

ANTON A. BUCHER

RELIGIÖSE ENTWICKLUNG IM LICHTE SUBJEKTIVER THEORIEN

Perspektiven weiterführender Forschung
im Umfeld der Theorie des religiösen Urteils¹

0. Einführung und Problemstellung

I: Könntest Du einmal von Deiner religiösen Entwicklung erzählen?

X: Sicher. Es gibt da ein paar Phasen, ein paar wichtige Phasen. Eine Phase ist meine Kindheit...

Biographien, auch religiöse, stoßen wieder auf allgemeines Interesse. Mehr und mehr wird erkannt, daß Glaube und Religiosität in Lebensgeschichten eingebettet sind. Gleichzeitig läßt sich - wen wundert's? - ein gesteigertes Interesse an solchen Theorien feststellen, die mit dem Anspruch auftreten, die religiöse Entwicklung zu beschreiben, zu erklären und zu prognostizieren². Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet wirkte sich diesbezüglich die Rezeption der Psychoanalyse besonders befruchtend aus;³ aber auch jene der kognitiven Entwicklungspsychologie des Genfers Jean Piaget⁴ hat zu zahlreichen Untersuchungen und Ansätzen angeregt. Zu erinnern ist speziell an die Arbeiten von Elkind⁵, Goldman⁶,

¹ Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Projekts 1.538-0.85, das vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung getragen und von PD Dr. R.L. Fetz geleitet wird.

² Vgl. die Übersicht in H.G. Heimbrock, Entwicklung und Erziehung. Zum Forschungsstand der pädagogischen Religionspsychologie, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 1 (1984) 67 - 85; A. Bucher/F. Oser, Hauptströmungen der Religionspsychologie. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg Schweiz 58 (1987), erscheint in: D. Frey u.a. (Hg.), Angewandte Psychologie. Ergebnisse und Perspektiven, München (Urban & Schwarzenberg) 1988; F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987.

³ A. Vergote, Religionspsychologie, Olten/Freiburg i.Br. 1970; H. Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, München/Mainz 1975; M. Klessmann, Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube. München/Mainz 1980; H.-J. Fraas, Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983.

⁴ J. Piaget, Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt 1973; ders., Gesammelte Werke in 10 Bänden. Studienausgabe, Stuttgart 1975.

⁵ D. Elkind, The child's concept of his religious denomination. I: The Jewish child, in: Journal of Genetic Psychology 99 (1961) 209 - 255; II: The Catholic child, in: Journal of Genetic Psychology 101 (1962) 185 - 193; III: The Protestant child, in: Journal of Genetic Psychology 103 (1963) 291 - 304; ders., The origins of religion in the child, in: Review of Religious Research

Fowler⁷ und schließlich an Oser/Gmünders⁸ Entwicklungstheorie des "religiösen Urteils", die fünf Stufen umfaßt, welche vom Menschen während seines Lebens in einer invarianten Sequenz durchlaufen würden, wobei aber viele über die zweite oder dritte Stufe nicht hinauskommen.⁹

Für viele der erwähnten Ansätze ist es bezeichnend, daß zuerst die Theorie bzw. ein möglicher religiöser Entwicklungsverlauf konstruiert wurde, welcher hernach der empirischen Überprüfung unterzogen wurde (was aber oftmals auf eine bloße Reproduktion der Theorien hinausgelaufen ist). In diesem Beitrag soll nun ein umgekehrter Weg beschritten werden und im Sinne der "Laienepistemologie"¹⁰ von *subjektiven religiösen Entwicklungstheorien ausgegangen werden*. Dieses induktive Vorgehen scheint deshalb legitim zu sein, weil die Probanden einer entsprechenden Untersuchung immer auch die *Subjekte* religiöser Entwicklung sind und als solche prinzipiell das Recht haben, zur Theoriebildung hinsichtlich der Glaubensentwicklung Beiträge zu leisten. So erhobenen Daten kommt gemäß dem Konzept der "grounded theory"¹¹ die Funktion zu, Theorien generieren zu helfen, womit gesagt ist, daß sie nicht *die* Theorie darstellen - ein Anspruch, der unweigerlich den Vorwurf des Psychologismus bzw. des naturalistischen Fehlschlusses nach sich zöge. Jedenfalls kann der Forscher auf diese Weise davor bewahrt bleiben, bloß subsumtionslogisch vorzugehen, d.h. seine Daten unter vorausgesetzte Theorien zu subsumieren, ohne diese - immer wieder - an die Wirklichkeit anzugleichen. Subsumtionslogische Verfahren führen zu einem methodischen Eklektizismus¹² und werden innerhalb des strukturgenetischen Ansatzes besonders dann

12 (1970) 35 -42.

⁶ R. Goldman, Religious thinking from childhood to adolescence, New York/London 1964.

⁷ J. Fowler, Stages in faith: The structural developmental perspective, in: T. Hennessy (Hg.), Values and moral development, New York 1976, 173 - 211; ders., Faith and the structuring of meaning, in: C. Brusselmans (Hg.), Toward moral and religious maturity, Morristown 1980, 51 - 80; ders., Stages of faith. The psychology of human development and the question of meaning, San Francisco 1981; ders., Faith development and pastoral care, Philadelphia 1987.

⁸ F. Oser/P. Gmünder, Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung (Religion und Entwicklung Bd. 1), Zürich/Köln 1984.

⁹ Vgl. ebd. 193ff.

¹⁰ A.W. Kruglanski u.a., Die Theorie der Laienepistemologie, in: D. Frey/M.Irle, Theorien der Sozialpsychologie, Bd. III: Motivations- und Informationsverarbeitungs-theorien, Bern/Stuttgart/Toronto 1985, 293 - 314.

¹¹ B.G. Glaser/A.L. Strauss, The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research, New York 1979.

¹² K. Nagler/J. Reichertz, Kontaktanzeigen - auf der Suche nach dem anderen, den man nicht kennen will, in: S. Aufenanger/M. Lenssen (Hg.), Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik, München 1986,

angewandt, wenn Interviewdaten bloß noch dazu analysiert werden, um nicht mehr weiter in Frage gestellte Stufenwerte zu ermitteln bzw. zu bestätigen.

Nachdem in der Psychologie lange die quantitativen Verfahren der Datengewinnung dominiert haben (Fragebogen etc.), haben in den letzten Jahren die qualitativen Forschungsmethoden wieder an Ansehen gewinnen können. Genannt sei etwa das Programm der von Ulrich Oevermann entwickelten "objektiven Hermeneutik"¹³, die Biographieforschung¹⁴ und nicht zuletzt die Methode des sogenannten "narrativen Interviews"¹⁵. Dieses zielt jeweils darauf ab, den Gesprächspartner in Erzählungen zu "verstricken", welche Aufschlüsse über die interessierenden Bereiche vermittelt.

Das Postulat nach einer qualitativ-biographischen Methodologie hat die Religionspädagogik übrigens schon seit längerem vertreten - empirisch allerdings erst in der Form von wenigen Mosaiksteinen eingelöst. Angemerkt sei bspw. die Forderung von Heimbrock, bezüglich des Themas "Religionslehrer" vermehrt auf entsprechende Biographien zurückzugreifen¹⁶, und jene von Mette, für die religionspädagogische Theoriebildung auch "religiöse Biographien" miteinzubeziehen¹⁷. Wie fruchtbar solche Verfahren sein können, zeigte jüngst der Sammelband "Religion und Biographie"¹⁸, aus welchem der Beitrag von Peter Biehl¹⁹ deshalb hervorsticht, weil er auf entsprechend erhobenen empirischen Daten fundiert ist (narrative Interviews zum Werdegang und Selbstkonzept von Religionslehrern).

In diesem Beitrag soll der eben skizzierte Weg im Hinblick auf die religiöse Entwicklung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen eingeschlagen werden. Den Ausgangspunkt bilden die Daten einer explorativen Querschnittsuntersuchung über die Entwicklung des Identitätsbewußtseins. Insgesamt 56 Personen - zur Hälfte männlichen und weiblichen Geschlechts, die über die Altersspanne vom siebten bis zum fünfunddreißigsten Lebensjahr gestreut sind - wurden zu verschiedenen Themenbereichen befragt, die im Hinblick auf die Identität einer Person rele-

84 - 122, 88ff.

¹³ U. Oevermann, Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der "objektiven Hermeneutik", in: Aufenanger/Lenssen (Hg.) (s. Anm. 12), 19 - 83.

¹⁴ F. Maurer (Hg.), Lebensgeschichte und Identität, Frankfurt 1981.

¹⁵ P.M. Wiedemann, Erzählte Wirklichkeit. Zur Theorie und Auswertung narrativer Interviews, Weinheim/Basel 1986.

¹⁶ H.G. Heimbrock (Hg.), Religionslehrer - Person und Beruf. Erfahrungen und Informationen, Göttingen 1982.

¹⁷ N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983, 25ff.

¹⁸ A. Grözinger/H. Luther (Hg.), Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1986.

¹⁹ P. Biehl, Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik, in: Grözinger/Luther (s. Anm. 18), 272 - 296.

vant sein dürften. Die Konvergenz zwischen Religion und Identität, die in der theologischen und religionspädagogischen Diskussion der letzten 15 Jahre stark akzentuiert wurde²⁰, legte es nahe, die Probanden auch auf ihr Verhältnis zur Religion hin zu befragen und das von Oser/Gmünder entwickelte Pauldilemma²¹ zur Messung der religiösen Urteilsstufe einzusetzen, wird diese doch von Oser und Gmünder als konstitutiv für die Identität einer Person erachtet. Dieses Dilemma handelt von einem jungen Arzt, der in einem abstürzenden Flugzeug das Gelübde ablegt, er werde, sofern er überleben dürfe, sein Leben fortan in den Dienst der Entwicklungshilfe stellen. Die Probanden wurden gefragt, ob er sein Versprechen an Gott halten müsse oder nicht, ob für die Welt der Mensch oder Gott wichtiger sei (u.a.m.), wobei jeweils weniger die konkreten Antworten als vielmehr die Begründungen interessierten, mit deren Hilfe es möglich sei, die strukturelle Komplexität des religiösen Bewußtseins bzw. die jeweils erreichte Stufe zu bestimmen. Der Verfasser dieses Beitrages hat mit dieser Methode intensiv gearbeitet²², muß aber gestehen, hinsichtlich ihrer religionspädagogischen Effizienz bescheidener und bezüglich zahlreicher ihrer begriffsdefinitorischen Präsuppositionen kritischer geworden zu sein, was noch im einzelnen wird erörtert werden müssen.

An die Befragung zum Paul-Dilemma schloß sich ein retrospektives bzw. biographisch orientiertes narratives Interview zum Thema der religiösen Entwicklung an, d.h. es wurde versucht, die Probanden zu entsprechenden Erzählungen "anzustoßen". Als hilfreich erwies sich die Frage, ob sie, die Probanden, die Frage zum Paul-Dilemma früher in gleicher Weise beantwortet hätten. Wurde dies verneint, genügte die Frage: "Warum eigentlich nicht?" als Auslöser für solche Erzählungen, in denen sich die Gesprächspartner gleichsam verstrickten.

Allerdings gelang dies nicht in jedem Fall. Speziell Kinder äußerten sich nur spärlich. Dennoch war es möglich, auf diese Weise ein umfangreiches Datenmaterial zu erheben, das im ersten Teil in mosaikartiger Form präsentiert und veruchsweise typologisiert werden soll. Im zweiten Teil werden dann die Befunde

²⁰ Vgl. H. Zwergel, Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit, Zürich/Köln 1976; Klessmann (s.Anm. 3); Fraas (s. Anm. 3); J. Werbick, Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich/Köln 1983.

²¹ Oser/Gmünder (s. Anm. 8), 130ff.

