

GABRIELE BUSSMANN
 STUFENMODELLE ZUR ENTWICKLUNG RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS
 Theologische und religionspädagogische Anfragen¹

0. Exposition des Problems

Die Diskussion und Rezeption kompetenztheoretischer Stufenmodelle und der Versuch ihrer Interpretation im Rahmen einer pädagogischen Handlungstheorie hat in den letzten Jahren nicht nur innerhalb der Pädagogik, sondern auch in der Religionspädagogik größeren Raum eingenommen.² Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Theorie von L. Kohlberg (+1987) zur Entwicklung moralischen Bewußtseins. Kohlbergs Untersuchungen zur religiösen Bewußtseinsentwicklung werden entweder weitgehend vernachlässigt oder in ihrer modifizierten Weiterführung durch James W. Fowler und F. Oser in die Auseinandersetzung aufgenommen. Diese Theorien zur Genese des Glaubens (Fowler) und zur Genese religiöser Urteilsstrukturen (Oser) sind insofern für die Religionspädagogik von unmittelbarer Relevanz (und die zunehmende Rezeption bestätigt das), als sie behaupten, daß es ebenso, wie es logische und moralische Strukturen gibt, allgemeine Glaubensstrukturen und universal gültige Strukturen religiösen Urteils gebe, und daß religiöse Erziehung in der Kenntnis dieser Strukturen und ihrer Entwicklungslogik zu begründen sei.

Die "Anziehungskraft" dieser entwicklungsorientierten religionspsychologischen Theorien steht in einem Zusammenhang mit dem Phänomen, das als "Tradierungskrise des Glaubens" apostrophiert werden kann.³ Auf die Frage nach möglichen Tradierungsformen und -orten des Glaubens, die angesichts des Schwundes religiöser Erziehung und Sozialisation virulent wird, versprechen diese Modelle ein sicheres Fundament zu bieten, denn

¹ Die folgenden Ausführungen beziehen sich weitgehend auf meine Diplomarbeit, die ich im Frühjahr 1985 unter dem Titel "Theorien zur Ontogenese moralischen und religiösen Bewußtseins - Darstellung, Diskussion und Versuch einer Kritik" am Fachbereich Katholische Theologie in Münster (Institut für Pastoraltheologie) eingereicht habe. Seit dieser Zeit sind - insbesondere auch im us-amerikanischen Raum - umfangreiche neue Veröffentlichungen zu diesem komplexen Themengebiet erschienen. Ich habe versucht, diese ansatzweise in die folgenden Ausführungen einzubeziehen, sofern sie inhaltliche Neuauswertungen bieten.

² Vgl. U. Peukert, Interaktive Kompetenz und Identität. Zum Vorrang sozialen Lernens im Vorschulalter, Düsseldorf 1979; D. Benner/H. Peukert, Moralische Erziehung, in: D. Lenzen/K. Mollenhauer (Hg.), Enzyklopädie Erziehungswissenschaft, Bd. 1: Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung, Stuttgart 1983, 394 - 402; N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindes, Düsseldorf 1983.

³ Vgl. u.a. das Themenheft der Religionspädagogischen Beiträge 19 (1987). Die zunehmende Thematisierung des Problems "Überlieferung des Glaubens" weist auf den Plausibilitätsverlust eines ehemals selbstverständlichen Phänomens hin.

- sie behaupten den Menschen als unausweichlich religiös;
- sie versuchen, universal gültige Strukturen des Glaubens oder des religiösen Bewußtseins aufzudecken und deren Entwicklungslogik zu analysieren;
- sie beanspruchen, sowohl ein Analyseinstrumentarium gegebener Verstehensvoraussetzungen als auch ein Interventionsinstrumentarium zu bieten, und implizieren damit eine ganz bestimmte Konzeption religiöser Erziehung;
- sie entwerfen eine Entwicklungslogik mit normativem Anspruch, an deren Höhepunkt das Erreichen "reifer" Religiosität steht.

Mit diesen in Aussicht gestellten Leistungen antworten sie auf eine aktuelle Problemlage und auf sich aus dieser ergebende Bedürfnisse.

Die zunehmende kritische Diskussion dieser Theorien⁴ macht auf die Gefahr ihrer nur rezeptologischen Anwendung aufmerksam: Sie als "religionspädagogische Zauberformeln", als "Trickkiste" zu benutzen, liegt nahe. Dennoch ist es gerade im Rahmen einer religionspädagogischen Rezeption dieser primär psychologischen Theorien erforderlich, sie sowohl unter theologischem als auch unter religionspädagogischem Aspekt zu kritisieren und zu perspektivieren, um mögliche theologische Verkürzungen und ihre rein instrumentelle Handhabung zu vermeiden.⁵

1. Kohlbergs Überlegungen zum religiösen Bewußtsein

Kohlberg hatte sich unter zwei Aspekten mit dem Problem religiöser Urteilsstrukturen auseinandergesetzt. Schon 1973 postulierte er eine Stufe "7", die über sein Entwicklungsmodell kognitiver Gerechtigkeitsstrukturen hinausgeht.⁶ Zusammen mit C. Power entwarf er 1980 in Anlehnung an die empirischen Untersuchungen von Oser und Fowler ein Stufenmodell religiösen Bewußtseins.⁷ Beide Ansätze

⁴ Vgl. F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987; H.-J. Fraas/H.-G. Heimbrock (Hg.), Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Eine Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie, Göttingen 1986; C. Dykstra/Sh. Parks (Ed.), Faith Development and Fowler, Birmingham/Alabama 1986.

⁵ Absicht meiner Ausführungen ist es, Fragen und Anfragen an diese Modelle zu stellen, immanente Widersprüche aufzudecken und auf die Konsequenzen hinzuweisen, die sich ergeben, wenn man sich auf bestimmte Voraussetzungen, die diese Modelle treffen, einläßt. Antworten und konstruktive Lösungsvorschläge anzubieten, ist mir angesichts der Komplexität des Themas nicht möglich.

⁶ Vgl. L. Kohlberg, Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter, in: R. Döbert/J. Habermas/G. Nunner-Winkler (Hg.), Entwicklung des Ichs, Königstein/Ts. ²1980, 225 - 252.

⁷ Vgl. F. Oser/P. Gmünder, Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich/Köln 1984; J.W. Fowler, Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, New York 1981; C. Power/L. Kohlberg, Religion, Morality and Ego Development, in: J. O'Donohoe/Ch. Brusselmans (Ed.), Toward Moral and Religious Maturity. The First Inter-

Kohlbergs werden, wie gesagt, in der hiesigen Religionspädagogik noch vernachlässigt. Diese Tendenz ist besonders in Bezug auf Kohlbergs Überlegungen zum postkonventionellen religiösen Bewußtsein (Stufe "7") negativ hervorzuheben, da im Rahmen seiner Arbeiten Probleme der originären Bestimmung und Begründung religiösen Bewußtseins auf einem philosophischen und theologischen Niveau reflektiert werden, das Verbindlichkeit für jeden Versuch der Begründung eines Stufenmodells religiösen Bewußtseins haben sollte. Im philosophischen und fundamentaltheologischen Kontext der Letztbegründung von Ethik bzw. einer handlungstheoretischen Begründung von Theologie werden die Gedanken Kohlbergs aufgenommen.⁸

1.1 "Die Forderung, daß der Gerechte unsterblich sein soll"⁹ - Kohlbergs Überlegungen zu einer Stufe "7"

Grenzprobleme postkonventioneller Moralität veranlaßten Kohlberg zur Annahme einer Stufe "7" religiösen Bewußtseins.¹⁰ Er selbst bezeichnet diese Stufe als Ausdruck einer ethischen, metaphysischen oder religiösen Orientierung. Sie ist in Analogie zur letzten Stufe des Eriksonschen Phasenmodells entworfen, in der es um die Frage nach dem Sinn des Lebens geht.

