das unverwechselbare, einheitlich und ganz von ihm selbst gelebte Leben, mit seinen Höhen und Tiefen, mit dem, was an ihm gut, wie mit dem, was an ihm böse war, das vor Gott und den Menschen sowohl der Rechtfertigung bedürftige, ihrer aber auch fähige Leben. Allerdings, das Ich weiß sich nach wie vor als ein der Rechtfertigung vor Gott und den Menschen bedürftiges Ich. Deshalb erzählt es seine Geschichte. Aber es erzählt diese Geschichte bewußt so, daß sie zur Selbstrechtfertigung des so und nicht anders gelebten Lebens wird. An die Stelle der Wende vom alten, in einer falschen Lebensdeutung und falschen Lebenshaltung gefangenen Ich hin zum neuen, ein tragfähiges Lebenskonzept findenden Ich tritt die Kontinuitätskonstruktion eines sich in der Chronologie seines Lebens ganzheitlich erfassenden und sich in seiner Individualität zur Darstellung bringenden Ichs²⁶.

Das biblisch-augustinische Schema zur religiösen Identifikation einer Lebensgeschichte wird von Rousseau abgestoßen, aber um den Preis, daß er nun die Prädikate der Ganzheit und Einzigkeit, die in Augustins Modell dem sich in der Gottesliebe gewinnenden Ich zufallen, auf das Ganze des faktisch so und nicht anders gelebten Lebens anwendet²⁷. Das biographische Konzept gerät unter einen enormen Zwang zur Selbstrechtfertigung des faktisch gelebten Lebens, was seine Leistungsfähigkeit als Identitätsangebot für ein Verhaltens- und Erwartungssicherheit gewährendes Selbstkonzept erheblich einschränkt. Dies scheint es mir zu erklären, daß das augustinische Schema bis in unsere Gegenwart, wenn auch vielfach eben genau mit umgekehrtem Vorzeichen, die stärkere Plausibilität behalten hat.

26. *J.-J. Rousseau: Bekenntnisse*. Aus dem Französischen von E. Hardt, Frankfurt/M. 1985, S. 37.

27. Vgl. die an Rousseau explizierte Signatur eines geistesgeschichtlichen Gefalles, das vom religiösen Ursprung der Individualität zu deren ethischer und schließlich ästhetischer Emanzipation hinführt, bei *H.R. Jauf: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1982, S. 232-243.

Dennoch, signifikant für die biographische Situation unserer Gegenwart scheint mir sehr viel eher die Tendenz auf die Abstoßung jedes vorgegebenen Musters, also auch jedes traditionell-religiös vorgegebenen Musters, zur Deutung der eigenen Lebensgeschichte²⁸. Die *theologische* Herausforderung scheint mir deshalb in der Frage danach zu liegen, wie eine Lebensgeschichte, die sich einerseits in der Abstoßung von normativ-bestimmten, christlich-religiösen Orientierungsvorgaben begreift, andererseits aber auch nicht unter eine sich auf sich selbst stellende Kontinuitätskonstruktion zu bringen ist, dem hermeneutischen Imperativ bewußten Lebens überhaupt noch entsprechen kann.

Ich will diese Herausforderung kurz dokumentieren mit einem Verweis auf die autobiographischen Notizen von H. Janssen²⁹. Sie lassen kein an der Gebrochenheit des zeitlichen Lebens orientiertes Schema erkennen, verzichten genauso aber auch ganz bewußt auf jede Kontinuitäts- und Ganzheitsfiktion. Sie versuchen m.E. statt dessen die Einsicht zu dokumentieren, daß es keinen festen Kern, keine fixe Identität eines Individuums gibt, daß deshalb auch keine, wie auch immer formierte Lebenserinnerung diese Identität zum Vorschein bringen kann³⁰. Janssens autobiographische Notizen wollen zeigen, daß eine Person, die ihren Sinn spontan entwirft, die Bedeutung der Prädikate, in deren Licht sie sich selbst und andere sieht, permanent verschieben, neu festsetzen, von einem Gebrauch auf den anderen unkontrollierbar modifizieren kann.

Die Herausforderung, die in diesem autobiographischen Konzept für die Frage nach der Präsenz der Religion in der Lebensgeschichte der Menschen liegt, wird am deutlichsten, wenn ich H. Janssen etwas ausführlicher selbst zu Wort kommen lasse:

»Wenn ich meine Autobiographie mit (Ordnungs)Sinn und Verstand schreiben wollte, müßte ich alles, was ich schon geschrieben habe, entweder umschreiben oder vergessen. Ich denk nich dran! Ich mach das anders. Ich wörtere ein Selbstporträt.