²² A. Bucher, Entstehung religiöser Identität. Religiöses Urteil, seine Stufen und seine Genese. Oder: Eine Darstellung sechsjähriger Forschungsarbeit zur Frage der religiösen Entwicklung von F. Oser und Mitarbeitern, in: Christliches ABC 4 (1986) 161 - 210; ders., "Wenn zwei das gleiche Gleichnis hören, so ist es nicht das gleiche". Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption dreier synoptischer Parabeln. Erscheint als ein weiterer Band der Reihe "Religion und Entwicklung", hg. von F. Oser, 1988; ders./F. Oser, "Wenn zwei das gleiche Gleichnis hören..." Theoretische und empirische Aspekte einer strukturgenetischen Religionsdidaktik -exemplifiziert an der neutestamentlichen Parabel von den Arbeitern im Weinberg, in: ZfP 33 (1987) 167 - 183.

mit der Stufentheorie des religiösen Urteils nach Oser/Gmünder²³ "konfrontiert".

1. Könnten Sie einmal von Ihrer religiösen Entwicklung erzählen?

Ein erster Blick in die Daten es legt nahe, die Probanden in zwei Gruppen zu unterteilen: in eine, deren Mitglieder sich selbst nicht mehr als religiös einstuften, und in eine andere, für deren Selbstverständnis das Prädikat "religiös" weiterhin plausibel ist.

1.1 Die "religiöse" Entwicklung der "Nichtreligiösen"

X... Von Anfang an hat es da geheißen: am Abend beten und so.Irgendwann hat es dann geheißen: So, jetzt bete ich nicht mehr mit dir,und du kannst es jetzt alleine. Dann bin ich allmählich von dieser Gläubigkeit, Gott als Person, wie man's mir erzählt hat, da ist der VaterimHimmel, und wenn Du stirbst, kommst du dort hinauf - davon bin ichdann einfach weggekommen. Ich bin einfach in die Welt hineingewachsen und habe gesehen.

I: Das ist ja hochinteressant. Könntest du noch ein wenig erzählen, wie dieser Prozeß stattgefunden hat? Zu Beginn schien es ja recht traditionell: Gott weit oben im Himmel, figürlich etc.

X: Ja, er ist auch heute noch dort oben (*lacht*). Als kleiner Junge glaubst du doch der Mutter alles. Sie erzählte dann: Schau, es gibt nicht nur den Papa, die Mama und dich, es gibt noch jemanden anders. So erhielt ich ein Bild vermittelt: Es gibt einen Gott, der gut ist, der im Himmel ist, er hat das und das alles gemacht, und zu dem beten wir nun. Dann lernst du so Gebetchen, die du jeden Abend herunterleierst, man geht zur Messe, und alles ist wunderbar.

I: Wenn Du dich noch erinnern kannst, hast du das jeweils positiv empfunden, diese ziemlich ausgeprägte Religiosität?

X: In gewissen Punkten auf jeden Fall positiv: z.B. die Angst vor dem Tod. Ich habe als kleiner Junge gesehen, wie Großvater gestorben ist. Man hat dann eben gewußt, er kommt in den Himmel zum Vater, und das ist alles gar nicht so schlimm. So gesehen war das schon noch positiv. Aber lästig war es, jeden Abend einfach beten zu müssen. Ich hätte da lieber eine Kasperli-Kassette gehört.

I: Kannst du dich noch erinnern: Wie hat dann das aufgehört?

X: Wann, das weiß ich nicht mehr genau. Wie - das weiß ich auch nicht so recht. Es geschah nicht plötzlich, sondern Schritt für Schritt. Man wird allmählich älter. Man kommt weiter im eigenen Denken. Auch im Fernseher vernimmt man vielleicht hie und da etwas, z.B. zum Leben nach dem Tode. Durch solche Ereignisse spürst du dann, daß gar nicht alle Leute so denken, wie du es vermittelt bekommen hast. Du verstehst, wie ich's meine?

I: Sicher, spielten auch die Kollegen eine Rolle dabei?

X: Ja, auch die Kollegen, mit denen man darüber spricht. Und so erhält man nach und nach ein Mosaik von einer anderen Sicht. Ich möchte nicht sagen, mit mehr Vernunft, aber es ist einfach mehr auf den Menschen aufgebaut. Der

Mensch versucht jetzt einfach alles selber zu machen, ohne Gott. Du hast diese zwei Welten. Am Anfang ist die eine mit Gott voll und ganz da. Die andere nur erst bruchstückhaft, und es kommt immer mehr dazu, genauer, gründlicher. Im anderen Bild gibt es langsam Kratzer, weil es eben Dinge gibt, die du eben nicht mehr glauben kannst. Ich glaube, so bin ich einfach langsam hinübergeschwenkt, bin von dem Gottesbild abgekommen.

I: So ungefähre Altersangabe? War das mit zehn, zwölf, vierzehn Jahren?

X: Dieser Schritt war vielleicht zwischen zwölf und fünfzehn Jahren.

Diese Erzählung stammt von einem achtzehnjährigen Gymnasiasten. Mit ihr bringt er zum Ausdruck, sich wohl entwickelt zu haben, nicht aber in religiöser Hinsicht. Im Gegenteil wehrte er sich dagegen, diese Entwicklung zu einer autonomen Ich-Identität hin, wie sie insbesondere von Habermas²⁴ theoretisch gefaßt worden ist, als eine religiöse zu bezeichnen.

Bemerkenswert an dieser "religiösen Biographie", die für viele Jugendliche typisch sein dürfte²⁵, ist auch die im großen und ganzen positive Einschätzung jener Religiosität, die der Gymnasiast in seiner Kindheit erfahren und praktiziert hatte. Ihre Funktion bestand - um in der Terminologie der Religionsphilosophie von Hermann Lübbe zu formulieren²⁶ - darin, die kontingenten Situationen des Lebens (z.B. den Tod des Großvaters) zu bewältigen. Dazu erwies sich das tradierte religiöse Symbolsystem, das noch nicht als solches durchschaut worden war, als "mächtig" und plausibel genug. Es verbürgte dem Kind Identität und schenkte ihm Vertrauen. Hand in Hand mit der Zunahme an bewußter Subjektivität und an kognitiver Kompetenz wurde dieses Symbolsystem "durchschaut" und aufgelöst. An die Stelle Gottes rückte ein solipsistisch autonomes und selbstverantwortliches Ich. Heute wehrt sich der junge Mann jedenfalls entschieden dagegen, als ein homo religiosus bezeichnet zu werden. Daß er sich nicht mehr an spezifisch religiösen Handlungen beteiligt, braucht wohl kaum eigens vermerkt zu werden.

Einige Gesprächspartner erinnerten sich aber an eine emotional negativ besetzt "Kindheitsreligion", so ein 25-jähriger Student:

X: Es gibt da (in der religiösen Entwicklung) ein paar Phasen, ein paar wichtige Phasen. Eine Phase ist meine Kindheit. Ich hatte schon sehr früh - du darfst jetzt lachen - ein Trauma gegenüber Nonnen. Das Trauma hat sich dann in dem Sinne weiterentwickelt, daß meine Mutter versuchte, mich mit ganz komischen Erpressungsmethoden dazu zu bringen, am Sonntag in die Kirche zu gehen, weil sich das einfach so gehöre. Ich habe dann einmal ein Supererlebnis gehabt, denn meine Mutter ist eine sehr dominante Person zu meinem Vater

²⁴ J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: Ders., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 92 - 126; ders., Theorie kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt 1981, Bd. II, 150ff.

²⁵ Vgl. die Shell-Studie 1985, Bd.1, 265ff.; Bd.4, 343ff.; Bd.5, 207ff.

²⁶ H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986.

gewesen. Also, als ich ein bißchen älter war, da bin ich einmal mit meinem Vater und mit meinem älteren Bruder zusammen anstatt in die Kirche in die Beiz gegangen. Sie hat unterdessen das Mittagessen gekocht. Und dann hat sie's gemerkt, und das gab ein Höllentheater.

Es wird noch zu zeigen sein, daß eine in der Kindheit negativ besetzte Religiosität nicht in jedem Fall zum Religionsverlust führen muß, wie dies von Ringel und Kirchmayr angenommen wird.²⁷

Der erste Gesprächspartner hat betont, seine Entwicklung bezüglich der Religion sei kontinuierlich verlaufen. Diese Ansicht begegnete sehr häufig und kann als ein vorläufiges Indiz gegen die Angemessenheit solcher religiöser Stufentheorien angesehen werden, die vornehmlich oder ausschließlich den punktuellen kritischen Lebenssituationen ein starkes Entwicklungspotential zuschreiben.²⁸ Eine 19jährige Gymnasiastin erzählte dazu:

X: Ich weiß noch, daß ich etwa so in der zweiten oder dritten Klasse regelmäßig am Abend gebetet habe. Auch wenn ich noch so müde war, ich mußte einfach beten, sonst hatte ich ein schlechtes Gewissen. Das war stark beeinflusst durch die Erziehung, der Begriff der Sünde kam extrem hervor. Wenn du nicht betest, dann...

I: Wenn ich dich richtig verstanden habe, betest du jetzt nicht mehr jeden Abend. Wann hat sich das geändert? Wie und warum hat sich das geändert?

X: Das ist schwierig. Ich habe mir das noch nie überlegt. Das mit dem Beten ist mir jetzt einfach so in den Sinn gekommen. Der Änderungsprozeß ist aber unbewußt vor sich gegangen. Bis zum Alter von acht, neun Jahren war das noch gegenwärtig, der Begriff der Sünde ist dann hervorgetreten. Ich bin das jüngste von fünf Kindern. Zwei meiner älteren Geschwister waren im Gymnasium, und deshalb ist die Familie recht früh damit konfrontiert worden: z.B. Kirche gehen, nicht in die Kirche gehen.

I: Du kannst dich nicht an ein bestimmtes Ereignis erinnern, durch welches dies alles durcheinander kam?

X: Nein.

I: Das war also ein kontinuierlicher Prozeß?

X: Ja.

I: Kannst Du dich an eine bestimmte Altersphase erinnern, wann diese Umwandlung geschehen ist?

X: Nein, bei mir war es sicher stückweise auch ein Nacheifern den älteren Geschwistern gegenüber. Sie glaubten schon nicht mehr. Ich hörte sie zwar nie darüber argumentieren, aber durch ihr Reden spürte ich doch, daß es etwas zu tun hatte mit einem Auflehnen gegen die Erwachsenen und daß es zusammenhängt mit einem freieren Leben, mit Ungebundenheit.

Andere Gesprächspartner erinnerten sich aber an ziemlich einschneidende und

²⁷ E. Ringel/A. Kirchmayr, Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen, Freiburg i.Br. 1985.

²⁸ Vgl. H.U. v. Brachel/F. Oser, Kritische Lebensereignisse und religiöse Strukturtransformationen. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg Schweiz 43 (1984).

brüske Erlebnisse, die binnen kurzer Zeit eine radikale Veränderung ihrer religiösen Einstellung und nicht selten deren Verlust hervorriefen. Ein dreißigjähriger Jurist erzählte:

X: Das wird jetzt ganz lustig. Denn dann bin ich in eine andere religiöse Gemeinschaft - Sekte will ich nicht sagen - hineingeraten, bzw. hineingera-ten worden, und zwar zu den sogenannten Mormonen. Das brauche ich wohl nicht zu erklären. Und dort habe ich schon immer große Reserven gehabt, und dann bin ich bearbeitet worden, und es hat auf eine ganz komische Art klick gemacht, und da bin ich dann darin richtig abgesoffen. Und dann bin ich mit diesen Problemen eine Zeitlang herumgelaufen, und ich konnte das alles irgendwie nicht richtig verarbeiten.

I: Und was war das Problem genau?

X: Das Problem, das ist jetzt eine existentielle Frage gewesen, und zwar existentiell von mir selber, das ich damit verbunden habe, ob es überhaupt eine außerirdische Existenz gibt. Aber dann ist mir der Kopf plötzlich aufgegangen. Und aus dem einfachen Schluß, daß ich merkte: ich muß mir so oder so selber helfen, was auch immer passieren mag, und weil ich diese Phrasen sowieso nicht mehr riechen kann, Gott helfe dir schon, und weil ich einfach merkte, daß ich mir doch immer selber helfen muß, deshalb bin ich zu der Überzeugung gekommen, das ist jetzt nur ein Bild, und daß es keine außerirdische Existenz gibt, keinen Gott.

