

Urs Baumann

Projektion und Symbolbildung

Thesen zur „Konstruktion“ religiöser Wirklichkeit

Wie können in einer Zeit, in der immer vernehmlicher und selbstverständlicher das Wort von der 'nach-christlichen Gesellschaft' die Runde macht, Menschen dazu hingeführt werden, christliche Glaubensexistenz, nein, Religion überhaupt neu als sinnvolles, vernünftig verantwortetes Projekt, als sinnvollen Lebensentwurf zu verstehen? Kein Zweifel: „Religion und Projektion“, „Symbolbildung“, „Konstruktion“ religiöser Wirklichkeit¹ sind Reizthemen, die nicht nur in der Theologie, sondern auch in den Human- und Biowissenschaften bis heute auf vielfache Weise religionskritisch tabuisiert sind. Wir können jedoch auf dem Hintergrund heutigen Wissens nicht verantwortlich mit Religion umgehen, wenn wir die hier seit Feuerbach zugrundeliegende Problematik aus unserer religionspädagogischen Rechenschaft ausklammern. Der vorliegende Beitrag unternimmt deshalb einen gewissermaßen interdisziplinären Versuch, mit diesem Ur-Problem neuzeitlichen Verstehens von Religion konstruktiv theologisch umzugehen.

Wir beschäftigen uns mit der *Grundlagenproblematik von Religionspädagogik* schlechthin. Über diese Grundlagen möchte ich im folgenden systematisch-theologisch nachdenken, indem ich auf verschiedenen Ebenen heutiger Wirklichkeitswahrnehmung nach den anthropologischen Voraussetzungen des Zustandekommens religiöser Erfahrungen in der Gesellschaft, im Leben des einzelnen Menschen, ja in der menschlichen Gattung überhaupt frage. Dabei bitte ich folgendes zu vergegenwärtigen: Wir beschäftigen uns in erster Linie mit *Außenperspektiven des religiösen Phänomens*. Die Kenntnis solcher Rahmenbedingungen erspart selbstverständlich nicht eine weiterführende theologische Auseinandersetzung mit den *Innenperspektiven des Glaubens*, doch wird sich am Ende in den theologischen und religionspädagogischen Thesen hoffentlich zeigen, in welchem Maße geistesgeschichtliche, religionssoziologische, psychologische und biologische Voraussetzungen mitkonstitutiv sind für den Erfahrungshorizont, in dem sich das Christentum heute verstehen, theologisch artikulieren und religionspädagogisch vermitteln muß. Auch didaktische Konsequenzen künden sich am Ende zur weiteren Überlegung an.

Es ist nun das unmittelbare Interesse zu zeigen: *Religiöse Projektionen und Symbolbildungen sind in ihrem gesunden Gebrauch keineswegs automatisch*

¹ Die „Thesen“ fassen Vorstudien und Überlegungen zusammen, die im Rahmen von Einführungsvorlesungen in die Homiletik (SS 1990) und in die Religionspädagogik (WS 1990/91) erarbeitet, anlässlich einer gemeinsamen Tagung mit Karl Ernst Nipkow (Tübingen) im Arbeitskreis des Instituts für ökumenische Forschung der Universität Tübingen diskutiert (17./18.1.1992) und im Rahmen einer Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der westfälischen Wilhelms Universität Münster (28.1.1992) vorgetragen wurden.

Symptome für ein illusionistisches Verhältnis zur Realität, vielmehr ist eine kreative Exploration der Wirklichkeit und eine qualitative Überschreitung unserer inneren 'Weltbilder' (auch im Sinne empirischer Forschung) – erkenntnistheoretisch betrachtet – überhaupt nicht möglich, ohne die Fähigkeit psychischer Externalisierung und ohne die Fähigkeit der Symbolisierung. Viel wäre schon gewonnen, wenn die aus dieser Einsicht entspringende 'erkenntnistheoretische Bescheidenheit' Theologie und empirische Wissenschaften einander wieder näher brächte. Ich versuche, den 'status quaestionis' in vier Schritten zu erheben: Um überhaupt konkret über Religion als Weise, Wirklichkeit zu deuten, sprechen zu können, müssen wir erst begreifen, wie es um diese Wirklichkeit um uns heute bestellt ist. Dann werden wir uns mit einigen religions- und wissenssoziologischen Aspekten beschäftigen, um dann in einem dritten analytischen Schritt kognitions- und entwicklungspsychologische Seiten unserer Fragestellung zu beleuchten. Der vierte Schritt versucht vom Konzept einer evolutiven Erkenntnistheorie her, in der Thematik experimentell über den gegenwärtigen Stand der religionspädagogisch-theologischen Erörterung hinauszukommen.

I. Veränderte Denkvoraussetzungen religiöser Wirklichkeitswahrnehmung

Unsere heutige Wirklichkeitserfahrung ist geprägt von der Wahrnehmung eines epochalen kulturellen Umbruchs, der in diesem Jahrhundert immer mehr die Gestalt einer Grundlagen- und Überlebenskrise der Menschheit selbst annimmt. Dieser Umbruch hat in unserem Kulturbereich seinen Ursprung letztlich in einer durch die Geistes- und Wissenschaftsgeschichte seit dem Beginn der Neuzeit schrittweise vorbereiteten *Metamorphose der Denk- und Wahrnehmungsstrukturen*, das heißt in der tiefgreifenden Veränderung der Orientierung menschlichen Bewußtseins in Raum und Zeit. Was aber hat unsere Denk- und Ordnungskategorien nur so gravierend verändert? Ich muß mich hier auf eine knappe rekonstruierende Skizze dieses Vorgangs beschränken:

1. Die Erde (Kopernikus) und auch das Sonnensystem (Giordano Bruno) ist nicht mehr das Zentrum des *Universums*, der Mensch kann sich deshalb nicht mehr in einem streng hierarchischen Ordnungsgefüge zwischen Himmel und Erde definieren und orientieren (kopernikanische Wende). Die Konsequenz dieses Zentrumsverlusts: Alle Ordnungsverhältnisse – bis hin zur religiösen Wertordnung – werden im neuzeitlichen Prozeß allmählich demokratisiert, entinstitutionalisiert, privatisiert und individualisiert.
2. Der Versuch, in der eigenen *Vernunft* und im eigenen Selbstbewußtsein (Descartes) oder im Glauben (Pascal) einen neuen Ort der Gewißheit zu finden, endet mit dem erkenntnistheoretischen Problem des Idealismus: Unser räumlicher Standort im All ist perspektivisch. Dies hat Konsequenzen auch für die

metaphysischen Aussagen über die Welt. Gott wird für den Menschen zu einer Frage des *subjektiven Standpunkts*.

3. Durch die Entdeckung des *Evolutionsprinzips* (Darwin) als Triebkraft für die Entstehung der Arten wird darüber hinaus die anthropozentrische Vorstellung des Universums relativiert; der Mensch wird jetzt scheinbar aus dem Mittelpunkt des Kosmos und seiner Geschichte verdrängt.