Der Übergang zu einer Wirklichkeitserfahrung, die für Kohlberg nur noch religiös zu erschließen ist, stellt sich nach der Ausbildung postkonventioneller Moralität ein: Grund- und Grenzerfahrungen radikaler Existenz in Intersubjektivität¹¹, die Grundsituation der Verzweigung bricht da auf, wo derjenige, der sich in seinem Handeln grundsätzlich an der Freiheit, Unverfügbarkeit und Würde jedes Menschen orientiert, gerade in diesem Handeln zu scheitern und vernichtet zu werden droht (wie Kohlberg das im Hinblick auf Repräsentanten der Stufe "7" nachweist: M.L. King, J. Korczak). Diese Erfahrung ist verbunden mit der Frage, ob Vernichtung und Scheitern letzte Gültigkeit haben oder ob es einen letztgültigen Ermöglichungsgrund eines so dimensionierten Handelns gibt, der auch dem Vernichteten eine Zukunft zuspricht. "The ultimate demand for justice is

national Conference on Moral and Religious Development, Morristown 1980, 343 - 372.

⁸ Vgl. K.-O. Apel, Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklung des moralischen Bewußtseins, in: Archivio Di Filosofia 54 (1986) 107 - 157; H. Peukert, Intersubjektivität - Kommunikationsgemeinschaft - Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel, in: Archivio Di Filosofia 54 (1986) 167 - 178.

⁹ Titel in Anlehnung an L. Kohlberg, Moral Development and the Theory of Tragedy, in: ders., Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice, New York 1981, 373 - 401.

¹⁰ Vgl. L. Kohlberg/C. Power, Moral Stages and Problems beyond Justice. Moral Development, Religious Thinking and the Question of a Seventh Stage, in: Kohlberg (s. Anm. 9), 307 - 373, 308.

¹¹ Peukert (s. Anm. 8), 177.

the demand that the just shall be immortal."¹²

Angesichts der Radikalität dieser Grunderfahrung koninziert die Frage "Warum überhaupt gerecht sein in einer Welt, die zum großen Teil ungerecht ist"¹³ mit der Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt. Konfrontiert mit der Grunderfahrung dieser prinzipiengeleiteten Moralität leistet Religion etwas, das Moral nicht leisten kann: Religion stellt und beantwortet die Frage nach einem letztgültigen Sinn von Moralität.¹⁴

Die Stufe "7" ist interreligiös gültig, insofern sie verallgemeinerbare Erfahrungen aufzeigt.¹⁵ Obwohl sie auf verallgemeinerbare Grunderfahrungen postkonventioneller Moralität verweist und von Personen unabhängig von ihrer weltanschaulichen Herkunft ausgebildet wird, reklamiert Kohlberg für diese Stufe einen anderen Status als für die Stufen des moralischen Urteilens: Die Stufe "7" stellt keine strukturelle Weiterentwicklung der Stufen 1 - 6 elementaren Gerechtigkeitsdenkens dar. Geht Kohlberg davon aus, daß es eine universal gültige Grundstruktur der Moral (Gerechtigkeit) gibt, so behauptet er, daß eine solche für religiöse Orientierung im Sinne der Stufe "7" nicht aufweisbar sei. Eine religiöse Orientierung qualifiziert er als "a matter of personal meanings and values"¹⁶. Eine religiöse Orientierung bildet sich nicht wie logische und moralische Strukturen unmittelbar in Interaktionszusammenhängen, sondern erst vermittelt über die Auseinandersetzung mit bestimmten Inhalten und Einstellungen. Insofern ist Stufe "7" eine "soft stage". "Neither is this soft stage a strictly moral one nor do we intend that it be understood as a hard stage of justice reasoning, constructed beyond stage 6."¹⁷

1.2 Die Untersuchung religiösen Bewußtseins unter entwicklungsbezogenem Aspekt¹⁸

Das Stufenmodell religiöser Urteilsstrukturen ist der Versuch, religiöses Bewußtsein unabhängig von prinzipienorientierter Moralität, koextensiv zu allen Stufen moralischer Urteilsbildung zu entwerfen. In Anlehnung an Oser definiert

¹² Kohlberg (s. Anm. 9), 397.

¹³ Kohlberg/Power (s. Anm. 10), 308.

¹⁴ Vgl. Power/Kohlberg (s. Anm. 7), 344.

¹⁵ Vgl. hierzu auch Peukert (s. Anm. 8), 177f.

¹⁶ L. Kohlberg, Education for Justice. The Vocation of Janusz Korczak, in: ders. (s. Anm. 9), 401 - 409, 406.

¹⁷ L. Kohlberg/C. Levine/A. Hewer, Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics, New York 1983, 6.

¹⁸ Insgesamt scheinen die Arbeiten Kohlbergs zu einem Stufenmodell religiösen Bewußtseins nur einen marginalen Stellenwert innerhalb seiner Gesamtheorie einzunehmen, da sie nur in zwei Veröffentlichungen aufgenommen sind (siehe Kohlberg/Power in Anm. 10 und Power/Kohlberg in Anm. 14). In der Arbeit von 1985 (s. Anm. 17) werden sie überhaupt nicht mehr erwähnt. Dies trifft jedoch nicht für seine Überlegungen zu einer Stufe "7" zu.

Kohlberg Religiosität als Ausdruck der Beziehung des Menschen zu einer "ultimaten Wirklichkeit"¹⁹. Kohlberg/Power nehmen eine Sequenz von sechs Stufen an. Diese beschreibt eine Entwicklungslogik von absoluter Fremdbestimmung des Menschen durch die ultimale Wirklichkeit (Stufe 1) über Stufen zunehmender Freiheit des Menschen bis hin zur höchsten Stufe 6 (bzw. Stufe "7") als Ausdruck postkonventioneller Religiosität. Auf dieser Stufe wird die ultimale Wirklichkeit als sinnverbürgender Grund menschlichen Handelns in Kategorien universaler Gerechtigkeit gesehen.

In seinem Stufenmodell religiöser Bewußtseinsentwicklung reduziert Kohlberg das religiöse Urteil auf den Aspekt einer moralisch bestimmten Beziehung zu einer theistisch vorgestellten ultimativen Wirklichkeit. Entgegen seinem ursprünglichen Anliegen werden die religiösen Urteilsstufen nicht umfassend unter dem Aspekt der Sinnkonstitution erfaßt, so daß der Rekurs auf die Theologie P. Tillichs in der Spezifizierung religiöser Wirklichkeitserschließung als einer "logic of the whole"²⁰ in ihrer Operationalisierung für empirisch-psychologische Forschung nicht eingeholt wird. Die einzelnen Stufen religiöser Urteilsbildung repräsentieren somit lediglich Applikationen moralischer Strukturen auf die Beziehung zu einer ultimativen Wirklichkeit.

Von weitaus größerer Bedeutung als seine Überlegungen zu einer religiösen Entwicklungslogik sind allerdings seine Ausführungen zu einer Stufe "7" als postkonventionelle religiöse Orientierung. Zwar weist die Stufe einen noch ungeklärten Status auf, was u.a. daran deutlich wird, daß Kohlberg keine exakte Strukturbeschreibung vorgelegt hat, ihre Explikation sich vielmehr auf die narrative Aufarbeitung der Biographien bekannter Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens bezieht. Diese Vorsicht im Hinblick auf eine exakte und definitive Strukturbeschreibung ist jedoch angemessen und gerade in ihren behutsamen Formulierungen überzeugend, verleiht sie doch der Komplexität der gestellten Aufgabe auch sprachlich adäquaten Ausdruck. Verwirrend ist allerdings die lebensgeschichtliche Verortung der Genese der Stufe "7". Diese enthält auf Grund der Kohlberg-Veröffentlichungen von 1983 Widersprüche²¹: Bestimmte Kohlberg noch in seinen früheren Arbeiten die prinzipienorientierte moralische Urteilskompetenz als ihre notwendige Voraussetzung, so sieht er die Ausbildung einer ethischen, religiösen Orientierung später als Möglichkeit konventioneller Moralität (Stufe 4)²². Diese Bestimmung kollidiert jedoch mit der theoretischen Voraussetzung, daß die Frage nach einem letztgültigen Sinn von Moralität schon den moralischen Standpunkt voraussetze. Die Verschiebung der Stufe "7" ist wohl in Kohlbergs resignativer Einschätzung zur möglichen Ausbildung prinzipienorientierter Moralität begründet, so daß schon konventionelles moralisches Bewußtsein als relativ hoher Kompetenzgrad angesehen wird.