Aus beiden vorausgegangenen Gesprächsauszügen ist auch ersichtlich geworden, daß die Entwicklung der kognitiven Fähigkeit, über Glaubensvorstellungen (Existenz Gottes) oder über religiöse Handlungen (Gebet) zu reflektieren, zur Folge haben kann, daß die ersteren aufgegeben werden und die letzteren nicht mehr vollzogen werden können. Besonders konkret erzählte eine achtzehnjährige Gymnasiastin über diese Erfahrung:

I: Ich nehme an, daß es für dich irgendeinmal noch überzeugend war, eben Gott als Vaterfigur?

X: Jaja.

I: Könntest Du vielleicht einmal erzählen, wie dir diese Vorstellungen abhanden gekommen sind?

X: Das habe ich gerade kürzlich einigen Leuten erzählt, und die haben mich dann sogar ausgelacht. Ich kann mich erinnern, daß ich früher immer gebetet habe. Ich habe mir vorgestellt, das sei wie beim Telephon. Gott könne nicht gleichzeitig so viele Leute anhören. Ich habe dann einfach immer zur gleichen Zeit gebetet. Ich dachte einfach, das sei jetzt unsere Zeit. Ich habe dann so Fragen gestellt: Würdest du bitte das und das tun? Und ich habe auch immer Antwort erhalten. Irgendeinmal habe ich dann aber gemerkt, daß ich mir diese Antworten selber gegeben habe. Es schien mir jedenfalls so, daß diese Antworten, die ich mir im Grunde genommen mit meinem Verstand selber gebe, z.B., wenn ich bat: mach, daß ich morgen eine gute Prüfung mache, und sofort, dann habe ich mir solche Antworten gegeben wie: Dann lernst du halt noch ein bißchen. Und wie ich das gemerkt habe, konnte ich nicht mehr beten.

Die Entwicklung der Kognition und des Selbst-Bewußtseins stellt in solchen

Fällen offensichtlich nicht nur einen Gewinn dar, sondern kann auch den *Verlust unmittelbar vollzogener Religiosität* (Akte des Betens und Dankens, Momente des unmittelbaren Ergriffenseins durch Gott, Meditation...) mit sich bringen.

Als weitere Faktoren, die diese religiöse "De-Entwicklung" beschleunigen können, wurden häufig die religiöse Erziehung und die Kirche genannt:

I: Kannst du dich an Ereignisse erinnern, die dazu beigetragen haben, daß dein Glaube an Gott verloren gegangen ist? Oder überwunden wurde?

X: Ich glaube, bei mir war es vor allem das Wissen, daß die Kirche eine Institution ist, die mächtig ist. Die Religion wird dazu benützt, um die Leute zu kanalisieren, sie zu erziehen, sie so zu haben, wie man will. Das ist für mich eigentlich schon ein Grund genug, nicht daran zu glauben. Ich glaube also nicht an einen Gott, überhaupt nicht mehr.

I: Hast Du denn gewissen Erfahrungen gemacht mit der Kirche oder mit bestimmten Vertretern der Kirche, die nachher diesen Prozeß ausgelöst oder beschleunigt haben?

X: Mein Großvater war streng religiös in einer Sekte tätig. Wenn ich sehe, wie er seine Kinder erzogen hat, wenn ich meinen Vater sehe, seine Geschwister, wenn ich zum Teil ihre "Knäckse" sehe, die sie heute in ihrem Leben haben, dann meine ich, daß wirklich etwas falsch gelaufen sein muß in dieser Erziehung...

An die Stelle, die zuvor Gott eingenommen hatte, ist bei fast allen Probanden, die sich nicht mehr als religiös einschätzten, das eigene Ich getreten:

I: So ganz frech gefragt: Wenn du nicht mehr an Gott glaubst, woran glaubst du dann?

X: So überheblich das auch tönen mag: in erster Linie an mich selber.

Welches sind nun die Elemente, die diesen subjektiven "religiösen" Entwicklungstheorien gemeinsam sind?

- Sicherlich ist es die *Überzeugung, sich wohl entwickelt zu haben, nicht aber in spezifisch religiöser Hinsicht*. Vielmehr sehen die Probanden einen wesentlichen Fortschritt innerhalb ihrer Persönlichkeitsentwicklung gerade darin, daß sie über das sogenannte religiöse Stadium - das von den einen als positiv, von anderen hingegen als negativ eingeschätzt wird - hinausgelangt sind.

- Diese Entwicklung wird von den einen als *kontinuierlicher Prozeß* beschrieben; andere Gesprächspartner erinnerten sich aber an solche *"kritische Lebensereignisse"*²⁹, die eine brüske Veränderung ihrer religiösen Einstellung bzw. deren Verlust hervorriefen.³⁰

- Ein weiteres Kernelement dieser "Entwicklungstheorien" besteht darin, daß der religiösen *Metakognition* eine entscheidende Bedeutung beigemessen wird. Religion wurde für die Probanden gerade zu jenem Zeitpunkt obsolet, als sie ihre Funktion durchschauten und zugleich erkannten, daß ihre früheren Gottesbilder "Projektionen" waren.

²⁹ S. Philipp (Hg.), *Kritische Lebensereignisse*, München 1981.

³⁰ Vgl. v. Brachel/Oser (s. Anm. 28).

- Auf der "Objektebene" führt dies zu solchen "Religionsphilosophien", die frappant an die Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts erinnern, dies auch bei solchen Probanden, die Namen wie Feuerbach³¹, Nietzsche³², Freud³³ noch nie gehört hatten. An die Stelle des früheren unmittelbaren Glaubens ist damit das Wissen darüber getreten, daß es sich dabei eben um Glauben im Sinne eines "Für-wahr-Haltens" gehandelt hatte. *Dieser Schub innerhalb der kognitiven Entwicklung zog denn auch den Verlust der religiösen Symbole nach sich*, die nun ebenfalls als Symbole "entlarvt" wurden und dadurch - um mit Tillich³⁴ zu reden - ihre "Seinsmächtigkeit" verloren und die Probanden nicht mehr existentiell betrafen.
- Auf der Subjektebene hingegen wurde im Gespräch über das Paul-Dilemma und über die Bewältigung kontingenter Lebensereignisse die *Selbstverantwortung des Menschen und die Entbehrlichkeit Gottes* besonders unterstrichen. Insofern seine Existenz bestritten wird, kann auch nicht mehr von einer *Gottesbeziehung* die Rede sein; vielmehr etablierte sich dort, wo früher Gott war, ein solipsistisch autonomes Ich.
- Die Probanden scheinen in ihrer Ontogenese damit die *neuzeitliche Geistesgeschichte* mit ihrem Trend zur Subjektivität und Rationalität bis hin zum Atheismus rekapituliert zu haben. Das Weltbild, das bei manchen Probanden in der Kindheit noch spezifisch religiös gefärbt war, wurde - um ein Wort von Max Weber³⁵ aufzugreifen - "entzaubert".
- Allen Probanden ist zudem gemeinsam, daß sie - zumindest implizit - mit einem solchen *Religionsbegriff* operieren, der substantiell ist (Existenz Gottes als Abgrenzungskriterium) und im weiteren stark durch die eigenen Erfahrungen mit der Religion in der Kindheit geprägt ist. Solche Definitionen werden in der gegenwärtigen religionstheoretischen Diskussion als "explizite" Definitionen des Religiösen³⁶ bzw. als "exklusive Bestimmungen" desselben bezeichnet³⁷ und insofern als "engere" und substantielle Religionsbegriffe angesehen.

Von einem solchen definitorischen Standpunkt aus betrachtet müssen, *diese "Entwicklungstheorien" als "negative" oder als "Religionsverlusttheorien"* bezeichnet werden. Denn *verloren* ging nicht nur die Plausibilität des Gebetes, des Opfers und anderer religiöser Handlungen; verloren ging auch der unmittelbare Glaube

³¹ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1969 (orig. 1841).

³² F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, Bd. 2, München 1954, 275 - 562 (orig. 1882), bes. 522ff.

³³ S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: ders., Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt 1986, 135 - 190 (orig. 1927).

³⁴ P. Tillich, Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Bd. V der Gesammelten Werke, Stuttgart 1964, 196f., 211.

³⁵ M. Weber, Die protestantische Ethik, Reinbeck 1973.

³⁶ J. Waardenburg, Religionen und Religion. Eine systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin 1986, 250ff.

³⁷ R. Robertson, Einführung in die Religionssoziologie, München/Mainz 1973, 52ff.

an ein göttliches Wesen, mit welchem eine intentionale Interaktion eingegangen werden kann. Mag sein, daß die Jugendlichen und Erwachsenen zu Ersatzstücken bzw. zu "funktionalen Äquivalenten" ihrer früheren Religiosität gegriffen haben.³⁸ Aber nach allen Erkenntnissen der vergleichenden Religionsforschung³⁹ und besonders der Religionsphänomenologie⁴⁰ ist es höchst problematisch, diese Entwicklung als eine spezifisch religiöse zu präzisieren, und statthaft scheint es schon gar nicht zu sein, in diesen Fällen von einer religiösen *Höherentwicklung* zu sprechen. Wie sieht es nun aber bei jenen Probanden aus, die sich als religiöse einschätzen?

1.2 Die religiöse Entwicklung der "Religiösen"

Auch diese Gesprächspartner insistieren von einem gewissen Alter an (ca. 12 - 14 Jahre) darauf, sich in religiöser Hinsicht bereits entwickelt zu haben. Bei einigen vollzog sich diese Entwicklung innerhalb des tradierten christlichen Symbolsystems (1.2.1.); andere Probanden hingegen bestanden darauf, die Entwicklung habe sie vom Christentum fort- und zu anderen religiösen Systemen hingeführt (1.2.2.).

1.2.1 Die "Christen"

Die Probanden, die hier eingeordnet werden können, bilden in dieser kleinen und damit in keiner Weise repräsentativen Stichprobe eine Minderheit. Nichtsdestoweniger deckt sich dieser Befund mit den Ergebnissen von Massenumfragen zur Relevanz des christlichen Symbolsystems in unserer ausdifferenzierten Lebenswelt.⁴¹

Auffallend an diesen religiösen Biographien ist, daß sich die meisten Erzähler an eine *angstbesetzte Kindheitsreligion* erinnern. Gott wurde damals als jene Instanz erfahren, die den Menschen belohnt oder bestraft. Eine 30-jährige Frau antwortete auf die Frage, ob sie das Paul-Dilemma früher in gleicher Weise gelöst hätte oder nicht:

X: Ich hatte damals (in der Kindheit) ein recht forderndes Gottesbild bekommen, von der Erziehung und so. Heute finde ich einen solchen Buchhaltergott einen grausamen Gott. Einen solchen hatte ich damals eben. Und ich hätte sicher gesagt, der Paul müsse sein Versprechen einhalten.

I: Aber warum wäre es genau bindend gewesen? Was, hätten Sie damals gedacht, wäre wohl geschehen, wenn er das Gelübde nicht eingehalten hätte?

³⁸ E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1981, 571ff.

³⁹ J. Wach, Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962.

⁴⁰ R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933.

⁴¹ G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979; Mette (s. Anm. 17), 29ff.

X: Daß er immerzu mit einem schlechten Gewissen herumgelaufen wäre, was man als Strafe ansehen könnte.

I: Eine Strafe von wem?

X: Damals hätte ich sicherlich gedacht, von Gott, weil er ja ein Gelübde abgelegt und es nicht eingehalten hat - so hatte ich damals gedacht.

I: Wie haben Sie sich damals Gott vorgestellt?