4. Die *Psychoanalyse* (Freud) deckt die Tatsache auf, daß nicht einmal unser Ich als souveränes Zentrum unseres Selbst in Frage kommt und Herr im eigenen Hause ist, sondern vielfältig vorherbestimmt und manipuliert wird durch unbewußte Einflüsse und Prädispositionen.

5. Im bisher letzten Akt der Desorientierung wird durch die *neue Physik* schließlich unser Verständnis von Wirklichkeit überhaupt aufgelöst. Alles Wissen, Verstehen und Geschehen wird relativ (Einstein). Die Realität, die wir erfahren, gibt sich nur noch als Ergebnis eines immer nur annäherungsweise ermittelbaren statistischen Mitteleffekts zu erkennen, der durch zufällige quantenmechanische Wechselwirkung (Heisenberg) einer unberechenbar großen Zahl von Teilchen und Energieemissionen zustandekommt und jenen Schein von Greifbarkeit oder Stofflichkeit erzeugt, den die körperlichen Dinge unserer Umgebung im Ganzen betrachtet für uns haben. Das Universum verhält sich mithin nach einem chaotischen Prinzip (Eigen), in dem es nur noch eine Unzahl sich variierender, niemals wiederholender Selbstähnlichkeiten, aber keine Identität mehr gibt, die dem Menschen erlaubte, sein Wesen für sich selbst eindeutig zu bestimmen.

Wir haben es also mit *globalen Standortverschiebungen* des menschlichen Selbstverständnisses, der Orientierung in Zeit, Raum und Geschichte, ja der *Denkvoraussetzungen* insgesamt zu tun, die heute – verstärkt durch die ökologische, ökonomische und soziale Krise und den Zusammenbruch der technokratischen Fortschrittsideologie – auf den Weg in das allgemeine Bewußtsein sind. Die spezifisch religiöse Wirklichkeitsdeutung ist von diesen Veränderungen nicht unberührt geblieben. Dafür sind die 'Sprach- und Verkündigungs- und Krisen' der Kirchen, der Plausibilitätsverlust der Metaphern und Symbole der biblisch-christlichen Erfahrungstradition ein nur zu bekanntes Symptom. Sehen wir genauer hin, so ist das religiöse 'Sprachproblem' heute weit mehr als nur ein dogmatisches 'Übersetzungsproblem'. Pointiert formuliert: Die *Krise der religiösen Sprache* bedeutet gleichzeitig eine *Krise der religiösen Denkwege*. Religionspädagogik sollte sich daher aus einem genuin theologischen Erkenntnisinteresse heraus noch intensiver als bisher mit den *wissensoziologischen und kognitionspsychologischen Rahmenbedingungen* christlichen Glaubens auseinandersetzen.

II. Religions- und wissensoziologische Voraussetzungen

Uns allen ist geläufig, daß unsere subjektive Weise, Welt zu sehen und zu verstehen, weder die Wirklichkeit selbst ist, noch eine rein persönliche

Erfindung, sondern vielfach vermittelt wird durch Gesellschaft, Geschichte, Kultur, überlieferte Religion: 'Wirklichkeit' ist gewissermaßen eine „*soziale Konstruktion*“, wie zum Beispiel die Soziologen *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann* diesen Sachverhalt beschreiben. „Gesellschaft“ – schreibt Berger – „ist ein *dialektisches Phänomen*, weil sie zwar ein Produkt des Menschen und nichts als das ist, ein Produkt jedoch, welches fortwährend auf seinen Produzenten zurückwirkt“². Dialektisch bedeutet hier, daß der Gesellschaft stiftende Prozeß aus drei Schritten besteht: „Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung“³.

Mensch sein heißt Mit-Sein mit anderen Menschen, bedeutet, Interaktion mit der widerfahrenden Wirklichkeit, Kommunikation mit anderen: Um teilzuhaben am Leben, müssen wir *uns selbst mitteilen*, das heißt aus uns selber heraustreten. Aber dieses Mit-Sein ist keineswegs unproblematisch, weil wir von unserer biologischen Verfassung her gewissermaßen *unfertig*, aufgrund unseres Selbstbewußtseins in unserer Bestimmung *offen*, nicht mehr durch Instinkte gerichtet und dadurch *instabil* sind. Die menschliche Lebensgemeinschaft ist deshalb, um überleben zu können, andauernd damit beschäftigt, das sie umgebende Chaos zu ordnen, das heißt, in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit Welt (Kosmos) zu konstruieren und Stabilität herzustellen, indem sie *Sinnstrukturen* hervorbringt. Kultur, menschliche Geschichte kommen zustande und erhalten sich, indem sie diese Sinnzusammenhänge objektivieren und durch Sozialisierung weitergeben.

Die auf diese Weise gewonnene *relative 'Objektivität'* solcher Sinn-Ordnung der Wirklichkeit gewinnt nun in dem Maß Gewißheit und Stabilität, als es gelingt, sie zu *kosmisieren* beziehungsweise als allgemeingültige Weltordnung wiederzuerkennen. Dies geschieht – wie Berger sagt – am wirksamsten durch Religion, denn „Religion impliziert die Projektion menschlicher Ordnung in die Totalität des Seienden“⁴. Umgekehrt erfährt der Mensch, wenn sich 'seine' Ordnung an der „Totalität des Seienden“ bewahrheitet, im Zuge seiner subjektiven Wiederaneignung dieser übergreifenden Wirklichkeit, daß diese Wirklichkeit sich ihm zuwendet und ihm *seinen* Platz in einer absolut (das heißt unabhängig von seinem individuellen Verhalten) sinnvollen Ordnung gibt.⁵

Ein *dialektisches Moment* wird sichtbar, das zum richtigen Verständnis von Religion unverzichtbar scheint. Die funktionale Sprache, mit der hier von Religion im Kontext der „Gesellschaftserrichtung“ gehandelt wird, soll uns freilich nicht zu konstruktivistischen Mißverständnissen verleiten. Religion hat unbestreitbar eine *gesellschaftliche Funktion*, aber sie geht darin nicht auf; und es ist gewiß für das theologische Selbstverständnis hilfreich, die sozialen

² *P.L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt/M 1973/1988 (Fischer TB 6565), 3.

³ A.a.O., 4.

⁴ A.a.O., 28.

⁵ A.a.O., 27.