Im Gegensatz zu seiner psychologisch abgesicherten und philosophisch begründeten

¹⁹ Kohlberg/Power (s. Anm. 10), 340.

²⁰ Power/Kohlberg (s. Anm. 14), 357.

²¹ S. Anm. 17.

²² Ebd. 88.

Theorie moralischer Erziehung, die sowohl eine Berücksichtigung erziehungs- und bildungstheoretischer als auch gesellschafts- und institutionsbezogener Aspekte erkennen läßt, stehen Kohlbergs Zurückhaltung und Vorsicht im Hinblick auf die Legitimität ethischer bzw. religiöser Erziehung. Da eine ethische, religiöse Orientierung nicht ebenso Produkt des natürlichen Entwicklungsverlaufes ist, bestreitet er die Legitimität der intentionalen Vermittlung ethischer Haltungen, da dies einer Indoktrination entspräche und den persönlichen Freiheitsrechten widerstreiten würde. Diese Vorbehalte basieren auf Kohlbergs Verständnis einer ethischen bzw. religiösen Überzeugung als einer Angelegenheit "persönlicher Meinungen und Wertsetzungen"²³. Als solche entbehren sie im Vergleich mit universal gültigen Strukturen moralischen Bewußtseins eines intersubjektiv kommunikatiblen Gültigkeitsanspruchs. Zu fragen bleibt allerdings angesichts dieser Bestimmung, worin dann noch der Wahrheitsgehalt einer religiösen oder ethischen Überzeugung besteht, und wie diese überhaupt noch mitteilbar gemacht werden kann. Erst wenn diese Frage geklärt ist, ließe sich auch religiöse Erziehung als nicht partikularistisch begründen.

Im Hinblick auf Kohlbergs Ausführungen zu einer Stufe "7" als Ausdruck postkonventioneller Religiosität bleibt anzumerken, daß sie nicht unmittelbar für religiöse Erziehung relevant sind, da sie Kompetenzen voraussetzt, die Heranwachsenden gerade noch nicht unterstellt werden dürfen. Seine Überlegungen stellen jedoch eine Grundlage für die Begründung einer Theorie religiöser Entwicklung dar. Allerdings ist es erforderlich, ihren Grundgehalt unter entwicklungsbezogenem Aspekt zu reformulieren. Das Stufenmodell leistet diese Reformulierung insofern nicht, als es lediglich die Applikation des Moralurteils darstellt und insbesondere auf den unteren Stufen Ausdruck einer objektivistischen Mißdeutung der ultimativen Wirklichkeit ist, so daß sie unvereinbar sind mit dem Gedanken menschlicher Freiheit und dem Begriff "Gott" als absoluter Freiheit.

2. "Religiosität ist da, wo der Mensch nicht weiter weiß": Religiöses Bewußtsein als Kontingenzbewältigung - Der Ansatz von F. Oser

Oser u.a. beanspruchen in der Weiterführung der Arbeiten Kohlbergs, eine universal gültige, sequentiell integrative Stufenhierarchie religiöser Urteilsstrukturen vorgelegt zu haben.²⁴ Unter Religiosität versteht Oser das Verhältnis des Menschen zu einer "ultimaten Wirklichkeit"²⁵. Die Bezeichnung "ultimative Wirklichkeit" wird zur Grundlegung eines universal gültigen Begriffes von Religiosität eingeführt. Als "spezifisch religiös" bestimmt Oser solche kognitiven Operationen, bei welchen das Individuum Grenzsituationen und krisenhafte Erfahrungen, die mit rein logischen oder moralischen Operationen nicht erschlossen werden können, unter Zuhilfenahme transzendenzbezogener Vorstellungen in einen kognitiv befriedigenden Zustand bringt (Herstellung einer Äquilibration im

²³ Kohlberg (s. Anm. 16), 406.

²⁴ Vgl. Oser/Gmünder (s. Anm. 7).

²⁵ A. Bucher/F. Oser, Hauptströmungen der Religionspsychologie. Berichte zur Erziehungswissenschaft, Nr. 58, Freiburg i.d. Schweiz 1986, 2.

Sinne Piagets). Religiöses Bewußtsein repräsentiert damit einen relativ eigenständigen Bereich menschlicher Wirklichkeitserschließung. Die Spezifität und Universalität religiöser Kognitionen, die im Bereich der Kontingenzbewältigung ihren genuinen Ort haben, versucht Oser mit dem Konstrukt der "religiösen Mutterstruktur"²⁶ nachzuweisen. Diese nicht weiter reduzierbaren religiösen Tiefenstrukturen - in Abgrenzung zu religiösem Wissen - sind nach Oser aufklärungs- und säkularisierungsresistent.²⁷

Kontingenz wird unter Bezugnahme auf H. Lübbe als Handlungssinnwidrigkeit bestimmt, so daß religiöse Kontingenzbewältigung darin besteht, handlungssinnwidrige Erfahrungen durch Transzendenzbezug in die Sinnhaftigkeit von Erfahrung zu reintegrieren. Kontingenzbewältigung mit dem Ziel, Sinn zu verbürgen, ist die Funktion, von der Lübbe annimmt, daß sie sich als aufklärungs- und säkularisierungsresistent erwiesen habe und durch die Religionskritik der beiden letzten Jahrhunderte nicht überflüssig gemacht worden sei.²⁸

Oser untersucht die religiöse Urteilskompetenz einer Person anhand hypothetischer religiöser Dilemmata, die alle Kontingenzsituationen (im Sinne von Ausnahmesituationen) zum Thema haben. Hinter dieser Vorgehensweise steht die Überzeugung, "daß für den Menschen das Ultimate (Gott, Jahwe usw.) besonders dann wichtig wird, wenn sein Leben durch unvorhergesehene Ereignisse erschüttert wird"²⁹. Beispielhaft nennt Oser in diesem Zusammenhang den Ausbruch einer schweren Krankheit, den Tod eines Angehörigen, einen Lottogewinn o.ä.³⁰

Die Typik der religiösen Mutterstruktur mit ihren inhaltlichen Erfahrungsfeldern, welche Oser zur Begründung von Religiosität als anthropologischem Grunddatum eingeführt hat, und die den Sinn hat, die von ihm erhobenen Stufen als "hard stages" zu qualifizieren, bleibt weitgehend ungeklärt. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf das Charakteristikum der Narrativität, durch die sie von mathematischen Mutterstrukturen abgegrenzt werden.³¹ Es stellt sich die Frage, inwieweit gerade die narrative Qualität religiöser Mutterstrukturen und damit ihre Eingebundenheit in bestimmte Inhalte eine Parallelisierung mit rein formal bestimmten mathematischen Mutterstrukturen problematisch erscheinen läßt. Das Konstrukt "religiöse Mutterstruktur" macht auf Grund seiner inhaltlichen Bestimmung eine reine Formalisierung religiösen Bewußtseins unmöglich.³² Die Qualifizierung der religiösen Mutterstruktur als "aufklärungs- und säkularisierungsresistent" provoziert die Frage nach der "Vernunft der Religion": Lüb-

²⁶ Oser/Gmünder (s. Anm. 7), 66.

²⁷ Vgl. ebd. 28.

²⁸ Vgl. Bucher/Oser (s. Anm. 25), 2.

²⁹ Ebd. 33.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. F. Oser, Stages of Religious Judgment, in: O'Donohoe/Brusselmans (s. Anm. 7), 288.