X: Dazumal als etwas stark Äußerliches, in den Bildern von Gott Vater, von einem Weisen, der aber sehr autoritär war.

Heute denkt die Gesprächspartnerin, die aktiv am kirchlichen Leben teilnimmt, über Gott aber folgendermaßen:

X: Also heute, da denke ich, daß Gott in uns innen ist, daß wir alle ein Teil Gottes sind, und daß wir ihn wie eine Urmasse in uns haben, auf die wir zurückgehen können, die wir in uns tragen, die wir aber auch verschüttet haben, die wir aber, wenn wir suchen, mehr und mehr finden, in uns, das heißt in jedem von uns und überhaupt überall.

I: Gott überall - was heißt das genau?

X: In der gesamten Schöpfung, in allem Leben, es durchdringend, so stelle ich mir das vor.

I: Können Sie sich an irgendwelche Ereignisse erinnern, die dazu geführt haben, daß dieser Buchhaltergott, wie Sie sagten, abgelöst worden ist durch diese andere Gottesvorstellung. Wie ist das genau vor sich gegangen?

X: Da ist einerseits, also ich bin früher nach Einsiedeln ins Jugend- und Bildungszentrum an Tagungen gegangen, da war ein Pater..., und was der gesagt hat, das hat mein Gottesbild stark korrigiert. Und dann auch die Schule für Sozialarbeit, und nachher auch Therapien und viel Meditation.

I: Aber irgendwie ein Ereignis, von dem man sagen könnte: zuvor war ich blind, und da wurden mir die Augen geöffnet - können Sie sich an so was erinnern?

X: Nein, das war ein langsamer Prozeß, und der ist jetzt überhaupt noch nicht abgeschlossen.

Die Gesprächspartnerin hat damit die Vorstellung eines anthropomorphen und external lokalisierten Gottes überwunden. ER, der zuvor als eine belohnende und bestrafende Instanz erfahren worden war, wurde einerseits mehr und mehr "verinnerlicht", andererseits aber auch "universalisiert".

Die Probandin wertete ihre religiöse Entwicklung, die sich innerhalb des tradierten christlichen Symbolsystems abspielte, als äußerst positiv. Sie führte - um Termini aus der Moral zu verwenden - von der Fremdbestimmtheit durch Gott zu einer solchen Autonomie hin, die durch ihn verbürgt wird. Dieser Prozeß sei kontinuierlich verlaufen und habe viele Jahre in Anspruch genommen. Eine Phase des jugendlichen Atheismus habe sie nicht durchlaufen.

Anders eine Gesprächspartnerin gleichen Alters, die praktizierende Angehörige der Reformierten Landeskirche ist. Sie erzählte:

X: Als Jugendlicher, so zwischen 16 und 20, da habe ich das Gefühl gehabt, alles hänge nur von mir selber ab.

I: Und was für eine Rolle spielte Gott damals in ihrem Leben?

X: Damals hatte ich sehr Schwierigkeiten mit Gott und mit Beten und mit allem. Da bin ich also nicht so sicher gewesen, da habe ich gar nicht mehr geglaubt.

I: Und wie ist es denn weitergegangen? Jetzt (im vorausgegangenen Interview) haben Sie eine Religiosität beschrieben, die ich als sehr reif ansehe.

X: Irgendeinmal habe ich dann gemerkt, daß man nicht alles alleine machen kann. Daß, wenn man etwas plant, etwas organisiert oder das Gefühl hat, da kann jetzt also gar nichts mehr dazwischen kommen, daß das alles ganz anders sein kann, und das ist doch irgendwie ein Zeichen, daß man nicht alles selber machen kann...also im Gebet, da findet man viel Kraft und auch die Ruhe wieder, und daß ich dann etwas sehe, das ich vorher nicht gesehen habe. Und auch die Mitmenschen können einem auch wieder helfen...

I: Und wenn ich jetzt noch fragen darf: Vor dem sechzehnten Lebensjahr, also in der Kindheit, wie hätten Sie die Fragen damals beantwortet? Hätte Paul da gehen müssen oder nicht?

X: Wahrscheinlich schon, also das mit Belohnung und Strafe, das war ziemlich stark bei uns in der Kinderzeit, auch von Gott her, da hatte ich viel Angst vor ihm.

Auch bei dieser Frau führte die religiöse Entwicklung von einer angstbesetzten "Kindheitsreligiosität" zu einer reifen und freiheitlichen "Erwachsenenreligiosität", wobei der Weg durch ein langjähriges Stadium des Zweifels und der Glaubensnot hindurchführte. In diesen Jahren habe sie sich für ihr Leben als ganz und gar selbstverantwortlich und die Welt als gottlos angesehen; neue Erfahrungen im Beruf als Krankenschwester (Begleitung von Sterbenden etc.) öffneten ihr dann die Augen für Gott als jene "Kraft", die hinter allem stünde und uns immer schon trüge.

Aus Platzgründen ist es uns nicht möglich, weitere Gesprächspartner zu Wort kommen zu lassen; dennoch soll versucht werden, die gemeinsamen Elemente der vorangestellten religiösen Entwicklungsverläufe zu beschreiben.

- Einmal ist es eine *positive Bewertung der eigenen religiösen Entwicklung*.

Unter Beibehaltung des christlichen Symbolsystems führte sie von einer im nachhinein als "negativ" eingeschätzten und "heteronomen" Religiosität zu einer positiven und freiheitlicheren hin, in welcher autonome Ich-Identität prinzipiell möglich ist.

- Einige Probanden erinnerten sich an *Phasen eines jugendlichen Atheismus*, in welchem die Glaubensannahmen der Kindheit aufgegeben wurden und die Probanden vielfach Glaubenskrisen durchzustehen hatten. Später wurde das christliche Symbolsystem in transformierter Form wieder positiv ins Leben (re)integriert.

Andere Probanden konnten sich aber nicht an solche Erfahrungen und an eine Entwicklungsphase erinnern, in der die Welt und Gott strikt voneinander getrennt waren (Deismus).

- Insgesamt ging mit dieser Entwicklung auch eine *zunehmende Emanzipation von den Repräsentanten des Religionssystems* einher. Aus einem Verhältnis der Abhängigkeit entwickelte sich eines der Partnerschaft. Die von den Eltern, Lehrern und Geistlichen früher praktizierte religiöse Erziehung wurde denn auch vielfach

als autoritär und als "unchristlich" kritisiert.

- Auch die hier eingeordneten Probanden waren von ihrer *kognitiven Entwicklung her in der Lage, die symbolische und metaphorische Struktur religiöser Rede zu "durchschauen"*. Aber anders als bei jenen Gesprächspartnern, die sich jetzt als areligiös bezeichnen und als solche ernst genommen werden wollen, blieben die religiösen Symbole, insbesondere jenes von Gott, von existentieller Bedeutsamkeit. Man ist versucht, diesbezüglich auf Ricoeurs Konzept der "Zweiten Naivität"⁴² hinzuweisen, womit eine solche Haltung den Symbolen gegenüber gemeint ist, die diese *als* Symbole gelten läßt und bemüht ist, diese positiv auf den Lebensvollzug zu beziehen.⁴³ Das christliche Symbolsystem blieb - trotz der neuzeitlichen Rationalität und dem Trend nach Entmythologisierung - emotional hoch und positiv besetzt und erwies sich als "seinsmächtig" genug⁴⁴, um kontingente Lebenssituationen bewältigen zu helfen und einen "Kosmos" zu stiften.

1.2.2. Die "Nicht-mehr-Christen"

Es ist nicht verwunderlich, daß alle Gesprächspartner, die sich weiterhin als religiös, nicht aber mehr als kirchlich verstehen, mit *Anklagen an die Kirche* nicht sparten. Ein bald dreißigjähriger Arbeiter erzählte mit nicht wenig Groll:

X: ...daß ich mich stark gefragt habe, das hat bei mir schon mit dreizehn, vierzehn Jahren angefangen. Und gerade wegen der römisch-katholischen Kirche, das muß ich also schon sagen, die hat mich also stark zum Zweifeln gebracht, obgleich ich auch heute noch römisch-katholisch bin, auf dem Papier, aber nicht mehr mit meinem Herzen. Ich gehe zwar hie und da in eine Kirche, aber nicht dann, wenn eine Messe ist, sondern wenn ich das Gefühl habe, ich möchte versuchen, mit der Schöpfernatur einen Kontakt herzustellen... Ich habe einfach, und das hängt mit meiner Jugend zusammen, daß ich mich noch schnell frage: Ist es denn auch so, und stimmt denn das eigentlich, was diese uns da erzählen, obgleich gerade die römisch-katholische Kirche damals noch das Zweifeln verboten hatte, was mich gerade am meisten gereizt hatte in dieser ganzen Sache. Und dadurch habe ich mich sehr stark beschäftigt mit der Religion, zum Teil mit Büchern, zum Teil mit persönlichen Überlegungen.

I: Hast du vielleicht einmal eine Entwicklungsphase gehabt, in der du gesagt hast: Gott gibt es nicht, und es gibt nur die Welt, und in dieser Welt, da müssen wir einfach alles selber machen?

X: Nein, nein, ganz ohne Schöpfernatur, das schon nicht. Obgleich die Beziehung zum Schöpfer schon nicht immer gleich gewesen ist. Vor allem so mit siebzehn, achtzehn Jahren, da habe ich mich vor allem, weil ich sie ja gekannt habe, mit der römisch-katholischen Kirche auseinandergesetzt und eine Distanz genommen und habe mir gesagt: Nein, also so nicht. Aber

⁴² P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. II, Freiburg 1971, 400f.

⁴³ Vgl. dazu R. Englert, *Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*, München 1985, 600ff.

⁴⁴ Tillich (s. Anm. 34), 196f.

das hat eigentlich mit dem Herrgott nichts zu tun gehabt, sondern mit der Kirche und mit den Priestern, von denen man ja gesagt hat, sie seien die Kontaktpersonen zum Herrgott. Da habe ich dann einfach gedacht: Das, was ihr macht, und das, was ihr erzählt, das deckt sich bei mir einfach nicht. Und dann habe ich mich von denen distanziert. Aber mit dem Schöpfer selber eigentlich nie; an seiner Existenz gezweifelt habe ich niemals; das ist für mich schon immer klar gewesen.

Die religiöse Entwicklung dieses Gesprächspartners führte in der Adoleszenz vom Christentum fort zu einer Art Naturreligion hin, die Gott in allem Geschaffenen wahrnimmt und ihm gegenüber Dankbarkeit und Ehrfurcht fordert. Die Gründe dafür liegen insbesondere in der "Unglaubwürdigkeit" der Geistlichen, aber auch - was hier nicht weiter zitiert wird - in der Inkonsequenz der "Gläubigen".

Andere Gesprächspartner erzählten von "Konversionen" zu anderen "Weltreligionen" hin, die ihnen jedoch nicht selten in "subkultureller" Ausprägung begegneten.⁴⁵ Ein siebzehnjähriger Lehrling, der als Punky gekleidet zum Interview erschien, erzählte:

X: Ganz früher, so ca. fünfjährig, da habe ich fest geglaubt, Gott sei überall da. Aber dann hat es mich angeschissen, in die Kirche zu gehen.

I: Mit 5/6 Jahren schon?

X: Jaja.

I: Das ist früh!

X: Es geht, es ist nicht so früh. Eben ja, und dann ist das Menschliche gekommen, daß es einen anschießt, in die Kirche zu gehen. Und dann denkt man einfach, Gott gibt es sowieso nicht. Und wenn es ihn gibt, dann kann ich ihn mir auch im Kopf denken und im Kopf zu ihm beten, dann muß ich nicht in die Kirche springen dafür. Dann ist der Religionsunterricht gekommen, und da war das mit der Kirche sowieso der größte Flopp. Dann verkleinert sich der Glaube mehr und mehr. Und jetzt bin ich dazu gekommen, wieder an Gott zu glauben, aber mehr so an einen buddhistischen Gott, an Meditation und so, und nicht an einen persönlichen Gott, mehr so an eine Urkraft.