Rahmenbedingungen zu kennen, unter denen sie 'funktioniert', aber man muß sich gleichzeitig bewußt sein, daß wichtige Dimensionen bei einer rein soziologischen Betrachtungsweise ausgeklammert werden. Entscheidend ist zu verstehen: Das, was hier zweifellos auch von Seiten des Menschen „projiziert“ (entworfen) beziehungsweise „produziert“ oder „konstruiert“ wird, begegnet uns umgekehrt als immer schon *vorgegebene Erfahrungstradition*, in die man hineingeboren wird – wie man in Geschichte hineingeboren wird –, mit der man sich auseinandersetzen muß, die man sich aneignen kann oder nicht, die man aber jedenfalls nicht selber „erfindet“. Kurz gesagt – um hier die lange überlegte Umschreibung *Hans Küngs* zugrunde zu legen:

„Religion ist die *in einer Tradition und Gemeinschaft sich lebendig vollziehende* (in Lehre, Ethos und meist auch Ritus) *sozial-individuell realisierte Beziehung zu etwas, was den Menschen und seine Welt übersteigt oder umgreift*: zu einer wie immer zu verstehenden allerletzten wahren Wirklichkeit (das Absolute, Gott, Nirvana).“ Und im Unterschied zu allen Betrachtungsweisen von außen, geht es in der Religion um „*Heilsbotschaft*“ und „*Heilsweg*“ zugleich.⁶

Doch ist auch diese 'religiöse Welterrichtung' nicht automatisch stabil, sondern bedarf der fortdauernden *Stabilisierung durch Legitimation*. Religion braucht eine gesellschaftliche 'Basis' beziehungsweise eine spezifische Gemeinschaft, Kirche eben, Erfahrungsräume, in denen ihre „Realität als Gewißheit gilt und in deren Rahmen nachfolgende Generationen in einer Weise sozialisiert werden, daß diese Welt auch für sie wirklich wird“⁷. Doch genau diese *Plausibilitätsstruktur* ist, wie wir wissen, heute zunehmend in Frage gestellt. Diese Infragestellung ist der Grund auch für die gegenwärtig vielbeschworene „Traditionskrise des Glaubens“, die ja darin besteht, daß die Familie als Ort der ersten religiösen Sozialisation ausfällt. Und dies hat nach *Franz Xaver Kaufmann* wiederum wesentlich damit zu tun, daß es den Kirchen offenbar nicht gelingt, in einer Zeit der „neuen Unübersichtlichkeit“ (Jürgen Habermas) neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln, die tatsächlich die Chance religiöser Erfahrungen vermitteln.⁸ Mit anderen Worten: Der Prozeß der sozialen „Objektivierung“ und – in der Folge davon – der der „Internalisierung“ ist gestört.

Kaufmann weist außerdem darauf hin, daß die sozial-funktionale Theorie der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ von Religion (Peter L. Berger/Thomas Luckmann⁹) kritisch auf ihr eigenes *Religionsverständnis* zurückgefragt werden muß, damit Religion nicht unter der Hand als Legitimationsersatz für politische Machtinteressen beziehungsweise autoritäre Gesellschaftsauffassungen entfremdet oder ihre Kosmisierungsfunktion als

⁶ H. Küng u.a., *Christentum und Weltreligionen. Islam – Hinduismus – Buddhismus*, München/Zürich 1984, 19.

⁷ Berger, 46, vgl. 45.

⁸ F.X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 272.

⁹ Vgl. P.L. Berger/T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt 1969.

Rechtfertigung für fundamentalistische und integralistische Christentumsverständnisse mißbraucht wird. Hier gelte es zumindest im Blick auf die genuin prophetisch geprägte jüdisch-christliche Religionstradition die *sozialkritische Funktion* von Religion ausreichend wahrzunehmen. Religion zeigt sich nämlich auch als geistige Kraft, welche „Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand“ ermöglicht.¹⁰ Diese „widerständische“ Funktion von Religion widersetzt sich offenkundig dem soziologischen Zugriff und kommt – wie Kaufmann vermutet – wohl deshalb, weil sie das konservative Theoriemodell vieler Religionssoziologen sprengt – in vielen Konzepten erst gar nicht vor. Ähnliche Wahrnehmungsdefizite werden uns begegnen, wenn wir uns jetzt mit der subjektiven tiefen- und kognitionspsychologischen Seite des Problems beschäftigen.

III. Entwicklungs- und kognitionspsychologische Voraussetzungen

Längstens seit *Sigmund Freud* ist bekannt, daß religiöse Vorstellungen immer mehr oder weniger unter dem Einfluß *kindlicher Projektionen* stehen. Aufgrund seiner psychoanalytischen Praxis kam Freud jedoch zum Schluß, Religion habe letztlich den Charakter einer Massenpsychose, ausgelöst durch kindheitsbedingte Ängste vor Verlassenwerden und Verwerfung durch die Eltern. Trotz dieses negativen Vorurteils wußte Freud die kulturelle Leistung der Religion und ihr die existentielle Angst bindendes Potential durchaus zu würdigen.¹¹ Doch der atheistische Ansatz verstellte dem Vater der Psychoanalyse den Blick auf die umfassende Tragweite der Mutter-Vater-Symbolik für die *gesamte 'Konstruktion' der personalen Wirklichkeit* und damit auch für die *positive Funktion von Religion* für den personalen Durchbruch zu Freiheit und subjekthafter Selbständigkeit. Von daher gesehen ist es keineswegs ehrenrührig zuzugeben, daß jede Religion mehr oder minder auch eine ('normale') Projektion der jeweils gültigen familiären Strukturen auf den Kosmos und auf Gott enthält. Freilich 'erklärt' dieser Vorgang Gott nicht. Vielmehr kommt – wie *Edward V. Stein* interpretiert – im Phänomen der Projektion ja gerade die wesentliche *Vertrauensbasis* zu Gesicht, welche die Religion „in ihrer erhaltenden und verbindlichen Bedeutung ... so entscheidend wichtig für den Menschen“ macht.¹² Das heißt:

„Die familiär-biologische Abhängigkeit des Menschen, aus der sein Vertrauen und sein Bestreben, eine kosmische Elternfigur zu projizieren, stammen, ist genau das 'wissen-

¹⁰ Kaufmann, a.a.O., 85.

¹¹ S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Studienausgabe 9, Frankfurt/M 1975, 191-270; hier 261f. Die Verwendung des Projektionsbegriffs ist nicht ganz unproblematisch, insofern ihn die Psychopathologie als geläufigen Fachterminus für die Erklärung eines krankhaften Wirklichkeitsverlusts verwendet. Wir gebrauchen im folgenden das Wort 'Projektion' nicht in dieser pathologischen, sondern in der ursprünglichen semantischen Bedeutung, wie sie sich unverändert im damit verwandten Wort 'Projekt' findet. Damit soll die Dynamik des Objektivationsgeschehens zum Ausdruck gebracht werden.