Ich werde es also *anders* machen. Ich mach es als Kaleidoskop: die paar Glassplitterchen in dem Ding sind quasi die Elemente, die eine solche Geschichte ausmachen: Information, Klatsch und Tratsch, »philosophierende« Gedankelei und kaschierte Moralitäten und erinnerte Zärtlichkeiten etc. Das Spiegelsystem in dem Gehäuse wäre eine Meta-

28. Dies belegen auch die Beiträge in: *J. Matthes u.a. (Hg.): Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*, Nürnberg 1981. Vgl. auch die These von M. Kohli, daß der »Lebenslauf« in modernen Gesellschaften selber zu einer zentralen sozialen Institution geworden ist, an der sich die Funktion traditioneller Institutionen bricht: *M. Kohli: Thesen zur Geschichte des Lebenslaufs als sozialer Institution*, in: *V. Conrad / H.-J. Kondratowitz (Hg.): Gerontologie und Sozialgeschichte. Wege einer historischen Betrachtung des Alters*, Berlin 1983, S. 133-147.

29. *H. Janssen: Hinkepott. Autobiographische Hüpferei in Briefen und Aufsätzen*, Bd. 1, o.J.

30. Vgl. dazu die Überlegungen bei *D. Henrich: Identität und Geschichte - Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung*, in: *O. Marquard / K. Stierle (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*, München 1979, S. 659-664.

pher für die Gedächtnismechanismen und das Gehäuse selbst - das ist meine (köpfige) Leiblichkeit. Naja - und nun schüttel ich mich und schwupp - kann man ein Zauber-Bild seh'n. Und nochmal geschüttelt - ein ganz anderes und ein nächstes und und und. Und alle so gänzlich neuen Bilder kommen immer nur aus der neuen Lage immer derselben Glassplitter!

Und in solcher Spielerei ist natürlich nix chronologische Ordnung! Natürlich nicht. Und auch das entspricht genau dem ›Objekt‹ - denn: ICH lebe in Chronologie wirklich nicht nach ›Vorschrift‹.«³¹

III. Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung

Lebensgeschichten enthalten, sofern sie erzählt werden, immer ein Identitätsangebot. Indem dieses Identitätsangebot in Form einer Geschichte gemacht wird, ist zugleich signalisiert, daß Identität, die ja im sozialwissenschaftlichen Verständnis ihres Begriffs ein Verhaltens- und Erwartungssicherheit gewährendes Selbstkonzept meint³², nicht einfach gegeben ist, sondern im Laufe eines Lebens gewonnen werden muß. Exemplarische Geschichten, wie die Heiligen- oder Legendenviten, können sich deshalb zu einem Charakterprofil verdichten, das eine Grundeinstellung zum Leben in immer neuen Bewährungsfällen zeigt und das paradigmatisch in dem Sinne ist, daß es von anderen in das eigene Lebenskonzept übernommen werden kann.

Die »autobiographische Hüpferei« H. Janssens z.B. läßt heute jedoch nachdrücklich die Frage stellen, ob für uns eine solche Präsentation von Identität, wie sie im Sinne eines kohärenten Charakterprofils durch die Erzählung von *einer* Lebensgeschichte erfolgt, noch überzeugt. Näher liegt möglicherweise in der Tat die Annahme eines - durch gesamtgesellschaftliche Entwicklungen bedingten - Trends hin auf eine zunehmende Flexibilisierung und Pluralisierung der Selbstkonzepte, in denen wir unser ansichtig werden. Statt rigoros die Exekution eines traditionell entworfenen, lebenszyklisch verankerten bzw. normativ angeeigneten Lebenskonzeptes zu betreiben, legt sich uns vielmehr dessen situationsadäquate Änderung nahe, das Spiel mit wechselnden, höchst unterschiedlichen Perspektiven, in denen wir uns selber und unsere Geschichte sehen können. Es wächst die Aufmerksamkeit darauf, daß ich mich unter höchst unterschiedlichen situativen Anforderungen und Umweltbedingungen, und d.h. im Modus hochgradiger Binnendifferenzierung, als ein immer wieder anderer, mit mir identisch muß vorstellen können. Dann nämlich erst, vermöge der Freiheit zum Andersseinkönnen und nicht in der strikten Übernahme eines gesellschaftlich abgestützten, religiös sank-

31. H. Janssen, a.a.O., S. 10f.

32. Vgl. D. Henrich: »Identität« - Begriffe, Probleme, Grenzen, in: O. Marquard / K. Stierle (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, S. 113-186.

tionierten Lebenszyklus oder in der rigorosen Durchführung eines traditionell festgeschriebenen Charakterprofils wird unser Selbstkonzept mit der Komplexität unserer gesellschaftlichen Lebensbedingungen kompatibel.