Besonders häufig wurde die Hinwendung zu einer "ökologischen" Religiosität genannt. Dieser Trend macht sich auch in der Theologie verstärkt bemerkbar - ein Indiz dafür, daß religiöse Entwicklung vor dem Hintergrund auch der sozioökologischen Kontexte betrachtet werden muß.⁴⁶ Eine Studentin berichtete, wie sie sich nach heftigen Auseinandersetzungen mit ihren "orthodoxen" Eltern von der protestantischen Kirche löste und sich ökologischen Bewegungen anschloß, was sie als die heute dringlich geforderte Form der Religiosität bezeichnete. Im Gespräch über das Paul-Dilemma beantwortete sie die Frage, ob der Mensch oder Gott für die Welt bedeutsamer seien, folgendermaßen:

⁴⁵ M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976.

⁴⁶ Vgl. M.E. Marty, Religious development in historical, social and cultural context, in: M. Strommen (Ed.), Research on religious development. A comprehensive handbook, New York 1971, 42 - 67.

X: Der Mensch.

I: Und warum der Mensch?

X: Oder... weil...nein, nicht einmal der Mensch, ich würde sagen: die Natur, das Gleichgewicht mit der Natur, das Gleichgewicht mit der Natur ist das Wichtigste. Das ist das, was uns trägt...also die Natur, die empfinde ich schon als wunderbar, und von dorthier ist schon etwas Mystisches für mich da, das einfach nicht erklärbar ist. Und ob ich dem Gott sage oder da von einer Kraft rede, das kommt auf das gleiche hinaus.

Nebst der Hinwendung zu einer "ökologischen Religiosität" begegneten häufig auch Hinweise auf die Bezüge zwischen *Identität und Religion*, die in den letzten Jahren auch von der Religionswissenschaft und der Theologie vermehrt thematisiert wurden.⁴⁷ Religiosität wurde mitunter mit dem "Ich-selber-Werden" und dem "Die-anderen-sie-selber-werden-Lassen" identifiziert. Die Probanden haben damit die "konventionelle" Religiosität ihrer Kindheit in eine Religiosität der "Subjektivität" bzw. der Ich-Identität transformiert. Besonders deutlich zeigte sich dies an der Erzählung einer 35-jährigen Volksschullehrerin; ersichtlich wird aus ihr aber auch die Tatsache, daß sich die Formation einer autonomen Ich-Identität vielfach gegen die Rollenidentität "konventioneller" Religiosität wenden kann und zum Bruch mit ihren Riten führen mag.⁴⁸ Die Probandin erzählte ganz konkret:

X: Ja, ich habe wirklich einmal so ein religiöses Dilemma erlebt. Als ich von zuhause fortzog und an die Uni ging, bin ich zuerst immer brav in die Messe und mit der Zeit habe ich einfach gemerkt, daß das einfach nicht mehr so lustig ist, daß mir das nicht mehr so viel bringt. Und die Messen haben mich auch gelangweilt, und dann bin ich auch nicht mehr gegangen. Dann bin ich heim, und da ist das ein großes Dilemma geworden an Weihnachten und Ostern. Und nachher sagte mein Vater: 'So, jetzt gehst Du beichten', und ich habe ihm nachher gesagt: 'Nein, ich gehe nicht beichten, das kommt gar nicht in Frage': Aber irgendwie hat er so einen versteckten Druck ausgeübt, und auf einmal habe ich gesagt: 'Gut, du sollst die Beichte haben', und dann bin ich richtig in einen Beichtstuhl und habe gewartet, bis der Pfarrer sagte, ich solle jetzt meine Sünden beichten. Dann hab' ich gesagt, ich hätte keine Sünden, und er fragte, ja warum, und was ich denn so machen würde. 'Ja', sagte ich, 'wenn ich persönlich etwas nicht als schlecht empfinde, dann ist das doch keine Sünde'. Und da ist dann der Pfarrer völlig aus dem Konzept gekippt, und er hat mir gesagt, ich solle es bereuen, und ich: 'Also, wenn man doch keine Sünde macht, dann soll man doch nicht bereuen'. Ich habe

⁴⁷ Vgl. T. Rendtorff, *Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie*, München 1970; R.N. Bellah, *Religiöse Evolution*, in: C. Seyfarth/W.M. Sprondel, *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267 - 302; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, bes. 236ff.; Werbick (s. Anm. 20).

⁴⁸ Vgl. Habermas 1976 (s. Anm. 24), 98f.; N. Mette, *Religiöse Sozialisation und Entwicklung des Ich*, in: G. Stachel (Hg.), *Sozialisation - Identitätsfindung - Glaubenserfahrung*, Zürich/Köln 1976, 136 - 146.

den Pfarrer richtig provoziert, und dann hat er mir die Absolution gegeben, und von da an habe ich überhaupt nicht mehr an die Kirche geglaubt, weil man das doch gar nicht darf, einem anderen Menschen die Absolution geben und vorschreiben, was gut und was schlecht ist.

Auf die Frage dann, was Religion jetzt für sie persönlich bedeute, antwortete die Gesprächspartnerin:

X: Also als Erinnerung, da ist es die Kirche, was gefühlsmäßige Erinnerung ist, und ideenmäßig würde ich Religion als Auseinandersetzung und als Suche nach sich selbst betrachten. Religion müßte sich schon damit befassen, geistig sich mit sich selber auseinanderzusetzen.

Welches sind nun Elemente, die diesen religiösen Entwicklungsverläufen gemeinsam sind?

- An erster Stelle sind solche *Konflikte mit der institutionalisierten Religion* zu nennen, die dazu führten, daß sich die Gesprächspartner von ihr abwandten, ihr den Status einer wahrhaftigen Religion absprachen, und die sie nicht selten zur Aussage veranlaßten, religiöse Entwicklung habe (in einem normativen Sinn) darin zu bestehen, sich von der Kirche zu emanzipieren und zu lösen.
 - Die Probanden unterscheiden denn auch allesamt zwischen zumindest *zwei Phasen innerhalb ihres religiösen Lebenslaufs*. Auf die erste, während der sie in der ihnen "ansozialisierten" Religion lebten, folgte jene, zu der sie sich selber entschieden hatten. Einige Gesprächspartner erzählten denn auch von ausdrücklichen *Konversionserlebnissen*.
 - Die *erste Phase* wird zuweilen als positiv, häufiger aber als negativ eingeschätzt (Gott als Strafmittel, religiöse Praxis aus Zwang etc.); das Erreichen der zweiten Phase koinzidierte mit der Formierung einer *autonomen Ich-Identität* und damit mit der Persönlichkeitsentwicklung generell.
 - Implizit oder explizit operieren die Probanden mit einem *Religionsbegriff*, der breiter ist als die Gleichsetzung von Religiosität und Kirchlichkeit.⁴⁹ Allen ist aber gemeinsam, daß sie - im Sinne von fides quae - explizite Glaubensaussagen machten, die sich auf das Göttliche in der Natur, im Menschen oder auf eine geheimnisvolle Macht bezogen, welche Sein und Dasein trage - kurz: auf solche Entitäten und Phänomene, denen die *Religionsphänomenologie*⁵⁰ das Prädikat "religiös" nicht abstreiten würde.
 - Auch diese Probanden waren von ihrer kognitiven Entwicklung her in der Lage, religiöse Symbole *als* Symbole und religiöse Metaphern *als* Metaphern zu durchschauen, was freilich nicht verhinderte, daß solche für ihr Leben weiterhin notwendig und emotional hoch und positiv besetzt blieben.
- Hier endet unser mosaikartiger Durchgang durch eine große und vielfältige Datenmenge. Selbstverständlich beanspruchen die Erörterungen nicht, die ganze Komple-

⁴⁹ G. Czell, Religiöse und kirchliche Sozialisation in der Alltagswelt, in: M. Arndt (Hg.), Religiöse Sozialisation, Stuttgart 1975, 26 - 49.

⁵⁰ G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933; F. Heiler, Erscheinungsweisen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961; Wach (s. Anm. 39); Otto (s. Anm. 40).

xität und alle Facetten des Themas "Religiöse Entwicklung" erfaßt, geschweige denn gründlich ausgeleuchtet zu haben. Zumindest dürften sie aber gezeigt haben, wie unterschiedlich "religiöse Entwicklung" verlaufen kann und wie verschieden sie von ihren Subjekten bewertet werden mag. Auch auf der Ebene "subjektiver" religiöser Entwicklungstheorien, die in jedem Falle stark durch die eigene Lebensgeschichte beeinflußt sind, begegnet uns ein Pluralismus.

2. Religiöse Entwicklung in Stufen?

Im folgenden sollen diese Befunde mit einer weithin auf Anerkennung gestoßenen religiösen Entwicklungstheorie konfrontiert werden, nämlich mit jener von Oser und Gmünder.⁵¹ Diese gilt es nun kurz zu skizzieren - eine Passage, die von allen, die diesen Ansatz kennen, problemlos übersprungen werden kann.

2.1. Die Theorie des religiösen Urteils

Unter Berufung auf Tillich⁵² gehen Oser und Gmünder davon aus, daß ausnahmslos jeder Mensch insofern in einem fundamentalen Sinne ein homo religiosus ist, als er auf ein transzendentes *Ultimates* bezogen ist. Diese interaktive Beziehung werde zumal dann aktiviert und auf die Probe gestellt, wenn der Mensch kontingente Situationen bewältigen müsse (Krankheit, Todesfälle etc.). Inhaltlich wird das "Ultimate" vor allem deshalb nicht näher festgelegt, um der Theorie einen universellen Geltungsbereich sichern zu können. Apodiktisch wird denn auch zwischen Religion als soziokulturellem Gebilde und Religiosität als subjektiver Beziehung zum Ultimates unterschieden; ebenso zwischen arbiträren religiösen Inhalten und fundamentalen religiösen Strukturen.

Weiter nehmen die Autoren an, diese Beziehung entwickle sich in einer invarianten Sequenz und unter Ausschluß von Regressionen über maximal fünf Stufen hinweg, von denen die jeweils später erreichte die adäquatere und äquilibriertere und damit letzten Endes auch bessere sei. Jedenfalls ziehen sie den normativ-pädagogischen Schluß, die religiöse Erziehung habe - nebst anderem - bestrebt zu sein, den Schüler auf die jeweils höhere religiöse Urteilsstufe zu führen.⁵³ Diese Stufenskala, die als eine strukturalistische, präziser: als eine strukturalistische verstanden wird und zugegebenermaßen von den Entwicklungstheorien der Intelligenz⁵⁴ und der Moralität⁵⁵ inspiriert worden

⁵¹ Oser/Gmünder (s. Anm. 8); vgl. auch Bucher (s. Anm. 22); F. Oser/A. Bucher, Die Entwicklung des religiösen Urteils - ein Forschungsprogramm, in: Unterrichtswissenschaft 15 (1987) 132 - 156.

⁵² Tillich (s. Anm. 34).

⁵³ Vgl. F. Oser, Wieviel Religion braucht der Mensch? Studien zur Entwicklung und Förderung religiöser Autonomie (Religion und Entwicklung Bd.2), 1988 (im Druck).

⁵⁴ Piaget (s. Anm. 4).

ist, kann auf folgende Kurzformel gebracht werden⁵⁶:

Stufe 1: Der Mensch steht einem allmächtigen Ultimate gegenüber, welches sein Leben in einem guten oder bösen Sinne bestimmt. Das Ultimate ist aktiv, der Mensch hingegen weitgehend reaktiv. Das Ultimate belohnt und bestraft nach seiner Güte und seiner Willkür, und ihm wird die Macht zugeschrieben, alles "machen" zu können⁵⁷.