¹² E.V. Stein, Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion, Olten/Freiburg i.Br 1978, 220.

schaftliche' Phänomen (die Grundlage in unserer Welt), mit dem wir unüberwindlich konfrontiert sind. Die schöpferische Intelligenz durchdringt alle Phänomene und begründet den reichen Bestand an Symbolen, mit dem der Mensch seine Beziehungen zum Kosmos und zu anderen sinnvoll ordnen kann.“¹³

Hans Küng bezog in „Existiert Gott?“, seinem Antwortversuch auf die Gottesfrage der Neuzeit, die theologische Bedeutung solchen „*Grundvertrauens*“ (Erik H. Erikson) erstmals als wichtiges heuristisches Kriterium in seine Argumentation ein. Grundvertrauen – fiel ihm auf – ist nicht nur die Basis jeder Wissenschaft und Ethik, ja, aller menschlichen Interaktion, sondern auch des religiösen Glaubens.¹⁴ Allerdings ist dieses Grundvertrauen ein Leben lang herausgefordert und bedarf ständig reifender Objektivationen und Symbole, um in der Auseinandersetzung mit Krisensituationen ständig neu vergegenwärtigt, erinnert und gefunden zu werden. Hier hat das Wort 'Gott' als eines der zentralen Symbole menschlicher Sprache, als Schlüsselbegriff für Religion überhaupt seinen 'Sitz im Leben'.

Allerdings haben Symbole – wie schon Freud wußte und Carl Gustav Jung aus den Tiefen der Kulturgeschichte erhob – an sich, daß sie auf einen gemeinsamen *archaischen/archetypischen* Erfahrungsschatz zurückgreifen, der trotz aller individuellen Verschiedenheiten ein interpersonales Wiedererkennen in den individuellen Erfahrungen anderer erlaubt und enthält. Auch das Symbol Gott fällt in diesem Sinne nicht vom Himmel, sondern beruht auf (entwicklungspsychologisch) *ursprünglichen Erfahrungen*, die in es eingehen, es psychisch „vorstrukturieren“ und als Metapher kollektiver Transzendenz-erfahrung geeignet machen. Dies ist jedenfalls die These, welche der Tübinger Religionspädagoge *Wolfgang Bartholomäus* zum entwicklungspsychologischen Hintergrund des Gottesbegriffs vorträgt.¹⁵

„Das Symbol 'Gott' wird gebildet aus dem Material früher Erfahrungen und trägt, wenn es gebildet ist, die Spuren dieses Materials noch an sich. Das Material früher Erfahrungen, aus dem das Symbol 'Gott' gebildet wird, entstammt der familiär bedingten Geschichte des Individuums. Es besteht speziell in den *Mutter- und Vatersymbolen*, die Kinder durch die Begegnungen mit ihren Eltern nacheinander ausbilden. In ihnen werden diese Begegnungen mit ihren bewußten und unbewußten Anteilen psychisch vergegenwärtigt dargestellt.“¹⁶

Was Bartholomäus zeigen will, ist einerseits die tiefe Verwurzelung religiöser Symbolbildung in der Lebenserfahrung und *subjektiven* Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Wirklichkeit, andererseits die Tatsache der *sozialen* Vermittlung der Symbole, über die wir ja schon nachgedacht haben. „*Gott muß den Kindern angeboten werden.*“ Nur wenn sie diese Möglichkeit

¹³ A.a.O., 221.

¹⁴ H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München/Zürich 1978, vgl. 490-528.

¹⁵ W. Bartholomäus, Christsein lernen von Anfang an, in: ThQ 158 (1978), 192-207; ders., Mutter und Vater in „Gott“, in: Kt Bl 106 (1981), 456-464; dort zahlreiche Hinweise auf die wichtigste entwicklungspsychologische Grundlagenliteratur.

¹⁶ Bartholomäus, Mutter und Vater in 'Gott', 456.

beheimateter Vertrauens-/Glaubenserfahrung bei ihren Bezugspersonen als lebensrelevant erfahren, kann „das Symbol 'Gott' mit den Elternsymbolen solidarisch“ werden.¹⁷ Und doch kann das psychologische Deutungsmodell letztlich die personale Sinndeutung des Glaubens nicht rational auflösen. Es gibt uns zwar wertvolle religionspädagogische Hinweise, doch die Entscheidung zu eigenem Glauben bleibt ein Geheimnis menschlicher Freiheit und der selbst-begegnenden transzendentalen Wirklichkeit, die in den Symbolen des Transzendenten stets nur aufscheint, aber in ihnen nie aufgeht. So bleibt auch das, was im Symbol 'Gott' aufscheint, immer jenseitig: Gott geht im menschlichen Wort 'Gott' nie auf. Und so geht auch die eigene religiöse Erfahrung in den Symbolen und Metaphern der institutionalisierten Religion nie ganz auf. Sondern: Jenseits aller angebotenen und sozialisierten Religion gibt es – wie sich der amerikanische Psychotherapeut Edgar Draper ausdrückt – Hinweise auf eine ganz persönliche „Religion des Herzens“ („Heart Religion“), ohne die auch die Psychotherapie die Persönlichkeit eines Menschen nie wirklich verstehen kann.¹⁸

Nun verweist die Vorstrukturierung der religiösen Symbolik in der frühen Beziehungserfahrung aber auch auf eine gewisse *Ambivalenz*, die mit der Entstehung der Symbole selbst zusammenhängt. Religiöse Symbole haben einerseits *re-gressiven Charakter*: Das heißt, sie vergegenwärtigen eine Wiederkehr verdrängter Wünsche, Erwartungen, Ängste, die in die Symbole projiziert, aufgehoben und mit ihrer Hilfe verarbeitet werden. Andererseits haben Symbole einen *'pro-gressiven'* Projektionsanteil, insofern sie einen zukunftsgerichteten *Lebensentwurf* repräsentieren, der im Sonderfall des religiösen Symbols als realisierbare Form künftigen „wahren, heilen Lebens“ (Franz Schupp) vorweggenommen wird und eschatologischen Verheißungscharakter hat.

So gesehen ist Sigmund Freuds These, die er in „Die Zukunft einer Illusion“ vorträgt, daß nämlich die Entscheidung für den Glauben zu tun habe mit der Erfüllung „der ältesten, stärksten und dringendsten Wünsche der Menschheit“¹⁹, durchaus richtig. Aber die Religion antwortet nicht nur auf die nostalgische Sehnsucht des Menschen nach der ursprünglichen „ozeanischen“ Harmonie, sondern sie ermöglicht und verlangt eine existentielle Entscheidung. Glaube hat ebenso mit der definitiven Wahl zu tun, die jeder Mensch unter den unverwirklichten Möglichkeiten seines Lebens zu treffen hat, um personale und soziale Identität zu gewinnen. Religion hat also auch damit zu tun, daß wir mit unserem Leben vor unabwendbare, nicht rückholbare Entscheidungen gestellt sind, deren letzte Konsequenzen nicht absehbar sind und die deshalb nur in einem *transzendentalen Vorgriff des Vertrauens* gefällt werden können. Religiöse Symbolisierung ist mit anderen Worten eine Mög-

¹⁷ Ebd.

¹⁸ E. Draper, *Psychiatry and Pastoral Care*, Philadelphia 1970, vgl. 373.