³² Vgl. auch Mette (s. Anm. 2), 210.

be sieht die Rationalität und Unentbehrlichkeit der Religion angesichts neuzeitlich-aufgeklärter technologisch ausgerichteter Wirklichkeitsbewältigung in ihrer Funktion der Kontingenzbewältigung für die durch wissenschaftlich-technische Rationalität nicht lösbaren Probleme begründet.³³

Die Annahme Oser, Krisen- und Kontingenzerfahrungen provozierten religiöse, religiös indifferente oder atheistisch orientierte Personen³⁴ "automatisch" zur Aktualisierung religiöser Tiefenstrukturen, entspricht nicht den Tatsachen: Oser mußte die Erfahrung machen, daß Personen auf nicht religiös typisierte Dilemmata (oder auf die entsprechenden Interviewfragen) keine religiöse Antworten gaben.³⁵ Die von Oser vorgenommene "religiöse" Kennzeichnung bezieht sich allerdings eher auf sekundäre religiöse Phänomene (Erwähnung des Pfarrers, Einführung der Vokabel "Gebet"), als auf die Tiefendimension menschlichen Existenzvollzugs. Diese Unstimmigkeiten zeigen nicht nur einen marginalen Widerspruch im Methodenbewußtsein auf, sondern sie sind relevant für die Bestimmung religiöser Urteilsstrukturen als Produkte des natürlichen Entwicklungsverlaufs (im Sinne von "hard structures"). R. Döbert zieht auf Grund des empirischen Befundes, daß Testpersonen auf Kontingenzsituationen erst bei expliziter religiöser Spezifizierung der Interviewfragen religiöse Antworten geben, das Fazit, "daß religiöse Entwicklung kein naturwüchsiger Bestandteil von Ich-Entwicklung ist".³⁶ Damit legt sich die Wahrscheinlichkeit der sekundären Qualität religiöser Urteilsstrukturen nahe - vorausgesetzt, man versteht sie im Sinne Oser.³⁷ Diese Beobachtung deutet dann auf einen fundamentalen Unterschied religiöser Urteilsstrukturen zu logischen und moralischen Strukturen hin, insofern sich jene nicht "unvermeidlich" in Interaktionszusammenhängen herausbilden, sondern erst sekundär über die Vermittlung bestimmter Inhalte.³⁸ Bestimmt man religiöse Urteilsstrukturen als sekundäre Strukturen, so können auch plausible Gründe für ihre Nicht-Aktualisierung angegeben werden, z.B. daß die gesellschaftliche Entwicklung dazu geführt hat, Krisen- und Kontingenzsituationen durch substantiell nicht religiöse funktionale Äquivalente zu bewältigen. Denn von dem gesellschaftlich-politischen Kontext, in dem Krisenerfahrungen gemacht werden, "ist es zu einem guten Teil abhängig, ob überhaupt Kategorien und Denkschemata zur Bewältigung solcher Erfahrungen zur Verfügung stehen".³⁹ Dies läßt darauf

³³ Vgl. H. Lübke, Vollendung der Säkularisierung - Ende der Religion? in: ders., Fortschritt als Orientierungsproblem, Freiburg i.Br. 1975, 169 - 181, 179f.

³⁴ Vgl. Oser/Gmünder (s. Anm. 7), 122.

³⁵ Vgl. F. Oser, Zur Entwicklung kognitiver Strukturen des religiösen Urteils, in: G. Stachel (Hg.), Sozialisation - Identitätsfindung - Glaubenserfahrung, Zürich/Einsiedeln/Köln 1979, 221 - 247, 232.

³⁶ R. Döbert, Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff, in: Religionspädagogische Beiträge 14 (1984), 98 - 118, 103.

³⁷ Vgl. dazu auch Power/Kohlberg (s. Anm. 14), 367.

³⁸ Vgl. Döbert (s. Anm. 36), 104.

³⁹ Mette (s. Anm. 2), 220.

schließen, daß Oser keine universal gültigen Strukturen von Religiosität vorgelegt hat, da in ihre Bestimmung und Operationalisierung gesellschaftliche Determinanten eingehen.

Konnte Kohlberg in seinen Untersuchungen zur Genese moralischer Urteilsstrukturen deren Elaborierung als abhängig von elementaren Formen der Interaktion nachweisen, so bleibt Osers Rede von der interaktiven Vermitteltheit religiöser Urteilsstrukturen⁴⁰ weitgehend ungeklärt, zum Teil widersprüchlich. Zudem wird sie in Zusammenhang mit nicht weiter operationalisierten Formen religiösen Erlebens gebracht: Mit der "ontologischen Sensibilität"⁴¹ einer Person, mit ihrer Teilnahme an religiösen Riten und anderen Formen religiöser Praxis.⁴² Die Behauptung der interaktiven Vermitteltheit religiöser Urteilsstrukturen erscheint da verwirrend, wo von einer unvermittelten Beziehung des Menschen zum Ultimaten die Rede ist. "Jede Person verfügt also über einen Satz von Regeln, die sich selbst aktivieren, wenn die Person in das erwähnte Verhältnis zum Ultimaten (Gott) tritt."⁴³

Auch im Hinblick auf die theologische Begründung des Stufenmodells tauchen Widersprüchlichkeiten auf: Oser nimmt eine Sequenz von sechs Stufen an, bei der erst (wie beim Stufenmodell Kohlbergs auch) die Stufen postkonventioneller Religiosität Ausdruck der Vereinbarkeit des Gottesgedankens und menschlicher Freiheit sind. Stufe 6 ist Ausdruck der Verwiesenheit des Menschen auf eine Wirklichkeit, die als absolute Freiheit und Liebe die Freiheit des Menschen begründet, und auf die der Mensch in der intersubjektiven Realisierung von Freiheit immer schon vorgreift (Einheit von Nächsten- und Gottesliebe). Die Stufen 5 und 6 konnte Oser in seiner Repräsentativumfrage nicht empirisch erheben; zu ihrer Begründung bezieht er sich auf die divergierenden theologischen Positionen von Jüngel, Pannenberg, Peukert und Rahner. Dennoch reklamiert Oser, daß der Entwurf der höchsten Stufen religiösen Bewußtseins mit der immanenten Entwicklungslogik übereinstimme.

Ich halte die Formulierungen der Stufe 5 und 6 für eine bloße Übernahme theologischer Positionen, deren Gehalt jedoch nicht expliziert wird im Hinblick auf die unteren Stufen. Die Tatsache der bloßen Addition differierender Ansätze aus Soziologie und Theologie berechtigt zu dem Verdacht, daß eine weitgehend empiristisch verfahrenende Theorie einer nachträglichen Theologisierung unterzogen wurde. Eine konvergierende Betrachtungsweise von Philosophie, Theologie und Psychologie, die Kohlberg in seinen Studien durchgeführt hatte, wird von Oser nicht geleistet.

Wie alle strukturgenetischen Modelle erhebt auch das Modell Osers normativen Anspruch. Menschliche Entwicklung vollendet sich im Erreichen möglichst hoher religiöser Urteilsstufen, da diese eine komplexere und qualitativ bessere Ur-

⁴⁰ Vgl. Oser/Gmünder (s. Anm. 7), 25.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Ebd. 28.

teilsfähigkeit repräsentieren. Das von Oser favorisierte Handlungsmodell transformierender Lernprozesse besteht in der Vorgabe konflikthafter Situationen, in der Diskussion religiöser Dilemmata in Gruppen (vorzugsweise natürlich Dilemmata, die Kontingenzsituationen thematisieren) und in der Stimulierung der religiösen Urteilskompetenz, durch Argumentationsfiguren der nächsthöheren Stufe. Für Oser manifestiert sich in einer höheren Stufe "ein tieferes Gottesverhältnis, ein höheres Gleichgewicht in bezug auf die Gott-Mensch-Differenz sowie größere Freiheit und Toleranz."⁴⁴ Es ist theologisch nicht haltbar, die Intensität der Gottesbeziehung von der Komplexität kognitiver Strukturen abhängig zu machen. Wird ein derartiger Zusammenhang aufgestellt, so setzt Oser sich dem Vorwurf derjenigen aus, die behaupten, Stufenmodelle implizierten eine eindeutige Bewertung der moralischen oder religiösen Würde einer Person. Kohlberg hat einen vergleichbaren Zusammenhang zwischen dem moralischen Wert einer Person und ihrer Urteilskompetenz immer vermieden.