Stufe 2: Der Mensch erwirbt die Kompetenz, auf das Ultimate präventiv einzuwirken und mit ihm auf der Basis von "do ut des" zu interagieren, was eine Zunahme von Autonomie darstellt. Durch intentionale Akte wie (magische) Gebete, Opfer, gutes Leben u.a.m. kann er das Ultimate in seinen Dienst nehmen und sich vor allfälligen Sanktionen von dessen Seite absichern.

Stufe 3: Zumeist sind es Enttäuschungen mit Gott, wie er auf der Stufe 2 erfahren wird, die den Menschen dazu veranlassen, "sich selbst absolut zusetzen", Selbst-Verantwortung zu ergreifen und sein Leben selbst in die Hand zu nehmen. Der Einfluß Gottes auf das Weltgeschehen wird bestritten, seine Existenz vielfach verneint.

Stufe 4: Das Subjekt überwindet die "Selbst-Herrlichkeit" der Stufe 3 und bindet sich wieder an das Ultimate als den Grund von Sein und Dasein zurück, ohne damit aber seine Autonomie zu verlieren. Das Ultimate wird ins alltägliche Leben(re?)integriert und als Subjekt eines Heilsplanes wahrgenommen, der letztlich alles doch zu einem guten Ende führen werde.

Stufe 5: Unbedingte Religiosität in kommunikativem Handeln. Das Ultimate "ereignet" sich in der Intersubjektivität und wird zumeist als absolute Freiheit bestimmt, die endliche Freiheit ermöglicht.

Betrachtet man die im ersten Abschnitt aufgelisteten "subjektiven" religiösen Entwicklungstheorien vor dem Hintergrund dieser Stufenskala, so werden einerseits *frappante Übereinstimmungen* ersichtlich, die nicht nur für die empirische Validität dieses Modells sprechen (einige Probanden rekonstruierten die vier ersten Stufen in der gleichen Reihenfolge), sondern - mehr noch - die von Oser/Gmünder⁵⁸ vorgenommene Interpretation als zutreffend erscheinen lassen; andererseits zeigen sich aber auch *grundsätzliche Probleme* dieses Ansatzes.

2.2. Übereinstimmungen

Solche bestehen hinsichtlich der *ersten Stufen*, erinnerten sich doch fast alle Probanden daran, früher mit Gott gleichsam gehandelt (Stufe 2) und von ihm ange-

⁵⁵ L. Kohlberg, The philosophy of moral development (Essays on moral development, Vol. I), San Francisco 1981; ders., The psychology of moral development (Essays on moral development, Vol. II), San Francisco 1984.

⁵⁶ Vgl. die ausführlicheren Darstellungen in Oser/Gmünder (s. Anm. 8), 73ff.; Bucher (s. Anm. 22); Oser/Bucher (s. Anm. 51).

⁵⁷ Dem entspricht eine artifizielle Erklärung des Anfangs der Welt; vgl. J. Piaget, La representation du monde chez l'enfant, Paris 1926 (dt.: Das Weltbild des Kindes, Frankfurt 1980).

⁵⁸ S. Anm. 8.

nommen zu haben, er habe alles "gemacht" (Stufe 1). Die meisten erzählten auch davon, Bittgebete an ihn gerichtet und an deren konkrete und unmittelbare Erfüllung geglaubt zu haben.

Speziell für jene Fälle, bei denen die Probanden davon erzählten, aus einer angstbesetzten und autoritären Kindheitsreligion herausgekommen zu sein, trifft auch Oser/Gmünders Interpretation dieser Entwicklung als religiös jeweils höherführend zu, ermöglichte sie den Probanden doch ein solches Verhältnis zum göttlichen Ultimativen, in welchem das Vertrauen stärker, die Freiheit umfassender und die Religiosität generell "intrinsischer" geworden sei. Auch von einem theologischen Freiheitsverständnis her ist die Stimulierung einer solchen Entwicklung legitim (vgl. Gal 5,1ff.).

Übereinstimmungen bestehen auch hinsichtlich der *dritten Stufe*, denn hier wie dort wird der Formation einer autonomen Ich-Identität⁵⁹ zentrale Bedeutung beigemessen. Liest man die Beschreibung dieser Stufe, wie sie schon vor acht Jahren vorlag⁶⁰, wird dies besonders deutlich: Wurde das Ultimate dieser Stufe damals in der Kategorie der Freundschaft beschrieben - dies wohl in Anlehnung an die "Freundschaftsmoralität" der Stufe 3 bei Kohlberg⁶¹ -, so jetzt als jene verborgene, von der Welt strikt abgetrennte, das autonome Subjekt nicht weiter berührende Größe, deren Existenz vielfach verneint wurde. Genau hier liegt nun aber eines der schwerwiegenden Probleme dieser Theorie.

2.3 Problematische Punkte - Kritik und Rekonstruktion

2.3.1. Stufe 3 - eine religiöse und höhere Stufe?

Wie wir in Abschnitt 1.1 gesehen haben, qualifizierten zahlreiche Probanden diese Entwicklung als eine solche, die zum *Verlust der Religion* führte (womit sie an der Seite von Habermas⁶² und Döbert⁶³ u.a.m. stehen). Die Frage drängt sich auf, ob in diesen Fällen überhaupt noch von einer *religiösen* Entwicklung gesprochen werden kann, und erst recht jene, ob man aufgrund des strukturgene-tischen Kriteriums, wonach eine ontogenetisch spätere Stufe die adäquatere und "bessere" sei, diese Entwicklung als eine spezifisch religiöse "Höherentwicklung" bewerten darf? Handelt es sich nicht vielmehr um einen Schub innerhalb der Formation autonomer Ich-Identität, welche sich auf die Religiosität ambivalent auswirken kann? Positiv wirkt sie sich insofern aus, als fortan eine

⁵⁹ Vgl. Habermas 1976 (s. Anm. 24).

⁶⁰ F. Oser, Zur Entwicklung kognitiver Stufen des religiösen Urteils, in: *Stachel* (s. Anm. 48), 221 - 247, 233f.

⁶¹ S. Anm. 55.

⁶² 1976 (s. Anm. 24).

⁶³ R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt 1973.

frei gewählte - Fowler würde sagen "individual-reflexive"⁶⁴ - Form der Religiosität möglich wird, die nicht mehr "heteronom" (Oser) oder "synthetisch-konventionell" ist⁶⁵ und von zahlreichen Probanden auf der Stufe 3 oder 4 beschrieben wurde. Negativ ist die Folgelast aber dann, wenn dieser Entwicklungsschub zur kompromißlosen Verneinung nicht nur der Kirche, sondern auch irgendeines Göttlichen und zur Absolutsetzung des eigenen "Ich" führt.

Beide Entwicklungsrichtungen lassen sich unterschiedslos in die Stufenskala von Oser/Gmünder einfügen. Probanden, die auf Stufe 3 gescort werden, können sich - wie in Teil 1 entfaltet - als religiös oder als areligiös bezeichnen, an religiösen Handlungen partizipieren oder dies verweigern. Hinzu kommt, daß sich in der Adoleszenz immer wieder junge Menschen an Jugendsekten anschließen, sich einem religiösen Führer unterwerfen und vielfach wieder ein "autoritäres" Gottesbild vertreten. Und auch diese sollen, wenn sie die Stufe 2 überwunden haben, als religiös gleich weit (Stufe 3!) hin entwickelt taxiert werden wie erklärte Atheisten oder jene Jugendlichen, die sich selbst weiterhin als religiös verstehen und zu einer "individuativ-reflexiven" Form des Glaubens gefunden haben, in welchem unter Beibehaltung eines spezifisch-religiösen Symbolsystems das Moment der Selbstbestimmung vorherrschend ist? Eine solche, eben *strukturalistische* Betrachtungsweise ist problematisch - sie nivelliert, ja sie walzt ein und bedarf der Ergänzung.

Gewiß gibt es bei diesen drei Typen von Adoleszenten psychische Prozesse, die ihnen allen gemeinsam sind, so etwa die Ablösung vom Elternhaus und von anderen Sozialisationsagenturen mehr. Aber können die Folgelasten dieser Entwicklungsprozesse generell als religiöse interpretiert werden? Dies ist nur dann möglich, wenn ein äußerst breiter Religionsbegriff in Anschlag gebracht wird, der auf eine Gleichsetzung von Persönlichkeits- mit religiöser Entwicklung hinausläuft. Diese Position hatte Luckmann⁶⁶ eingenommen, indem er Religiosität und Sozialisation als das letztendlich gleiche ansah. Ein solcher Religionsbegriff erlaubt es aber nicht mehr, spezifisch Religiöses und damit auch eine genuin religiöse Entwicklung zu identifizieren. Aus diesem Grunde ist die an die Adresse empirischer Religionspsychologie gerichtete Minimaldefinition des Religiösen als Korrektiv immer wieder bedenkenswert, die Elkind, selber ein an Piaget orientierter religiöser Entwicklungspsychologe, formuliert hatte:

It should be noted, however, that personal religion is defined in relation to institutional religion and is thus not independent of it. Said differently, it seems to the writer that it is impossible to classify any particular psychological cognition, need or purpose as religious in and of itself and that it can be called religious only insofar as it becomes associated with elements of institutional religion. While this definition of personal religion may not satisfy everyone, it has the advantage of providing clear-cut

⁶⁴ Fowler 1981 (s. Anm. 7), 174ff.

⁶⁵ Ebd. 151ff.

⁶⁶ T. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner, Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 3 - 15.

criteria for deciding whether or not a particular behavior is to be called religious.⁶⁷

Als Korrektiv eines zu breiten Religionsbegriffs ist diese Definition gewiß nützlich, aber von den bisherigen Ausführungen her (vgl. Abschnitt 1.2.) ist sie wieder zu eng. Aber wenn sie mit dem Standpunkt der Religionsphänomenologie⁶⁸ verknüpft wird, kann sie einer kirchlichen Engführung entgehen, und eine auf ihr fundierte Entwicklungspsychologie läuft nicht in Gefahr, ihre Befunde schrankenlos verallgemeinernd als "religiöse" auszugeben.

Konkret auf Oser/Gmünder bezogen würde das heißen, daß nur dann noch von einer genuin religiösen Entwicklung gesprochen werden kann, wenn diese auf ein als religiös präzisierbares Ultimates bezogen bleibt. Die in Abschnitt 1.1. zitierten Probanden, von denen sich die meisten als Atheisten verstanden, bräuchten in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Selbstverständnis nicht mehr als religiös bezeichnet zu werden, und schon gar nicht mehr als religiös weiterentwickelt als beispielsweise jenes Mädchen, von welchem folgende Geschichte berichtet wird:

Die Kleine mußte nach sechs Uhr abends noch eine Besorgung machen. 'Hattest Du keine Angst?' - "Doch, Mama, ich hatte schon Angst, aber ich dachte, Gott sieht mich immer, und er paßt schon auf mich auf".⁶⁹

Wenn also bei zahlreichen Probanden nicht mehr in einer sinnvollen Art von einem *religiösen* Urteil gesprochen werden kann - wobei hier unter Religiosität weit mehr als Kirchlichkeit, nämlich das Bezogensein des Menschen auf ein transzendentes Ultimates gemeint ist, an dessen Existenz er in irgendeiner Weise glauben muß, weil anders gar keine Beziehung zu einem solchen möglich ist - stellt sich nun die Frage, wie dieses Urteil dann präzisiert werden soll. An anderer Stelle⁷⁰ ist dafür bereits der Terminus *Kontingenzbewältigungsurteil* vorgeschlagen worden, dies im Anschluß an die Religionsphilosophie von Lübbe⁷¹, auf die sich Oser/Gmünder öfters berufen. Dieser Terminus ist insofern neutraler, als er eine gleichsam "imperialistische" und apologetische Überinterpretation des Religiösen verwehrt, von der die Religionspädagogik gegen Ende der 70er Jahre

⁶⁷ D. Elkind, The development of religious understanding in children and adolescents, in: *Strommen* (s. Anm. 46), 655 - 685, 658.

⁶⁸ S. Anm. 50.