¹⁹ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Studienausgabe 9, Frankfurt/M 1974, 164.

lichkeit, die hinter dem Erwarteten zurückbleibende Realität menschlichen Daseins kreativ (nicht resignativ) zu verarbeiten. Paul Ricoeur stellt in kritischer Auseinandersetzung mit Sigmund Freud diese Doppelfunktion als *Grundkonstante* aller Symbole heraus:

„Diese enge Verbindung von Archaismus und Prophetie macht den Reichtum der religiösen Symbolik aus; aber auch ihre Zweideutigkeit. Das 'Symbol gibt zu denken', aber es ist auch die Geburt des Idols; aus diesem Grunde bleibt die Kritik des Idols die Bedingung für die Eroberung des Symbols.“²⁰

Der Zürcher Psychoanalytiker *Heinz Müller-Pozzi* faßt die wichtigsten Erkenntnisse in seinem Buch „Psychologie des Glaubens“ zusammen. Die Entstehung religiösen Glaubens zeigt sich dann als ein durchaus dialektisches Phänomen. Einerseits: *Religiöse Symbole* sind psychische Strukturbildungen, Schöpfungen des Menschen. Andererseits: So psychologisierend dies klingen mag, es geht hier nicht um eine psychologische Wegerklärung der Religion, sondern um eine entscheidende affirmative Aussage: „*Der Mensch vermag zu glauben aufgrund seiner Symbolisierungsfähigkeit.*“²¹

Glaube entsteht – wenn wir dieser These folgen – also im Kontext der von Ricoeur beschriebenen Spannung des Symbols als schöpferisches *Produkt der psychischen Wechselwirkungen und Konflikte* zwischen Trieb (Es), Ich und Überich. „Religion steht ...“ – so folgert Müller-Pozzi weiter – „im Dienste der *Problemlösung*“, der Konfliktbewältigung.²² Religiöse Symbole haben aus diesem Grund immer einen psychischen Gehalt – eben jene archaischen Ängste und (verdrängten) Konflikte, die jetzt im religiösen Symbol neu zur Sprache gebracht, bearbeitet und bewältigt werden sollen. Allerdings muß eine bestimmte „*Bedeutungsäquivalenz* zwischen dem verdrängten Konflikt und dem psychologischen Gehalt des religiösen Symbols“ bestehen,²³ sonst läuft es Gefahr, zur bloßen Projektion zu verkommen, die sich in der Realitätsprüfung schließlich tatsächlich als Illusion entpuppt. Hört nämlich ein Symbol auf, der (echten) Konfliktbewältigung zu dienen oder schafft es gar neue Konflikte, indem es zum Beispiel destruktive Mutter-Vater-Erfahrungen im Gottessymbol verewigt, können sich Menschen nicht mehr oder erst nach großer, dann nicht selten neurotisierender projektiver Anstrengung mit ihm identifizieren. Je geringer die Übereinstimmung, desto größer der psychische Aufwand, sich dennoch im Symbol wiederzufinden. Glaube, der zu große projektive Anstrengung erfordert, bindet Energien des Ich, statt Freiheit zu ermöglichen und wird, wenn dies bewußt wird, enttäuscht abgelegt. Es kommt hinzu: Die *Bildung einer personalen religiösen Identität* ist – nicht anders als die Persönlichkeitsentwicklung überhaupt – ein *dynamischer, lebensgeschichtlicher Prozeß*, der in der Auseinandersetzung mit den Realitäten des Lebens

²⁰ P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/M 1974, 555ff.

²¹ Vgl. H. Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, München 1975, 152.

²² A.a.O., 155.

²³ A.a.O., 163.

stets neu aufgebrochen wird. Den Begriff der „Identität“ hat Erik H. Erikson, dessen Arbeiten bahnbrechend für die gesamte Entwicklungspsychologie waren, in die Debatte eingeführt.²⁴ Eine klare Definition des Begriffs bereitete allerdings schon Erikson etliche Schwierigkeiten. Soviel ist klar: Identität entwickelt sich immer in einem Wechselspiel zwischen innen und außen, psychischem und sozialem Aspekt, Reifungs- und Wachstumsprozessen und zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen. Wie ein Individuum sich selbst definiert, hängt auch davon ab, wie die anderen es definieren, welche Identifikationsmöglichkeiten und Rollenbilder ihm angeboten werden, welche Stellung in der Gemeinschaft/Gesellschaft ihm zugestanden wird, welche Modelle, dem eigenen Leben Sinn zu verleihen, ihm zur Verfügung stehen.

Schon Erikson selbst fiel die Bedeutung seiner Erkenntnisse für die Aneignung religiöser Einstellungen auf: Die Alternativen, zwischen denen sich der Mensch in seinen Entwicklungskrisen entscheiden muß, haben alle auch einen tieferen religiösen Aspekt. Jean Piaget²⁵ und Lawrence Kohlberg²⁶ bestätigten den Zusammenhang durch ihre Untersuchungen zur kognitiven beziehungsweise moralischen Entwicklung im Kindes- und Jugendalter. James W. Fowler²⁷ und Fritz Oser²⁸ haben diese kognitionspsychologischen Ansätze schließlich auf der Grundlage eigener empirischer Studien zu spezifischen *Stufenmodellen der religiösen Entwicklung* weitergeführt, die – nach Eriksons Vorbild – den ganzen Lebenslauf entwicklungs- und lernpsychologisch zu verstehen suchen.

So unterschiedlich diese Stufenmodelle im einzelnen ausfallen, so zeigen sie in der Sache doch einen entscheidenden Grundkonsens: *Die Struktur der Religiosität ist etwas, das sich im Laufe des Lebens ändert und weiterentwickelt.* Man erwirbt auch christliche Identität nicht ein für allemal und behält sie dann für den Rest des Lebens in der übernommenen Form. Vielmehr hat jeder Mensch – um eine Signatur Karl Ernst Nipkows zu verwenden – seine ganz persönliche „religiöse Lebenslinie“, die oft Brüche gegenüber der sonstigen Entwicklung der Persönlichkeit aufweist. In der Religionspädagogik

²⁴ Vgl. vor allem E.H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/M 1974.

²⁵ Vgl. N.G. Holm, Einführung in die Religionspsychologie, München/Basel 1990 (UTB 1592), 83-87 passim, bei H.-J. Fraas, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1990 (UTB 1578), 61-65; zu Piaget selbst vgl. M.A.S. Poulaski, Piaget. Eine Einführung in seine Theorien und sein Werk, Frankfurt/M 1978.

²⁶ Vgl. Holm, 87f.; vgl. L. Kohlberg, Essays in Moral Development, 2 Bde., San Francisco 1981/1984.

²⁷ Vgl. J.W. Fowler, Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, San Francisco 1981; deutsch: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991; vgl. zusammenfassend Fraas, 68-70; Holm, 89f.