Unter pädagogischen Aspekten betrachtet weist Osers Ansatz erhebliche Defizite auf: Die äußerst pragmatische Ausrichtung der +1 Stimulierungsregel⁴⁵ impliziert die Gefahr einer manipulativen Steuerung der Heranwachsenden. Denn sie reflektiert damit nicht auf die normativen Implikationen pädagogischer Interaktion. Für Heimbrock ist dieses Modell mit seinen pädagogischen "Rezepten" nichts anderes als "ein curricularer Lift-Kurs zur nächsten Stufe"⁴⁶. Für die Bestimmung des erzieherischen Verhältnisses, das selbst als ein ethisches begriffen werden muß⁴⁷, erweist sich die +1 Stimulierungsregel als ungenügend, denn Erziehung ist "noch nicht zureichend erfaßt, wenn einfach das Eingehen auf die Entwicklungsstufe des Kindes und das Vorführen von Argumenten der nächsthöheren Stufe verlangt und nicht zugleich die implizite und fundamentale Norm dieser Beziehung selbst beachtet wird"⁴⁸. Zudem sind die Hinweise Osers zur religiösen Erziehung als Stufentransformationen ermöglichendes Handeln in sich problematisch, da es im Grunde wenig Kenntnis über die sie auslösenden Ereignisse, über ihren Verlauf, ihre Bewältigung bis hin zur Konsolidierung der nächsthöheren Stufe gibt. Das offensichtlich komplexe Phänomen der Stufentransformation wird nicht genügend aufgeklärt, wenn nur auf das plötzliche Auftreten einer neuen Denkform verwiesen wird. "So denkt ein Kind plötzlich, daß das Ultimate, Umgreifende (Gott) nicht einfach macht, daß es schönes Wetter gibt, sondern daß dies von der Konstellation der Wolken, des Windes herrührt, und daß man etwas tun

⁴⁴ F. Oser/P. Gmünder/U. Fritzsche, Stufen des religiösen Urteils, in: WzM 32 (1980) 386 - 398, 398.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ H.-G. Heimbrock, Intellektuelle Problembewältigung oder verstehendes Erschließen? in: Fraas/Heimbrock (s. Anm. 4), 137 - 153, 149.

⁴⁷ Vgl. F.E.D. Schleiermacher, Ausgewählte pädagogische Schriften, besorgt von Ernst Lichtenstein, Paderborn ³1983, 41.

⁴⁸ Benner/Peukert (s. Anm. 2), 398.

kann, z.B. das Göttliche gut stimmen muß, damit sich diese Konstellation ändert."⁴⁹

Auch in der Frage nach dem Sinn und Ziel religiöser Erziehung finden sich keine schlüssigen Begründungen. So lange aber die Frage nach dem Grund religiöser Erziehung, nach ihrer Sinnbestimmung nicht gestellt wird, so lange muß sich ein solches Konzept religiöser Erziehung den Vorwurf gefallen lassen, es ginge lediglich und ausschließlich um die Bestandserhaltung religiöser Institutionen oder um eine theologisch fragwürdige Praxis der Kontingenzbewältigung. Es ist völlig unzureichend, die Notwendigkeit religiöser Entwicklung und Erziehung folgendermaßen zu begründen: "Wenn jemand einen religiösen Konflikt in einer Art und Weise löst, wie ihn die Stufe 2 beschreibt, so wird es für diese Person eines Tages unbedingt notwendig, denselben Konflikt in Form der Stufe 3 zu lösen, d.h. eben in einer autonomen, differenzierteren und in Bezug auf Stufe 2 auch reinterpretierten Weise. Wo diese Notwendigkeit nicht mehr besteht, hört Entwicklung auf."⁵⁰

Entwicklung ist hier nicht mehr von einem übergeordneten Ziel her begründet, sondern wird zum Selbstzweck erhoben. Die Frage, welchen Beitrag Religiosität für die Identitätsbildung des Menschen leistet, wird nicht erörtert. Die Bedeutung religiöser Urteilskompetenz der Stufe 5 ist nicht begründet, solange sie nur im Stil vager Mutmaßungen, dunkler Ahnungen und Vermutungen formuliert ist und an das vorgängige Einverständnis des Lesers appelliert, anstatt es argumentativ herbeizuführen. "Andererseits ist es überzeugend und befreiend, diese Theologie auf Stufe 5 in bezug auf ein konkretes Dilemma vorzufinden. Wir erahnen daraus, was ein theologisches Modell der Stufe 5 für die Richtung der Entscheidung hergeben könnte, wenn Menschen der Stufe 5 ihre Realität entsprechend ihrem Urteil gestalten würden."⁵¹

Das Problem der Normativität stellt sich insbesondere im Kontext der Frage nach einer Theorie religiöser Erziehung; das bedeutet, daß Kriterien expliziert und begründet werden müssen, die es sinnvoll erscheinen lassen, von komplexeren Strukturen religiösen Urteilens (nicht von besserer oder schlechterer Religiosität, von einem intensiveren oder weniger intensiven Gottesverhältnis) zu sprechen.

Angesichts der hier nur schlaglichtartig formulierten Anfragen scheint es berechtigt, festzustellen, daß der Beitrag dieser Theorie religiöser Entwicklung für die Begründung religiöser Erziehung in Theorie und Praxis fragwürdig ist.

⁴⁹ Oser/Gmünder (s. Anm. 7), 91.

⁵⁰ Ebd. 84.

⁵¹ Ebd. 173.

3. Glaubensentwicklung als Entwicklung (religiöser) Deutungskompetenz: Der Ansatz von J.W. Fowler

Das von seinem Anspruch her komplexeste Entwicklungsmodell hat der Amerikaner Fowler vorgelegt. Es wird auch in der us-amerikanischen Theologie und Psychologie zunehmend kritisch gewürdigt.⁵² In seinen beiden jüngsten Veröffentlichungen⁵³ entwirft Fowler auf der Grundlage seiner Theorie der Glaubensentwicklung eine Theorie christlicher Berufung bzw. eine Theorie der Seelsorge. In der wissenschaftstheoretischen Begründung werden sowohl Elemente des genetischen Strukturalismus J. Piagets als auch der analytischen Ich-Psychologie rezipiert. In enger terminologischer Anlehnung an Piagets genetische Epistemologie bezeichnet Fowler seine Theorie als "genetische Pisteologie"⁵⁴. Die Theorie Fowlers ist keine ausschließlich psychologisch orientierte Theorie, sondern eine Erörterung ontogenetischer Verlaufsgesetzmäßigkeiten einerseits und theologischer Begründungen andererseits.

Ebenso wie Kohlberg und Oser beschäftigt Fowler sich in erster Linie mit dem subjektiven und formalen Aspekt des Glaubens, d.h. mit der Art und Weise, wie Menschen sich im Glauben einen Zugang zur Wirklichkeit in ihrer Vieldimensionalität erschließen. Glaube als gattungsspezifische Anlage des Menschen ist Ausdruck des Bemühens, Wirklichkeit in ihren vielfältigen Erscheinungen in einen sinnhaften Deutungszusammenhang einzuordnen. Diese Sinnkonstitution ist eine vom Menschen zu vollziehende Leistung, so daß Fowler den Menschen bestimmt als "Man the Meaning-Maker"⁵⁵. Glaube wird nicht ausschließlich religiös begriffen, sondern ist synonym mit Sinnggebung überhaupt. Nipkow kann daher den von Fowler mit "faith" bezeichneten Untersuchungsgegenstand mit "Lebensglaube"⁵⁶ übersetzen. Der im Glauben vollzogene sinnstiftende Akt wird nicht auf seinen kognitiven Gehalt reduziert, sondern darüber hinaus unter motivationalen, affektiven und symbolbezogenen Gesichtspunkten beschrieben.

Fowler ist in der theologischen Begründung seines genetischen Glaubensmodells, insbesondere in dem Entwurf der als normativ behaupteten Stufe des universalisierenden Glaubens, welche menschliche Reife und Kompetenz beschreibt, maßgeb-

⁵² Vgl. Dykstra/Parks (s. Anm. 4).

⁵³ J.W. Fowler, *Becoming Adult, Becoming Christian. Adult Development and Christian Faith*, San Francisco 1984; ders., *Faith Development and Pastoral Care*, Philadelphia 1987.

⁵⁴ J.W. Fowler, *Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung*, in: *Concilium* 18 (1982) 444 - 447, 444.

⁵⁵ Fowler (s. Anm. 7), 4.

⁵⁶ K.E. Nipkow, *Wachstum des Glaubens - Stufen des Glaubens. Zu James W. Fowlers Konzept der Strukturstufen des Glaubens auf reformatorischem Hintergrund*, in: H.M. Müller/D. Rössler (Hg.), *Reformation und Praktische Theologie. FS für W. Jetter zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1983, 161 - 189, 174.

lich von der Theologie H.R. Niebuhrs beeinflusst.⁵⁷ Dessen Arbeiten liegt die theologische Überzeugung zugrunde, "die ich die Souveränität, den beherrschenden Einfluß Gottes nenne. Ich glaube, daß die wahre Berufung, das eigentliche Ziel des Menschen darin besteht, zu diesem Wesen im Herzen des Universums Kontakt zu finden"⁵⁸.