⁶⁹ Zitiert nach J. Klink, Kind und Glaube. Eine kleine Theologie für Eltern, Zürich/Köln 1971, 164.

⁷⁰ R.L. Fetz/A. Bucher, Stufen religiöser Entwicklung? Eine rekonstruktive Kritik von Fritz Oser & Paul Gmünder: Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 3 (1986) 219 - 232.

⁷¹ S. Anm. 26.

wieder weggekommen ist - und wegkommen mußte.⁷² Angebracht ist er speziell hinsichtlich der Stufe 3, auf der die Subjekte kontingente Lebenssituationen zumeist ohne die Aktivierung einer Beziehung zu einem göttlichen Ultimaten und ohne ein religiöses Symbolsystem zu deuten und zu bewältigen versuchen. Dies wird aus den in Abschnitt 1.1. aufgelisteten "religiösen" Biographien ebenso ersichtlich wie aus einem kurzen Blick auf die neuzeitliche Geistesgeschichte mit ihrem Trend zur Profanisierung, Säkularisierung und damit auch "Entreligionisierung".

Dieser Vorschlag ist rekonstruktiv gemeint. Er schränkt zwar den Geltungsbereich von Osers Theorie ein, bewahrt aber sowohl vor einer umgangssprachlich und auch wissenschaftlich nicht vertretbaren Überdehnung des Religionsbegriffs, als auch davor, Probanden solche Prädikationen zu unterstellen, gegen die sie sich selbst zur Wehr gesetzt haben.

2.3.2. *Der strukturalistische Zugang: Eine Einbahnstraße?*

Bedenkenswert am ersten Zitat dieses Beitrages schien uns auch die Aussage des 18jährigen Gymnasiasten zu sein, Religion habe ihm, als er noch Kind gewesen sei, viel bedeutet und dabei geholfen, das Leben zu bewältigen. Gewiß haben sich nicht alle Probanden an eine positive Kindheitsreligion erinnert, aber doch einige. Dies ist sicherlich ein legitimer Anlaß, die kindliche Religiosität, die in Osers Modell entweder als eine der Stufe 1 oder Stufe 2 taxiert wird (was diagnostisch wenig ergiebig ist), eingehender auf ihre Inhalte und ihre emotionale Ausprägung hin zu untersuchen.

Freilich muß man sich davor hüten, die kindliche Religiosität zu "verklären" - die Klischeeliteratur etwa zum Weißen Sonntag hat dies bis zum Überdruß getan. Andererseits sollte man aber *Antworten von Kindern, die sie in Erhebungen abgeben, nicht nur im Hinblick auf einen Stufenwert analysieren*, was letztlich ein subsumtionslogisches Verfahren darstellt. Wie sehr dies nivellieren kann, haben die kritischen Bemerkungen bezüglich der Stufe 3 bereits gezeigt. Aber auch auf tieferen Stufen verhält es sich nicht anders. Dazu ein Beispiel:

Ein Mädchen von 8 Jahren antwortet auf die Frage, ob die Dilemmafigur, der junge Arzt namens Paul, sein Versprechen an Gott, sein Leben fortan für die Armen einzusetzen, einhalten solle oder nicht:

X: Er soll es halten.

I: Warum meinst Du?

X: Weil es sonst nicht gut wäre. Gott ist dann traurig und ganz böse auf Paul.

I: Warum, meinst Du, daß Gott dann böse und traurig auf ihn wäre?

X: Wenn man Gott etwas verspricht, muß man es unbedingt einhalten.

⁷² Vgl. W. Ritter, Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren Religionspädagogik im Religionsbegriff. Kritik und Rekonstruktion, Frankfurt/Bern 1982; W. Simon, Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung zum Problem der Inhalte religiösen Lehrens und Lernens, Zürich/Köln 1983, 314ff.

I: Und warum soll man das einhalten?

X: Weil man sonst ganz sicher eine Strafe bekommt.

I: ...Hast Du vor Gott manchmal Angst?

X: Wenn ich also etwas genascht habe, dann also schon, er sieht ja alles, was wir machen, und dann passiert einem dann manchmal auch etwas, daß man mit dem Velo umfällt und so.

Ein Mädchen gleichen Alters antwortet hingegen:

I: Soll er jetzt das Versprechen halten und nach Afrika gehen, oder soll er nicht gehen?

X: Nein, er soll nicht gehen - ach nein, natürlich soll er gehen.

I: Und warum?

X: Weil er das versprochen hat, und weil die anderen ihn brauchen, und weil Gott Freude hat, wenn wir einander helfen.

Beide Schülerinnen wurden der Stufe 1 des religiösen Urteils zugeordnet, beide nahmen Gott als jenes allmächtige Subjekt wahr, das alles machen könne. Aber in affektiver Hinsicht unterschied sich ihre Gottesbeziehung massiv. Und nicht nur intuitiv wird man das zweite Mädchen als religiös höher entwickelt einstufen. Assoziierte das erste bald an eine Bestrafung durch Gott, so dieses spontan daran, den Hungernden in Afrika Hilfe zu leisten, was Gott erfreuen würde, und was er im Falle von Paul auch "machen" könne. Auch erinnerte es sich nicht daran, sich vor Gott jemals gefürchtet zu haben, denn anders als bei der ersten Probandin pflegten seine Eltern einen ausgeprägten sozial-integrativen Erziehungsstil.

Solche *inhaltlichen und affektiven Spezifitäten* müßte eine Entwicklungspsychologie der Religiosität auf jeden Fall berücksichtigen, was selbstredend impliziert, *die religiösen Sozialisationsagenturen und das elterliche Erziehungsverhalten mit in die Betrachtung einzubeziehen*. Eine formal-strukturalistische Betrachtungsweise, wie sie auf kongeniale Weise von Piaget⁷³ in die Entwicklungspsychologie eingebracht worden ist, ist im Bereich der Intelligenz, der de facto formalisierbar ist, sicherlich angebracht und sogar notwendig. Aber schon im Bereich der *Moralität* entpuppt sie sich als *Reduktionismus*, und die intensiven Debatten um die Theorie Kohlbergs⁷⁴ drehen sich ja weitgehend um jene Fragen, die das Verhältnis zwischen moralischem Urteil und Handeln⁷⁵, jenes zwischen moralischer Kognition und Affektivität, zwischen "männlicher" und

⁷³ S. Anm. 4.

⁷⁴ S. Anm. 55.

⁷⁵ A. Blasi, Bridging moral cognition and moral action. A critical review of literature, in: Psychological Bulletin 88 (1980) 1 - 45; F. Oser, Der Wille, der gegen das Wollen gerichtet ist. Zum Verhältnis von moralischem Urteil und moralischem Handeln. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem pädagogischen Institut der Universität Freiburg Schweiz, Nr.59, 1986.

"weiblicher Moral"⁷⁶ und schließlich zwischen moralischen Inhalten und Strukturen betreffen - triftige Indizien dafür, daß Moralität eben unerhört komplex und facettenreich ist.⁷⁷

Nicht anders die *Religiosität*. Ein an der Entwicklung religiöser Urteilsstrukturen orientierter Zugang hat gewiß seine Berechtigung. Er hilft uns beispielsweise zu verstehen, warum Kinder religiöse Texte, so etwa die Gleichnisse, ganz anders interpretieren als Theologen, die eben über andere religiöse Urteilsstrukturen verfügen.⁷⁸ Aber ein solcher Zugang stößt schnell auch an seine Grenzen. So sind von ihm her kaum Aufschlüsse darüber möglich, ob und inwieweit eine Person von einem religiösen Text im speziellen und von Religiosität im allgemeinen betroffen ist und wie diese in affektiver Hinsicht geprägt ist. Bildlich gesprochen: Ein strukturalistischer Zugang erfaßt allenfalls das Skelett (und das ist unerhört wichtig), nicht aber den Menschen aus Fleisch und Blut. Und Religion ist - in Anlehnung an einen Buchtitel von Dorothee Sölle⁷⁹ formuliert - eben konkret.

2.3.3. Die Multidimensionalität des Religiösen

In einem rekonstruktiven Sinne ist denn auch auf der methodologischen Ebene vorzuschlagen, die *strukturalistische Betrachtungsweise mit anderen Skalen zu ergänzen* bzw. zu kombinieren, was Oser⁸⁰ im Bereich der religiösen *Erziehung* auf paradigmatische Art vorgezeigt und gefordert hat. Entsprechende Meßinstrumente lassen sich im Schrifttum der empirisch orientierten amerikanischen Religionspsychologie in reichlicher Menge finden.⁸¹ Denn ein einziger Zugang - etwa jener über semistrukturierte Interviews zu hypothetischen religiösen Dilemmageschichten - fängt allenfalls ein Segment dessen ein, was Religiosität ist (in diesem Falle vornehmlich die Kompetenz, "religiös" zu argumentieren, mag nun der jeweilige Proband zu Gott ein besonderes Verhältnis haben oder nicht). Speziell Theologen, wie sie innerhalb des großangelegten Forschungsprojekts von Fritz Oser zum Paul-Dilemma befragt wurden, konnten für sich selber hohe Stufen verbuchen., Aber wenn man die Transskripte durchliest, gereicht einem

⁷⁶ C. Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München/Zürich 1984.

⁷⁷ Vgl. G. Stachel/D. Mieth, Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung, Zürich/Köln 1978; F. Oser/W. Althof/D. Garz, Moralische Zugänge zum Menschen. Zugänge zum moralischen Menschen, München 1986.

⁷⁸ Vgl. Bucher 1987 und Bucher/Oser 1987 (s. Anm. 22).

⁷⁹ D. Sölle, Die Wahrheit ist konkret, Freiburg i.Br. 1967.

⁸⁰ F. Oser, Die Jesus-Beziehung. Curriculum RU 1. Schuljahr, Olten 1973; ders., Theologisch denken lernen, Olten 1975; ders. u.a., Mit dem Kleinkind Gott erfahren, Olten 1975.

⁸¹ Vgl. J. Robinson/P. Shaver, Measures of social psychological attitudes. Institute for Social Research, Michigan ⁵1978, 629ff.; M. Meadow/R. Kahoe, Psychology of religion. Religion in the individual lives, San Francisco 1984; B. Spilka/R.W. Hood/R.L. Gorsuch, The psychology of religion. An empirical approach, Engelwood Cliffs 1985.

der "knöchernen" Rationalismus und das Fehlen konkret-persönlicher Aussagen vielfach zur Skepsis.

Graphisch könnte der vorangestellte Rekonstruktionsvorschlag wie in *Figur 1* dargestellt aussehen, wobei die genannten Skalen unsystematisch ausgewählt wurden und deshalb der Ergänzung bedürfen.

Es ist zu vermuten - und die in Kapitel 1 aufgelisteten Materialien liefern triftige Indizien dafür -, daß die in der Figur horizontal gelegten Skalen bei Probanden, die gemäß der Stufenskala von Oser/Gmünder in religiöser Hinsicht gleich weit entwickelt sind, äußerst unterschiedlich "gepunktet" sein dürften, und daß sich im Verlauf der sogenannten religiösen Höherentwicklung im Gegenteil massive Trends zu niederen Werten hin ereignen können. Bei der Wahl der anderen Kriterien, die für die Erfassung der Religiosität eben auch zu berücksichtigen sind, müßten diese Veränderungen im Sinne von Religionsverlust interpretiert werden.

Figur 1: Kombination des religiösen Urteils mit anderen Skalen:

-positiv	Affektivität ⁸²	-negativ
-ausgeprägt	"religiöses Handeln" ⁸³	-keines
-bedeutsam		-irrelevant
-intrinsisch	Religiosität ⁸⁴	-extrinsisch
-ausgeprägt	Lebensbedeutsamkeit Gottes ⁸⁵	-keine
---	Stufen der religiösen Entwicklung ⁸⁶	---

Diese Annahme berechtigt jedenfalls zum Gedankenexperiment, die obenstehende Figur einmal um 90 Grad zu drehen. Das heißt: Als religiöse Weiterentwicklung müßte es beispielsweise gewertet werden, wenn für einen Jugendlichen religiöses

⁸² A.Am. Rizzuto, *The birth of the living God*, Chicago 1979.