²⁸ F. Oser/P. Gmünder, Der Mensch Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein struktural-genetischer Ansatz, Gütersloh 1988.

wird deshalb heute zunehmend von einem notwendigen „pädagogischen Perspektivenwechsel“ gesprochen, der sich löst aus dem bisher dominierenden „Alterszentrismus“ auf Kinder, Jugendliche, Erwachsene und stattdessen ganzheitlich vom „Leitbild einer gesellschaftlichen *Lerngemeinschaft*“ ausgeht, welche die Generationen durch die Vorstellung gemeinsamen „lebenslangen Lernens“ miteinander verbindet. Die Aufgabe religionspädagogischer Wegbegleitung besteht dann darin, Menschen, Christen zu helfen, in ihrer religiösen Entwicklung mit dem Zuwachs an Wissen und Bewußtsein in anderen Erfahrungsfeldern „stufengemäß“ Schritt zu halten.²⁹

So sehr wir uns Mühe gemacht haben, die religiöse Projektions- und Symbolisierungsfähigkeit zuletzt im individualpsychologischen Zusammenhang als Konstitutionsbedingung religiösen Glaubens positiv verständlich zu machen, so ließ sich vielleicht doch der Eindruck nicht völlig ausräumen, Religion bleibe letztlich mit dem Makel des Subjektivistischen und Illusionären behaftet, und religiöse Offenbarungswahrheit habe – im Unterschied zu anderen, empirischen Formen der Erkenntnis – eben doch den Geruch interesselanter menschlicher 'Erfindung' an sich. Und die Beschäftigung mit den religions- und wissenssoziologischen Voraussetzungen könnte den Verdacht sogar verstärkt haben, daß die *Projektionstheorien* eines Feuerbach, Marx oder Freud hier nur gewissermaßen ins Soziologische gewendet – und bestätigt werden: Religion jetzt einfach verzweckt als Konstruktionshilfe für gesellschaftsstabilisierende Sinnstrukturen, deren *Brauchbarkeit* letztlich über die Legitimität und den Wahrheitsgehalt konkreter Religion entschiede.

Um es nicht bei diesem Eindruck zu lassen, möchte ich einen vierten analytischen Schritt vorschlagen, der auf gut dialektische Weise versucht, die bisher erreichten Ergebnisse auf eine neue Verständnisebene zu heben. Ich gehe in diesem vierten (experimentellen) Schritt von einem evolutiven Verstehensmodell des Erkenntnisvorgangs aus.

IV. Religiöse Erkenntnis als qualifizierte Auslegung von Wirklichkeit

Hoimar von Ditfurth hat sich die Mühe gemacht, die Konsequenzen einer evolutionistischen Theorie des Erkenntnisvorgangs – sie verdankt ihre systematische Ausarbeitung wesentlich Konrad Lorenz und Karl Popper – für die Theologie zu erläutern: Unsere Sinnesorgane – schreibt Ditfurth – seien gar nicht dazu geschaffen, die Wirklichkeit objektiv, das heißt so wie sie sich unabhängig von unserer Erkenntnis darstellen würde, wahrzunehmen. Sie gäben uns auch *kein getreues Abbild von der Außenwelt*, sondern seien nur Sensoren oder Rezeptoren, die uns allerdings erlauben, uns in unserer 'Umwelt' zurechtzufinden und uns so zu verhalten, daß wir unseren artspezifischen Lebenszweck erreichen können. Aber das, was wir für die uns umgebende

²⁹ K.E. Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987, 93-98 u.ö.

Wirklichkeit hielten, sei tatsächlich nur unser genetisch realisiertes 'Weltbild' beziehungsweise *Interpretationsmodell von Außenwelt*.³⁰

Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela interpretieren diese „biologischen Wurzeln des Verstehens“ folgendermaßen: Es handelt sich um eine Sicht der Dinge, „die das Erkennen nicht als eine Repräsentation der 'Welt da draußen' versteht, sondern als ein andauerndes Hervorbringen einer Welt durch den Prozeß des Lebens selbst“.³¹ Die Behauptung wirkt nun freilich völlig mißverständlich, wenn man nicht sofort hinzufügt, daß dieser „Prozeß des Lebens“ tatsächlich andauernde Auseinandersetzung mit der wiederfahrenden Wirklichkeit selbst bedeutet und unser Erkennen infolgedessen der Erhellung und Bewältigung unserer Befindlichkeit und unserem Überleben eben in dieser „Welt da draußen“ dient. Es trifft dann allerdings zu: Sowohl die sinnliche als auch die instrumental-wissenschaftliche Wahrnehmung der realen Welt bleibt – was schon die Alten wußten – *immer selektiv und perspektivisch* – und dies gilt zweifellos nicht anders von den Voraussetzungen religiösen und theologischen Denkens. Der Denkvorgang kann nicht von den im menschlichen Hirn selbst ablaufenden, letztlich nicht mehr völlig aufklärbaren Verarbeitungs- und Interpretationsprozessen abgekoppelt werden, die wiederum unsere Möglichkeiten, die Außenwelt real zu erkennen, mitbedingen und begrenzen. Auch religiöse Wahrnehmung und theologische Erkenntnis stehen nicht außerhalb dieser Möglichkeitsbedingungen.

Haben wir uns also einmal mehr im Dilemma der Kantschen Vernunftkritik verfangen, haben wir nur eine neue Variante eines subjektivistischen (Fichte) oder objektivistischen (Schelling) Idealismus vor uns, aus dem bekanntlich auch der große Hegel keinen Ausweg wußte?³² Nein, meint Hoimar von Ditfurth, denn es sei eine von den Verhaltensforschern weithin belegte Tatsache, „daß jede Anpassung [an die Umwelt] identisch [ist] mit dem Gewinn von Erkenntnis über die Umwelt. 'Das Leben selbst', so Konrad Lorenz, 'ist ein erkenntnisgewinnender Prozeß.'“³³ Es handelt sich also bei den Grundkonstanten unserer Wahrnehmung tatsächlich um echte „*Erfahrungen über die Welt*“. Diese sind aber nicht individuelle Leistung, sondern das

³⁰ H. v. Ditfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt, Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*, München 1984 (dtv-Sachbuch 10290), 155; vgl. M. Delbrück, *Wahrheit und Wirklichkeit. Über die Evolution des Erkennens*, Hamburg 1986, bes. 334-350.

³¹ H. Maturana/F. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Bern/Zürich 1987 (Goldmann TB 11460), 7.

³² Ditfurth (vgl. a.a.O., 153-205) entwickelt seine im folgenden nur kurz skizzierte Theorie einer biologischen bzw. evolutionären Erkenntnislehre in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant. Philosophisch Versierte dürften ihre Mühe mit dieser Kant-Rezeption haben. Dies berührt aber nicht die Tatsache, daß die naturwissenschaftliche Erhellung des Verhältnisses von (artspezifischer) Wirklichkeitserfahrung und Erkenntnisgewinn über „die Welt da draußen“ für die Theologie eine anregende Vorstellung ist. Ob das Idealismusproblem auf diese Weise gelöst werden kann, ist eine andere Frage, die uns hier nicht beschäftigt.

³³ Ditfurth, a.a.O., 178.