Glaubensentwicklung ist ein lebenslanger, sich über krisenhafte Erfahrungen der frühen Kindheit bis zum reifen Erwachsenenalter vollziehender Prozeß, der die gesamte Persönlichkeitsentwicklung umfaßt. Der Entwicklungsverlauf vollzieht sich idealtypisch über sechs qualitativ verschiedene, hierarchisch geordnete Stufen und kennzeichnet eine Entwicklung von der Heteronomie zur Autonomie. Glaubensentwicklung geht einher mit einer zunehmenden Dezentrierung der im frühen Kindesalter noch egozentrischen Weltsicht bis hin zur Ausbildung eines universalen Standpunktes (Stufe 6: universalisierender Glaube). Jede Stufe des Entwicklungsmodells wird unter sechs verschiedenen Aspekten beschrieben.

Die Leistungsfähigkeit dieses Modells besteht darin, Entwicklung im Glauben als einen lebenslangen Prozeß erkannt zu haben, der nicht ausschließlich an den Erwerb kognitiver Kompetenzen gebunden ist, sondern an eine ganzheitliche Entwicklung der Person in ihren logischen, moralischen, affektiven und imaginativen Fähigkeiten. Fowler bezeichnet diesen lebenslangen Prozeß als "pilgrimage of faith"⁵⁹. Als Voraussetzung für die Entwicklung eines positiven Lebensglaubens hat Fowler darauf verwiesen, daß hierfür die in der frühkindlichen Interaktion mit den Eltern grundgelegte Erfahrung unbedingten Angenommenseins konstitutiv ist. Damit hat er im Gegensatz zu Kohlberg und Oser die religiösen Implikationen dieser Erfahrungen in seine Überlegungen einbezogen und Religiosität nicht erst rückgebunden an Phasen der Reflexions- und Verbalisierungsfähigkeit. Darüber hinaus ist es erwähnenswert, daß er, wenn auch nur ansatzweise und manchmal auf Grund widersprüchlicher Aussagen nicht eindeutig genug, die Grenzen seines progressionsorientierten Modells reflektiert hat: Er betont ausdrücklich, daß die Glaubensstufen kein Instrument zur Messung und Bewertung der religiösen Würde einer Person darstellen, so daß auch keine Stufe als erlösungs- oder heilsnotwendig behauptet wird.⁶⁰

Dennoch erweist sich der Anspruch, Lebensglauben in seiner Komplexität als mehrdimensionale Wirklichkeitserschließung erfassen zu wollen, als ambivalent, insofern sich dieses Stufenmodell einer Überprüfbarkeit weitgehend entzieht und wohl eher spekulativen Charakter hat. Für das von ihm vorgelegte Stufenmodell

⁵⁷ J.W. Fowler, *To See The Kingdom: The Theological Vision of H.R. Niebuhr*, Nashville/Tennessee 1974.

⁵⁸ J.W. Fowler, *Ein Gespräch mit dem Theologen James Fowler über Glauben*, in: *Psychologie heute* 11 (1984) 28 - 35, 35.

⁵⁹ J.W. Fowler, *Faith and the Structuring of Meaning*, in: O'Donohue/Brusselmans (s. Anm. 7), 51 - 85, 79.

⁶⁰ Vgl. Fowler (s. Anm. 7), 114, gegen W. Neidhart, *Die Glaubensstufen von J.W. Fowler und die Bedürfnislage der Religionspädagogen*, in: Fraas/Heimbrock (s. Anm. 4), 120 - 134, 131.

reklamiert Fowler die Kennzeichnung sequentieller Stufenkonzepte im Sinne Piagets.⁶¹ Allerdings hat er diese Kennzeichen bisher nicht durch empirische Untersuchungen belegt. Der von ihm selbst vorgenommene Versuch der Illustration dieser Kennzeichen ist wenig leistungsfähig.⁶² Durch die Beschreibung von sieben übereinander liegenden Ebenen, die die einzelnen Stufen darstellen sollen, mit sieben verschiedenen Strukturaspekten, will Fowler nachweisen, daß sein Modell die Merkmale der qualitativen Differenz, strukturierten Ganzheit, unumkehrbarer Sequentialität und hierarchischer Integriertheit aufweist. Da jedoch keine Kontinuität in Bezug auf alle Aspekte nachzuweisen ist (bestimmte strukturelle Verknüpfungen treten auf einigen Stufen auf, entfallen auf anderen wieder), bleibt dieser "Beweis" das zu Beweisende schuldig.

Auch der normative Anspruch, den dieses Modell erhebt, bleibt letztlich unbegründet. Das hängt damit zusammen, daß Fowler kein integrierendes "Herzstück" des Glaubens benennt (vgl. dagegen bei Kohlberg: "Justice as the Core of Morality"), und für dieses Kriterien zunehmender Differenziertheit, Komplexität und Flexibilität nachweist. "Fowlers Beschreibung von Stufen der religiösen Entwicklung und, damit einhergehend, der normativen Entwicklungslogik müssen als gewagte Hypothesen erscheinen, die empirisch kaum eingeholt werden können. Das Stufenkonzept im Sinne von Piaget und Kohlberg setzt Kriterien der Leistungsfähigkeit voraus, die eine hierarchische Ordnung der Stufen erst sinnvoll erscheinen lassen. Bei Fowler wird nicht deutlich, wo ein entsprechendes Kriterium der Leistungsfähigkeit im religiösen Bereich ausfindig gemacht werden könnte."⁶³

Da es ein solches integrierendes Moment in der Theorie Fowlers nicht gibt, erscheint es problematisch, den von ihm beschriebenen Veränderungsprozeß des Glaubens qualitativ als "Höherentwicklung" zu bewerten.⁶⁴ Theologisch begründet Fowler die Präskriptivität seines Stufenmodells unter Bezugnahme auf die Theologie H.R. Niebuhrs. Fowler, der in Anlehnung an Niebuhr Glaube als Bezogenheit des Menschen auf ein Wertezentrum definiert, setzt die Niebuhr rezipierten religionsphänomenologischen Topoi Polytheismus - Henotheismus - radikaler Monotheismus in Analogie zu den ontogenetischen Stufen des Glaubens. Der allgemeine Lebensglaube findet seine Vollendung darin, daß der Mensch in seiner Sinnsuche auf ein einziges Wertezentrum bezogen ist, das selbst den höchsten Wert (Gott) repräsentiert, und von dem her betrachtet alle anderen Werte nur relativen Wert haben.⁶⁵ Die Akzeptanz eines einzigen Wertezentrums wird erst auf der Stufe des universalisierenden Glaubens realisiert.

⁶¹ Vgl. Fowler (s. Anm. 7), 200.

⁶² Vgl. Fowler (s. Anm. 59), 75.

⁶³ F. Schweitzer, Moralische Entwicklung und Religion. Die erste internationale Konferenz zur moralischen und religiösen Entwicklung, in: WzM 34 (1982) 102 - 108, 107.

⁶⁴ Vgl. auch C. Dykstra, What is Faith? An Experiment in the Hypothetical Mode, in: Dykstra/Parks (s. Anm. 4), 45 - 64, 50.

⁶⁵ Vgl. H.R. Niebuhr, Radikaler Monotheismus. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt, Gütersloh 1965, 117ff.