⁸³ C. Glock/R. Stark, *Christian beliefs and anti-Semitism*, New York 1965.

⁸⁴ G.W. Allport/J. Ross, *Personal religious orientation and prejudice*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967) 432 - 433.

⁸⁵ R. Gorsuch, *The conceptualization of God as seen in adjective ratings*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 7 (1968) 56 - 64; A. Vergote, *Religion - Gottesbild. Ergebnisse empirischer Forschungen*, in: T. Rendtorff (Hg.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung*, Göttingen 1980, 221 - 245.

⁸⁶ Oser/Gmünder (s. Anm. 8).

Handeln existenziell immer bedeutsamer, wenn Gott immer tiefer und tiefer in sein Leben integriert und er mehr und mehr zu religiösen Erfahrungen befähigt wird - mag er nun die Fragen zum Paul-Dilemma gemäß der Stufe 2 oder 4 beantworten.

Der Verfasser dieses Beitrages hat einmal seine Großmutter dazu befragt, dies mit dem bedenkenwerten Ergebnis, daß sie, die aus dem Glauben heraus elf Kinder großgezogen und sich ein Leben lang um andere gekümmert hat, der Stufe 2 zugeordnet wurde - während Jugendliche, denen Religion nichts mehr bedeutete, und die vielfach mit Nietzsche- und Freudzitate auftrumpften, auf Stufe 3 kamen, d.h. als mit einer äquilibrirteren und komplexeren religiösen Bewußtseinsstruktur ausgestattet anzusehen wären als jene Greisin, die im Glauben an Gott den Tod so vieler lieber Menschen in der Hoffnung darauf bewältigt hat, ihre guten Werke im Leben würden himmlischen Lohn eintragen (do ut des).

Systematisch sind solche Untersuchungen, in denen die Stufenskala von Oser/Gmünder mit anderen Skalen korreliert wird, noch nicht angegangen worden. Die in Abschnitt 1.1. aufgelisteten religiösen Entwicklungstheorien lassen aber vermuten, daß die Korrelationen zwischen dem Stufenwert und dem Ausmaß an religiöser Praxis und jenem der Bedeutsamkeit der Religion für das Leben speziell auf Stufe 3 niedrig oder sogar negativ, auf der Stufe 2 hingegen positiv ausfallen dürften. Zu diesem Ergebnis gelangten übrigens Klaghofer und Oser⁸⁷ selbst, die bei Probanden auf der Stufe 3 ein signifikant tieferes Ausmaß an religiöser Praxis feststellten als bei solchen auf Stufe 2 - ein Befund, der sich mit den in 1.1. aufgelisteten "religiösen" Biographien deckt.

2.3.4. *Entwicklung: auch ein Verlust. Pädagogische Anmerkungen*

Zahlreiche Probanden speziell in Abschnitt 1.1. haben die Ansicht geäußert, ihre religiöse Entwicklung habe auch einen *Verlust* mit sich gebracht. Insbesondere die Entwicklung der religiösen Metakognition hatte vielfach zur Folge, daß das Verhältnis zur Religion und zu Gott gebrochen wurde - und vielfach auch gänzlich zerbrach. Dieses Faktum sollte einer optimistisch-entwicklungsorientierten Religionspsychologie, mehr noch aber einer auf sie abstützenden Religionspädagogik zu denken geben. Sie sollte sich auch die These von Walter Neidhart⁸⁸ vor Augen halten, "daß das Überschreiten einer Grenze zwischen zwei Lebensphasen immer auch einen Verlust bedeutet".

Dies gilt besonders dann, wenn der Religionsdidaktik aufgetragen wird, religiöse Entwicklung zu fördern bzw. die Schüler in solche Situationen zu versetzen, die ein existenzielles Ungleichgewicht hervorrufen und eine religiöse Strukturtransformation bzw. einen Stufenübergang initiieren. Der Lehrer beschränkt seine Tätigkeit dabei darauf, solche Situationen überhaupt erst zu schaffen (zumeist

⁸⁷ R. Klaghofer/F. Oser, Dimensionen und Erfassung des religiösen Familienklimas, in: Unterrichtswissenschaft 15 (1987) 190 - 206, bes. 202f.

⁸⁸ W. Neidhart, Die Glaubensstufen von James Fowler und die Bedürfnislage des Religionspädagogen, in: H.G. Heimbrock/H.-J. Fraas (Hg.), Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie, Göttingen 1986, 120 - 134, 132.

durch die Vorgabe eines Dilemmas), sowie darauf, gelegentlich Argumente der nächsthöheren Stufe in die Diskussion einzustreuen.⁸⁹

Dieses Verfahren, das in der Moralpädagogik zahlreiche Male angewandt und beschrieben worden ist⁹⁰, in die Religionspädagogik zu übertragen, ist ambivalent. Fowler lehnt es bezüglich seiner Glaubensstufen übrigens zugunsten einer gleichsam natürlichen und längerfristigen Entwicklung ab.⁹¹ Speziell bei Sekundarschülern könnte das heißen, sie vom Glauben daran, Gott zeige sich unmittelbar in der Welt und erfreue sich an unserem guten Handeln, fortzuführen und sie zu einem Standpunkt hinzubringen, den Oser/Gmünder selber als "deistisch" bezeichnet haben⁹². Allerdings ist anzufügen, daß die Stimulierung des religiösen Urteils nach Oser nur einen Teil der Religionsdidaktik ausmachen darf.⁹³

Auch ist es fraglich, inwieweit *Metareflexion* über die Beziehung zwischen Mensch und Gott in kontingenten Situationen, die ja einen wesentlichen Teil des Treatments dieser Interventionsstudie ausmachte, der religiösen Höherentwicklung tatsächlich förderlich ist. Zahlreiche Probanden werteten ja deren Entwicklung innerhalb ihrer Lebensgeschichte als jenen Faktor, der zum Religionsverlust führte. In Großbritannien haben Untersuchungen den Erweis erbracht, daß die Entwicklung des abstrakten religiösen Denkens nach Goldman⁹⁴ und das Verwerfen des Glaubens an biblische Inhalte positiv korrelieren können.⁹⁵

Damit soll keineswegs einem religiösen Irrationalismus das Wort geredet werden, wie er in neoreligiösen Bewegungen, im islamischen Fundamentalismus etc. wieder Aufwind hat. *Metareflexion über Religiosität ist aber auf jeden Fall als sekundär anzusehen und taugt zu nichts, wenn ihr nicht genuin religiöse Erfahrungen vorausgegangen sind, deren Ort das Gebet, der Kult, das symbolische Handeln u.a.m. ist.* Aus diesem Grund fordert Oser⁹⁶ denn auch entschieden, die Dimension der religiösen Kognition (Urteilsstufen) mit derjenigen der religiösen Erfahrung und jener der religiösen Wissenspartikel zu integrieren. Hier wird deutlich gesehen, daß die *Entwicklung des religiösen Bewußtseins viel komplexer ist, als es in der bisher vorliegenden Theorie gehandhabt wird.*

⁸⁹ n+1 Konvention, vgl. M. Blatt/L. Kohlberg, The effects of classroom moral discussion upon childrens level of moral judgment, in: Journal of Moral Education 4 (1975) 129 - 161.

⁹⁰ A. Schläfli, Förderung sozial-moralischer Kompetenz. Eine Interventionsstudie mit Lehrlingen, Frankfurt/Bern 1986.

⁹¹ Fowler 1987 (s. Anm. 7), 80f.

⁹² S. Anm. 8.

⁹³ Oser (s. Anm. 75).

⁹⁴ S. Anm. 6.

⁹⁵ D.R. Hoge/G.H. Petrillo, Development of religious thinking in adolescence: a test of Goldman's theories, in: Journal for the Scientific Study of Religion 17 (1978) 139 - 154.

⁹⁶ S. Anm. 53.

Dies heißt in keiner Weise, die Entwicklungspsychologie der Religion und die Religionspädagogik müßten wieder hinter die Grundannahme des genetischen Strukturalismus zurückgehen, gemäß welcher das Kind und der Jugendliche als die Subjekte der Entwicklung auch im religiösen Bereich zu würdigen sind. Alles andere steht in der Gefahr der Indoktrination, die das Kind letztlich als einen "Trichter" ansieht, der von außen mit Dogmen und Katechismen gefüllt werden müßte.⁹⁷

3. Perspektiven weiterführender Forschung

Aus der Konsultation religiöser Biographien, die mit der Theorie des religiösen Urteils konfrontiert wurden, ergeben sich folgende Anstöße zur weiterführenden Forschung und zur Ausdifferenzierung der Theorie:

Auf die Dauer wird es dieser Theorie mehr schaden als nützen, wenn sie weiterhin mit einem universalistischen Geltungsanspruch auftritt, der sich aus der Operationalisierung eines m. E. zu breiten und zu formalistischen Religionsbegriffs zwangsläufig ergeben hat. Ein Religionsbegriff, der von der Religionsphänomenologie hergeleitet wird, würde es ermöglichen, *sechs Probleme* dieses Ansatzes weitgehend zu eliminieren, nämlich:

- 1.) jenes nach der umgangssprachlichen und wissenschaftsterminologischen Plausibilität der Verwendung von "Religiosität" und
- 2.) - damit verknüpft - jenes der Stufe 3, sofern Probanden, die ihr zugeordnet werden, sich als Atheisten bezeichnen und als solche ernst genommen werden wollen und sollen, und
- 3.) jenes der Frage nach den Kriterien religiöser *Höherentwicklung*, dies speziell im Umfeld der Stufe 3 (aber nicht nur dort), und damit korrespondierend
- 4.) jenes der Frage nach der Abgrenzung der von Oser/Gmünder entdeckten Entwicklungssequenz von jener in anderen Bereichen (insbesondere jener bezüglich der Entwicklung der Autonomie und zur Kontingenzbewältigungskompetenz hin, die "nach" der Aufklärung durchaus auch areligiös, d.h. ohne Bezug zu einem göttlichen Ultimaten erfolgen kann und sich in der Sicht vieler Zeitgenossen auch soll), und - als Probe aufs Exempel -
- 5.) das Problem, das der Formalbegriff "Ultimates" aufwirft, das nicht mit beliebigen Inhalten gefüllt werden kann und darf, sondern nur mit solchen, die zumindest in irgendeiner Beziehung zu empirisch identifizierbarer Religion stehen, und schließlich
- 6.) jenes nach der Kluft, die zwischen der Annahme einer durchgehenden religiösen Weiterentwicklung (aufwärts von Stufe zu Stufe) in der Ontogenese und dem allgemein festgestellten Phänomen religiöser "Desozialisation" besteht.

Auf die Dauer wird diese religiöse Entwicklungstheorie nicht befriedigen, sofern sie auf eine bloß strukturalistische Betrachtungsweise beschränkt bleibt, die zwar notwendig ist, aber zu sehr nivelliert. Komplementär dazu ist die Erfassung der religiösen Inhalte und Konzepte, der Affektivität, des religiösen Handelns etc. gefordert, was die Sichtung der sozioreligiösen Kontexte und der religiösen

⁹⁷ Vgl. Oser (s. Anm. 53).

Sozialisation nicht nur impliziert, sondern voraussetzt.

Empirische Untersuchungen, in denen den Korrelationen zwischen den angesprochenen Variablen in unterschiedlichen Stichproben (kirchennahe vs. kirchenferne Probanden etc.) nachgegangen wird, dürften soziologisch-differenzierte und religionspädagogisch konkrete Aufschlüsse über die religiöse Entwicklung vermitteln. Solche werden aber der Theorie des "Religiösen Urteils" nicht mehr entzogen werden können.

Lic. theol. Anton A. Bucher
Bebelstr. 26
6500 Mainz