Ergebnis evolutionärer Anpassung an die Umwelt. Mit anderen Worten: *Die Art und Weise, wie wir die uns umgebende Wirklichkeit wahrnehmen und Erkenntnisse über sie gewinnen, ist das Ergebnis eines evolutiven, das heißt biologischen Lernprozesses*, der „nicht vom einzelnen..., sondern von seiner Art im Ablauf ihrer Evolution in der Gestalt einer genetischen Anpassung“ an die Existenz arttypischer Bedrohungen und Herausforderungen geleistet wurde.³⁴ Alle unsere erkenntnisermöglichenden Fähigkeiten sind sozusagen „Haushaltserfindungen“ (Geoffrey Wilkinson)³⁵. So kommt es, daß unser arttypisches 'Skript' oder „Abbild der Welt“ sich im Leben als „zuverlässig“ erweist und auch mit fortschreitender Horizonsweiterung des geschichtlich und kulturell erweiterten Bewußtseins nicht mit der Wirklichkeit im Jenseits unseres menschlichen Kosmos in Widerspruch gerät.³⁶ Damit wird zugleich deutlich: Es bleibt immer *ein Jenseits unserer Erkenntnis*.

Hier bestätigt sich die bereits im zweiten und dritten Schritt unserer Analyse gefundene *Dialektik aller Wirklichkeit*, die uns in allen Dimensionen immer in der Spannung hält, von Innen und Außen, Individuum und Gesellschaft, biologischer Konditionierung und personaler Freiheit, kosmischer Natur und menschlicher Geschichte. Diese Dialektik zwingt den Menschen, sich mit Hilfe von nach außen projizierten Eigenerfahrungen aus seiner subjektiven Wirklichkeit selbst freizusetzen und ermöglicht ihm umgekehrt Selbstreflexion und Selbsttranszendenz und damit interpersonale Kommunikation. Wir sind also ständig damit beschäftigt, die gegenwärtige Ebene der Erkenntnis zu verlassen und immer komplexere Theorien über die Wirklichkeit aufzustellen, höhere Stufen der Erkenntnis anzustreben, neue 'Welten' zu erschließen, weitere Ebenen intensivierter Kommunikation zu schaffen, um nicht an der Paradoxie der Wirklichkeitserfahrung zu scheitern.³⁷

Aber der Prozeß unserer fortschreitenden Weltaneignung wäre undenkbar ohne *Sprache*. Sie ist im angeborenen *psychischen Instrumentarium* zweifellos die erstaunlichste Erwerbung. Alles menschliche Denken hat sprachlichen Charakter. Erst die Sprache eröffnet jenes *Wort- und Antwortgeschehen*, das uns freisetzt, *interpretierend* über die Welt mit anderen *in Dialog zu treten*, Strukturen eines gemeinsamen Weltbildes, einer übergreifenden sozialen und ethischen Ordnung zu definieren, Gesellschaft, Kultur und Geschichte als *Raum unserer Menschenwelt* gegenüber der Zeitlosigkeit und Grenzenlosigkeit des Alls zu errichten und religiös zu begründen.³⁸

³⁴ A.a.O., 178; vgl. 171.

³⁵ Der Nachweis des Zitats ist unsicher, Ditfurth verweist auf G. Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart 1975, vgl. a.a.O., 138; siehe weitere von Ditfurth kommentierte Literatur a.a.O., 322, Anm. 70.

³⁶ A.a.O., 187.

³⁷ Vgl. die hervorragende Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen Konzeption bei Maturana/Varela, a.a.O., 257-268.

³⁸ Wir beschäftigen uns hier nur mit der evolutionären bzw. biologischen Seite des Sprachphänomens. Die linguistische und sprachphilosophische Ebene würde einen eigenen

Jedoch: auch die Möglichkeiten unseres Sprechens und Denkens sind biologisch *begrenzt* und *konditioniert*. Der Bereich der Wirklichkeit, den uns die *Sprache* unmittelbar erschließt, ist weit geringer als uns normalerweise bewußt ist.³⁹ Wollen wir die Wirklichkeit jenseits des gegenständlich Beschreibbaren erfassen, sind wir auf *Sprachbilder*, *Metaphern*, *Symbole*, abstrakte *Begriffssprachen* angewiesen. Sie bilden eine neue übergeordnete „Brücke des Verstehens“⁴⁰, insofern sie uns ermöglichen, signifikant Gemeinsames subjektiv gemachter Erfahrung auszudrücken und zu verstehen. Anders ausgedrückt: Die psychische Fähigkeit zur Projektion, Externalisierung, Symbolisierung ist nicht nur die Voraussetzung (oder eine Besonderheit) religiösen Glaubens, sondern überhaupt jeder höheren Form abstrakten, technischen oder wissenschaftlichen Denkens. Jede Wissenschaft – nicht nur die Theologie – hat insofern ihre unhinterfragbaren Voraussetzungen, Aprioris, Dogmen, ihre Wissenschaftsideologie, welche auch ihre Adepten weniger in einem Akt des Wissens als des Glaubens übernehmen – nur daß vielleicht die Theologie noch am offensten ihre hermeneutischen Voraussetzungen reflektiert und über sie ihre Auskunft gibt.

Je weiter wir uns überdies von der direkt erschließbaren Realität und der 'angeborenen' archaischen 'Syntax' menschlicher Sprache und Semantik entfernen, um so schwieriger und oszillierender wird die Verständigung, weil der Verstehenshintergrund abstrakter oder metaphorischer Rede sich weiter und weiter vom sinnlich Wahrnehmbaren und den direkt nachvollziehbaren alltäglichen Erfahrungen entfernt und in den Bereich der nur noch indirekt über das Medium metaphorischer oder symbolischer Rede mitteilbaren subjektiven Selbsterfahrung verschiebt. Diese '*Sprachgrenze*' ist das Grundproblem aller menschlichen Kommunikation und um so mehr der theologischen Verständigung. Religiöse Sprache, damit auch die Formeln, Metaphern, Symbole, in denen sie ihre Sache – für uns „die Sache Jesu“ – zum Ausdruck bringt, sind also immer erst *unterwegs* zum Menschen, um ihm zu ermöglichen, in ihnen selber mit zur Sprache zu kommen und *seine* Sprache zu finden. Was ist der Ertrag dieser interdisziplinären Analyse der Grundstrukturen, Entstehungs- und „Konstruktions“bedingungen religiöser Wahrnehmung der Wirklichkeit? Ich möchte abschließend versuchen, in acht Thesen zur systematisch-theologischen und religionspädagogischen Relevanz der hier referierten Außensichten des religiösen Phänomens eine vorläufige Bilanz zu ziehen.

analytischen Schritt erfordern, der aber den Rahmen dieses Essays sprengen würde.

³⁹ Dittfurth, a.a.O., 138.

⁴⁰ So der Titel eines von J. Oelkers/K. Wegenast hg. Tagungsberichts, „Das Symbol – Brücke des Verstehens“, Stuttgart/Berlin/Köln 1991. Das interdisziplinäre Symposium vereinigte Fachleute aus Theologie, Erziehungswissenschaften, Psychoanalyse, Soziologie und Literaturwissenschaft.