Auch wenn Fowler Strukturen allgemeinen Lebensglaubens untersucht, so schließt der normative Endpunkt doch eine Beziehung zu Gott ein und repräsentiert das Finden dieser Beziehung. Dieser Begründungsstrang korrespondiert mit der anthropologischen Voraussetzung, daß der Mensch dazu berufen ist, Gemeinschaft mit Gott zu haben. "Whether we are arrested in stage 3 as adults or whether we are adolescents struggling with a stage transition, Universalizing faith, with its radical trust in and embodiment of what Jesus and Christians call the Kingdom of God, represents the futurity to which we are called."⁶⁶

Als fragwürdig erweist sich die Diskrepanz zwischen dem Interesse Fowlers, Stufen allgemeiner Sinnkonstitution zu erheben, und der real vollzogenen Bestimmung der als normativ reklamierten Stufen 5 und 6 durch Inhalte des christlichen Glaubens. Die Tatsache, daß Sinnkonstitution spezifisch inhaltlich (christlich) geprägt ist, läßt den erhobenen universellen Anspruch des Entwicklungsmodells problematisch erscheinen.⁶⁷ Gerade im Hinblick auf religionspädagogisches Handeln muß jedoch diese doktrinäre Wende (d.h. die Behauptung, daß der Mensch nur von Gott her zu begreifen ist und daß der jüdisch-christliche Glaube Wirklichkeit in ihrer Komplexität erschließt) eigens begründet werden. Sie ist nicht dadurch legitimiert, daß religionspädagogisches Handeln sich immer schon in konfessionell geprägten Bereichen ereignet.

Fowlers Anmerkungen zur religiösen Erziehung holen die Komplexität und den wissenschaftlichen Anspruch seiner Theorie kaum ein. Er sieht die Aufgaben religiöser Erziehung darin, Stufenformationen zu höheren, flexibleren Glaubensstufen zu ermöglichen, Hilfestellung bei der Konsolidierung einer neu erreichten Stufe zu geben und Konversion im Sinne einer bewußten Aufnahme neuer Glaubensinhalte zu ermöglichen.⁶⁸ Entsprechend seiner mehrdimensionalen Betrachtung von Glauben leitet Fowler ein breites Spektrum konkreter Handlungsvorschläge ab, die therapeutisch, seelsorglich und spirituell ausgerichtet sind.⁶⁹ Fowler betont ausdrücklich die Verantwortung der christlichen Gemeinden für die religiöse Begleitung ihrer Mitglieder. Allerdings geschieht dies in einer unkritischen, d.h. vom Bedingungsverhältnis von Kirche und Gesellschaft abstrahierenden Weise, die fast die Assoziation an eine sektiererische Ausrichtung aufkommen läßt. Den christlichen Gemeinden und Kirchen weist Fowler den Status einer Gegengesellschaft zur "Hauptgesellschaft" mit ihren einseitig an Besitz, Leistung und Konsum orientierten Wertvorstellungen zu. Gegen diese umgebende Hauptgesellschaft haben die Kirchen und Gemeinden den Auftrag, die christlichen Werte der Gottes-Nächstenliebe und eine daraus resultierende Moral in gesellschafts- und weltpolitischem Zusammenhang zu verwirklichen. Diese von der Kirche im Hinblick auf ihre Mitglieder und die Gesellschaft zu übernehmende Funktion be-

⁶⁶ J.W. Fowler, Stage Six and the Kingdom of God, in: Religious Education Association 75 (1980) 231 - 248, 248.

⁶⁷ Vgl. auch J. van der Lans, Kritische Bemerkungen zu Fowlers Modell der Glaubensentwicklung, in: Fraas/Heimbrock (s. Anm. 4), 103 - 120, 115.

⁶⁸ Vgl. Fowler (s. Anm. 66), 248.

⁶⁹ Vgl. Fowler (s. Anm. 7), 288.

zeichnet Fowler als "christliche Paideia"⁷⁰, welche er nicht als sektiererische Engführung mißverstanden wissen will. Gerade diesem Anspruch wird er jedoch durch seine Typisierung von Kirche als Gegengesellschaft - sich selbst vergötternde Hauptgesellschaft - nicht gerecht. Mit dieser idealtypischen Trennung von Kirche und Gesellschaft scheint Fowler hinter die Erkenntnis einer Dialektik von Kirche und Gesellschaft zurückzufallen. Damit konzipiert er eine "Zwei-Reiche-Typologie", in der sehr deutlich das Reich des Lichts und das der Finsternis auszumachen sind.⁷¹

Zusammenfassend kann im Hinblick auf Fowlers Bemerkungen zur religiösen Erziehung festgestellt werden, daß sie eine Reflexion darüber vermissen lassen, wie im konkreten religionspädagogischen Handeln oder in der Seelsorge bei der Ermöglichung von Stufenübergängen die jede Stufe in spezifischer Weise repräsentierende Ganzheit der sieben Strukturaspekte berücksichtigt werden kann. Folglich scheint die im Modell vorgenommene eher summarische Auflistung dieser Strukturaspekte einem intentionalen pädagogischen Zugriff entzogen zu sein. Dieses Defizit ist sicher auch darin begründet, daß Fowler das gegenseitige Bedingungsverhältnis dieser Strukturaspekte und das Stufenübergänge auslösende Moment noch nicht erhellen konnte, sieht man von den allgemeinen Ausführungen über menschliche Krisensituationen ab. Fowlers pädagogische Anmerkungen überschreiten nicht das Niveau allgemeiner Handlungsvorschläge, die es aber auch schon vor der Existenz dieses Stufenmodelles gab. Auch im Hinblick auf den beratenden, seelsorglichen und spirituellen Aspekt religiöser Lebensbegleitung ist zu fragen, ob diese nicht hinter die emanzipativen Absichten strukturgenetischer Modelle (vgl. Kohlbergs Theorie moralischer Erziehung) in eine nicht mehr kommunikativ einholbare und nicht intersubjektiv zugängliche Innerlichkeit des Glaubens zurückfallen.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Ich bin der Auffassung, daß in den hier vorgestellten Entwicklungsmodellen noch kein zufriedenstellender Ansatz für die Grundlegung einer Theorie religiöser Entwicklung vorliegt, die sowohl theologischen als auch pädagogischen Anforderungen genügt. Theologische Verkürzungen ergeben sich dort, wo die unteren, empirisch aufweisbaren Stufen Ausdruck einer verdinglichenden Beziehung zwischen Mensch und Gott sind. Diese repräsentieren dann eher leidvolle Produkte identitätsgefährdender vermeintlich christlich-religiöser Sozialisations- und Erziehungsprozesse als universal gültige, natürliche Stufen religiöser Bewußtseinsentwicklung. Ich bezweifle, daß die hier vorgestellten Modelle wirklich eine qualitativ andere religiöse Erziehung zu begründen vermögen, da sie es nicht leisten, Religiosität als unaufhebbaren, integrativen Bestandteil von Identität, von selbstbestimmter Mündigkeit in Intersubjektivität zu begründen. Ich habe den Verdacht, daß diese Theorien, versehen mit neuen Etikettierungen und unter einem wissenschaftlich hohen Anspruch, "alten Wein in neue Schläuche füllen". So will Fowler im Hinblick auf Kinder der Stufe 1 deren Phantasie, bildhafte

⁷⁰ Fowler (s. Anm. 54), 446.

⁷¹ Vgl. ebd.

Vorstellungskraft, Neigung zur Imitation "ausnutzen", um bestimmte Glaubensüberzeugungen in Form von Bildern, Gesten, Ritualen zu vermitteln.⁷² Ähnlich zielt Oser mit seinem Entwurf religiöser Erziehung auf die Teilnahme an religiösen Handlungen wie Feier, Gebet usw.⁷³

Offensichtlich wird die Frage virulent, welche Erfahrungen überhaupt als religiöse zu qualifizieren sind: Oser wies der religiösen Erfahrung einen Restbereich zu (Kontingenzbewältigung), der nach Abzug logischer und moralischer Wirklichkeitserschließung übrig blieb. Damit stellt Religiosität eine Dimension neben anderen dar, eben die, die "Restprobleme" zu lösen hat.