Daran allerdings ändern diese modernen Lebensverhältnisse nichts, daß unser bewußtes Leben ein sich zu sich verhaltendes Leben ist, es somit auch unweigerlich in die Deutung dessen drängt, was es ist. Ungeheuer erschwert hat sich nur die Festschreibung dieser Deutung durch überlieferte, vorgefertigte und zugleich sozial-kulturelle Verbindlichkeit beanspruchende *Deutungsmuster*. Weil das so ist, deshalb kann auch die Religion, sofern sie zu Recht oder zu Unrecht mit solchen überlieferten Deutungsmustern identifiziert wird, meistens nur der Anlaß sein zur Befreiung von ihr. Oder, sofern sie lebensgeschichtlich aktualisiert wird, muß sie deshalb ihre allgemeine Bedeutung immer auf den konkreten Fall hin individualisieren und spezifizieren. Diesem Erfordernis muß heute schließlich auch die kirchliche Kasualpraxis genau dadurch Rechnung tragen, daß sie sich nicht allein auf deren ritualisierter Begehung abstützt, sondern darüber hinaus dem Verlangen nach seelsorgerlicher Begleitung entspricht³³.

In praktischer Absicht legt sich von daher die theoretische Einsicht nahe, daß die Religion zunächst und vor allem gar nicht in solchen vorgegebenen Deutungsmustern *gegeben* ist, sondern daß sie immer erst *entsteht* aus dem Akt der Deutung, den bewußtes Leben, sofern es seines Grundes ansichtig zu werden versucht, unweigerlich vollzieht. Das muß nicht heißen, daß dieser Deutungsakt das Symbolsystem einer gesellschaftlich bereitgestellten Religion gänzlich entbehren könnte, wohl aber würde es bedeuten, daß die Religion sich der Lebensgeschichte auf andere Weise einschreibt: Nicht so, daß sie diese Geschichte als faktisch gelebte oder als in der Erzählung gedeutete auf eine bestimmte Weise formiert und zu einer bestimmten Ausführung verpflichtet. Die Religion könnte vielmehr gerade die Freiheit vom Konsistenzzwang, wie er aus der Exekution eines normativen Selbstkonzeptes folgt, bedeuten, also gerade die Freiheit vom Zwang zur Identitätspräsentation³⁴ durch die eine Geschichte, die ich oder die andere von mir erzählen und der ich dann ja immer auch, so oder so, zu entsprechen versucht haben muß.

Lebensgeschichte als *religiöse* Selbstauslegung, das würde bedeuten, daß das Individuum, dem diese Auslegung gilt und das sie als die ihm eigene muß entwerfen bzw. sich aneignen können, nicht zugleich auch deren Einheitsprinzip selber sein muß. Der einzelne muß dieses Einheitsprinzip seiner Selbstpräsentation nicht sein, weder durch die Konsistenz seiner körperlichen Eigenschaften

33. Vgl. W. Gräß: Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, in: PTh 76 (1987), S. 21-38.

34. Vgl. die darauf zielende Auffassung von H. Lübke: Zur Identitätspräsentation der Historie, in: O. Marquard / K. Stierle (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, S. 277-292.

noch durch die Stabilität der Bedeutung der Prädikate, die er sich zu verschiedenen Zeiten zuschreibt oder die ihm im Verlauf seines Lebens alle zugesprochen werden. Es kann vielmehr gelten, daß eine Lebensdeutung religiös genau in dem Maße ist, in dem sie in ihrer Geltung nicht daran gebunden ist, daß sie von denen, denen sie gilt, zugleich lebenspraktisch, durch die Übernahme von Konsistenzverpflichtungen, durch einen ihr entsprechenden Lebensstil, auch eingelöst wird. Man könnte auch sagen: Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, das ist also eine Form der Aneignung des christlichen Rechtfertigungsglaubens. Es ist die im Gang eines Lebens unhintergehbare Deutung dieses Lebens, die Rechtfertigung der Geschichte dieses Lebens aus einem Grund, den es nicht selber bereitstellen muß, der ihm vielmehr - als ein ihm selber transzendenter Grund - zugesprochen wird.

Bewußtes Leben unterliegt dem hermeneutischen Imperativ. Es muß sich durch sich selbst zum Verständnis seiner selbst bringen. Es ist in der Geschichte seines Sichvollziehens immer auch seine - sozial vermittelte - eigene Selbstausslegung. Diese Selbstausslegung wird (christlich-)religiös jedoch immer in genau dem Maße sein, als sie sich gerade nicht prinzipiell-einheitlich - auf ein bestimmtes Programm ihrer Realisierung hin - meint entwerfen zu müssen, weil sie - religiös gesehen - ihrer Identität auch unabhängig davon gewiß sein kann.