Eine mögliche Lokalisierung der religiösen Thematik angesichts menschlicher Selbst- und Welterfahrung, die sich nicht reduzieren läßt auf außeralltägliche Erfahrungen und Krisensituationen, wird u.a. in den theologischen Begründungsansätzen von Rahner und Peukert vorgenommen.⁷⁴ Diese Ansätze zeichnen sich dadurch aus, daß sie die "Rationalität" der Religion nicht in ihrem Lösungspotential für durch technische Vernunft nicht lösbare Restprobleme begründen. Peukert hat mit Bezugnahme auf Habermas aus der Analyse herrschaftsfreier Interaktion als deren normative Grundstruktur die gegenseitige, unbedingte Anerkennung der Interaktionspartner als frei und gleich rekonstruiert, so daß er die Rede von Gott, verstanden als die Wirklichkeit absoluter Freiheit, in den ein Moment des Unbedingten implizierenden Grundvollzügen menschlicher Existenz in intersubjektivität lokalisiert. In den handlungstheoretischen Ausführungen Peukerts ist der Begriff "Freiheit" ein "Kommunikationsbegriff"⁷⁵, d.h. es geht um die in Interaktion zugestandene und verwirklichte Freiheit. Wird die Rede von Gott und von der Bezogenheit auf seine Wirklichkeit an die Realisierung herrschaftsfreier Praxis rückgebunden, so ergibt sich aus dieser Prämisse die von Rahner behauptete wesensmäßige Identität von Nächsten- und Gottesliebe.⁷⁶ Religiosität als die Beziehung des Menschen zu einer ultimativen Wirklichkeit ist in der christlichen Tradition qualitativ durch das bestimmt, worauf sie sich bezieht: diese "ultimate Wirklichkeit - Gott - impliziert einen ganz bestimmten Gehalt

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. A. Bucher/F. Oser, Religiöse Entwicklung und Erziehung, in: *Unterrichtswissenschaft* 2 (1987) 130 - 156, 141.

⁷⁴ Auf diese Begründungsansätze beziehen sich Oser und seine Mitarbeiter zwar ausdrücklich, dennoch holen sie deren Gehalt in der theologischen Begründung ihres Entwicklungsmodells letztlich nicht ein.

⁷⁵ H. Peukert, Kommunikative Freiheit und absolut befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: H. Vorgrimler (Hg.), *Wagnis Theologie. FS für Karl Rahner*, Freiburg i.Br. 1979, 274 - 283, 280.

⁷⁶ Vgl. K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 277 - 298.

von Freiheit und Zukunft.⁷⁷

Die Gottesfrage radikalisiert sich angesichts der in den Grunderfahrungen von Interaktion angelegten Grenzerfahrungen: Menschen sind in ihrem Versuch, Freiheit und Gerechtigkeit in universalem Horizont zu realisieren, vernichtet worden. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen - auch in ihrer geschichtlichen Dimensionierung - stellt sich die Frage nach derjenigen Struktur von Interaktion, die auch die Vernichteten nicht als endgültig im Tode beläßt, sondern im Handeln Gott als die rettenden Wirklichkeit für alle behauptet.⁷⁸

Begründet man Religiosität in der unbedingten Anerkennung anderer, so werden Verkürzungen der Stufenmodelle von Kohlberg Oser und Fowler vermieden, denn:

- Religiosität ist dann prinzipiell vereinbar mit dem Gedanken menschlicher Freiheit, da diese als das Bezogensein auf die Wirklichkeit Gott als absolute Freiheit gedeutet werden muß.
- Erst von dieser Voraussetzung ausgehend erweist es sich als sinnvoll, religiöses Bewußtsein nicht als von Inhalten abgeleitete Strukturen zu bestimmen⁷⁹, sondern als eine Tiefendimension menschlicher Existenz in Intersubjektivität. "Religiosität" würde dann keinen zusätzlichen Bereich neben anderen darstellen, sondern eine Tiefendimension von Identität. Erst unter dieser Voraussetzung wäre es auch möglich und sinnvoll, ihren Status als "hard stages" zu diskutieren.
- Nur eine so vorgenommene Qualifizierung von Religiosität bietet auch die Möglichkeit, von der interaktiven Vermitteltheit religiöser Strukturen zu sprechen.
- Religiöse Entwicklung bedeutete dann, je größere Freiheit in Interaktion zu realisieren, sich an der Unverfügbarkeit des anderen und seiner Freiheit zu orientieren und das Risiko einzugehen, in dem prinzipiellen Verzicht auf Selbstbehauptung zu scheitern.⁸⁰ Religiöse Erziehung muß dann als ein Handeln begriffen werden, das Freiheit zuspricht, ermöglicht und bei Heranwachsenden ein "Mehr" an Freiheit unterstellt, als sie de facto aktuell realisieren können.

Unter religionspädagogisch perspektivierter Fragestellung ergäben sich dann folgende Konsequenzen: Wenn das christliche Gottesverständnis das Angenommensein und absolute Bejahensein des Menschen bedeutet, und wenn die Rede von Gott ihren

⁷⁷ Vgl. F. Schupp, Auf dem Weg zu einer Kritischen Theologie, Freiburg 1974, 141ff.

⁷⁸ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 1978, 316ff.

⁷⁹ Gegen Döbert (s. Anm. 36), 104.

⁸⁰ Vgl. Peukert (s. Anm. 8).

berechtigten "Sitz im Leben" ausschließlich und nur da hat, wo in Interaktion dieses absolute Bejahtsein behauptet wird, dann geht es in der religiösen Erziehung nicht primär um die Vermittlung von Inhalten (und auch nicht um die Diskussion hypothetischer Dilemmata), sondern um die Ermöglichung von Erfahrungen der unbedingten Annahme. "Der Akt der Nächstenliebe ist ... der einzige kategoriale und ursprüngliche Akt, in dem der Mensch die kategorial gegebene ganze Wirklichkeit erreicht, sich ihr gegenüber selbst total richtig vollzieht und darin schon immer die transzendente und gnadenhaft unmittelbare Erfahrung Gottes macht. Der thematisch religiöse Akt als solcher ist und bleibt demgegenüber sekundär."⁸¹

Explizite religiöse Erziehung erweist sich nur unter der zuerst genannten Zielperspektive überhaupt als sinnvoll; sie hätte die Aufgabe, erfahrbar werden zu lassen und zu thematisieren, daß die eigene Freiheit und die in Interaktion zugestandene Freiheit sich von Gott als der Wirklichkeit absoluter Freiheit ermöglicht weiß.⁸² Unter entwicklungspsychologischem Aspekt stellt sich dann die Frage, in welchem Alter explizite religiöse Erziehung überhaupt sinnvoll ist.

Angesichts der Tatsache, daß traditionelle Formen der Religiosität nur noch wenig Plausibilität für die Lebensbewältigung von Heranwachsenden haben⁸³, zeigt sich die Notwendigkeit, eine "Fundamentaltheologie des Alltags" (A. Exeler) zu entwerfen, die aufzuspüren hat, in welchen Erfahrungen es heute für Heranwachsende besonders um das Ganze ihrer Existenz geht. Religiosität ist dann eine konstitutiv zur Identitätsbildung des Menschen gehörige Dimension und unaufgebarbarer Bestandteil von Bildung, verstanden als "Menschwerdung des Menschen im Horizont der einen Menschheit"⁸⁴ Aus dem Verständnis von Identitätsbildung als reziprokem und solidarischem Prozeß kritisiert sie einen verdinglichten Identitätsbegriff, erteilt eine Absage an alle geschlossenen anthropologischen Systeme und reklamiert die Unabgeschlossenheit von Identitätsbildung.⁸⁵ Damit hat der Identitätsbegriff selbst einen theologisch-eschatologischen Gehalt.

Ausgehend hiervon müssen alle Kontexte religiösen Lebens und Lernens (familiär, schulisch, gemeindlich, kirchlich) als übergreifende Bedingungen von Identitätsbildung kritisiert werden, die diesen Prinzipien dadurch widersprechen, daß

⁸¹ Rahner (s. Anm. 76), 294.

⁸² Vgl. Peukert (s. Anm. 78), 352.

⁸³ Vgl. N. Mette, Jugend ohne Sinn? Handlungstheoretische Überlegungen zu einer Religionspädagogik des Jugendalters, in: U. von Brachel/N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von H. Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg i.d. Schweiz/Münster 1985, 214 - 230, 221.

⁸⁴ H. Peukert, Über die Zukunft von Bildung, in: Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik, FH-Extra 6 (1984) 129 - 138, 137.

⁸⁵ Vgl. H. Luther, Identität und Fragment, in: Theologia Practica 20 (1985) 317 - 338.

bildung kritisiert werden, die diesen Prinzipien dadurch widersprechen, daß sie Religiosität ideologisch mißbrauchen.

Dipl.theol.

Gabriele Bußmann

Straßburger Weg 87

4400 Münster