V. Systematisch theologische und religionspädagogische Folgerungen

a. Zum Stand der systematisch theologischen Rezeption

1. Gehen wir bei der theologischen Beurteilung der soziologischen und psychologischen Problematik religiöser Projektion und Symbolisierung von einer evolutionären Erkenntnistheorie aus, ist für das Verständnis der Möglichkeitenbedingungen religiöser Erkenntnis Entscheidendes gewonnen: *Alle geistige Erkenntnis, nicht nur die religiöse hat projektiven Charakter*, insofern sie ein vertrauensvolles projektives – nämlich nicht nur regressives, sondern progressives, ja prophetisches – Ausgreifen auf neue Horizonte bedeutet. Die projektive Erkenntnis- und Interpretationsstruktur des menschlichen Denkens enthüllt sich uns also nicht notwendigerweise als problematischer Wirklichkeitsverlust, sondern als „eine großartige Fähigkeit und Leistung des Menschen“ (Josef Brechtken). Das Entscheidende daran ist freilich nicht diese positive Erkenntnis und die darin zum Ausdruck kommende Fähigkeit zur Transzendenz gegenüber der Natur, sondern „die einfache Tatsache, daß auch wir nicht alles erkennen, daß die Welt viel 'größer' sein muß, als wir zu erfassen in der Lage sind, also kurz: daß es Wirklichkeit gibt, die 'jenseits' unseres Erkenntnisvermögens liegt.“⁴¹ Diese sozusagen 'biologische Kontingenzerfahrung' allen menschlichen Sprechens und Erkennens ist ein Gewinn für die theologische Reflexion, auch wenn wir zu bedenken haben, daß die Kontrasterfahrung der Transzendenz, die hier aufscheint, ja keineswegs notwendig religiös interpretiert werden muß.

2. Denn sowohl ein *naiver Rationalismus*, der Gott und jede Transzendenz ablehnt, weil nur das empirisch Wahrnehmbare auch existiere, als auch ein *fundamentalistischer Offenbarungspositivismus*, der nicht akzeptieren kann, daß 'Gottes Wort' auf so vielfältige und undurchschaubare Weise vermittelt sein soll, ist damit auf seinen Platz verwiesen. Gleichzeitig wird das hermeneutische Paradox nicht aufgelöst, daß Religion christlich verstanden einerseits uns vorgegebene und unverfügbare „*Selbsterschließung Gottes*“ (Karl Rahner) ist, aber andererseits nicht außerhalb der dem Menschen vorgegebenen biologischen, psychischen und sozialen *Möglichkeitenbedingungen* geschieht, was ja immer auch die Möglichkeit von Verfälschung und Irrtum einschließt.

3. Religion wird als Experiment sinnvollen Vertrauens erkennbar, als *sinnvolles Projekt* des Menschen, das ihn befähigt zu einem glaubenden Hinhören und Hinsehen auf die jenseits seines Horizontes liegende Wirklichkeit und Wahrheit auch seiner selbst, ohne die letztlich allem Trachten und Erkennen, auch allem wissenschaftlichen Forschen eine Aussage über Sinn und Ziel des ganzen verwehrt ist. Religiosität gibt sich hier zu verstehen als einzigartige

⁴¹ J. Brechtken, Evolution und Transzendenz. Über unser wissenschaftliches Weltbild von heute und die Frage nach Gott unter besonderer Berücksichtigung der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre Teilhard de Chardin und Hoimar von Ditfurth, Frankfurt/M 1983, 97.

projektive Fähigkeit zur Grenzüberschreitung, als Möglichkeit, im Hier und Jetzt sinnstiftende, geistige Vorstellungen zukunftsgerichteten/zukunftsträchtigen Lebens zu gewinnen.

4. Die Wahl dieser Möglichkeit setzt freilich eine *personale Grundentscheidung*, eine bewußte 'Glaubensentscheidung' voraus, in der der Mensch beschließt, über seine alltägliche Erfahrung hinaus in einem projektiv-propheatischen Vorgriff des Vertrauens auf eine definitive, jenseitige Sinngestalt seiner menschlichen Existenz hin zu leben, dadurch jetzt schon – auf Vertrauen hin – sinnvoll zu leben, aus dieser Haltung des Glaubens transzendente Hoffnung zu schöpfen und in diesem biographischen Prozeß seine unverwechselbare Identität zu finden. Diese 'religiöse' Grundentscheidung ist aber – wie wir sehen – auf vielfältige Weise biologisch, tiefenpsychologisch und sozial konditioniert. Sie ist dadurch auch notwendigerweise geschichtlich vermittelt, insofern Religion in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes immer schon in der Gestalt geschichtlicher Überlieferung, im Rahmen einer *religiösen Erfahrungstradition* begegnet, als *Angebot* einer „Heilsbotschaft“ und eines „Heilsweges“. Glaube ist deshalb immer auch Antwort auf und Auseinandersetzung mit konkret vermittelter und sich selbst vermittelnder Religion. Anders gesagt: Gott ist keine private Erfindung des einzelnen, sondern ein Phänomen menschlicher Geschichte und Kultur.

Diese historische Komponente, die für das Verständnis des Menschen überhaupt, aber für das Selbstverständnis des Christentums absolut unverzichtbar ist, kommt zweifellos sowohl bei der soziologischen und psychologischen, vor allem aber bei der evolutionistischen Betrachtung von Religion zu kurz. Alle drei Sichten haben nämlich erhebliche Mühe, das Geschichtsbewußtsein, das In-Geschichte-Sein des Menschen, das ja seinen eigentlichen, ihm eigenen Lebensraum darstellt, in ihren Interpretationsmodellen ausreichend zu würdigen. Hier hat die christliche Theologie mit ihrem am historischen Christus Jesus und an der Schrift geschärften Verstand von Geschichte im Gespräch mit den Sozial- und Humanwissenschaften ihren entscheidenden Beitrag zu leisten.

Was ist nun aber der Ertrag unserer systematischen Grundlagenreflexion über die Konstitutionsbedingungen religiöser Identität und religiöser Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit für die Religionspädagogik?

b. Zur Grundlagenproblematik der Religionspädagogik

5. Die menschliche Situation zeigt – davon gingen wir aus – in unserem Kulturkreis Symptome einer tiefgreifenden Desorientierung aller Ordnungsstrukturen. Damit wird es zu einer erstrangigen Aufgabe: Religionspädagogisches Handeln als *Wegbegleitung der lebens- und glaubensgeschichtlichen Entwicklung* des einzelnen und der Gemeinschaft zu verstehen auf dem Weg zu einem neuen Sich-Verstehen und -Wissen im Gegenüber dieser Welt und dieser Geschichte. Aufgabe solcher Orientierung ist eine neue Praxis christlicher Freiheit. Die Praxis dieser Freiheit intendiert über die bloße Vermittlung

kognitiven Glaubenswissens hinaus die *selbstverantwortete religiöse Identitätsfindung* mit dem Ziel der personalen und erwachsenen Religiosität.

6. Nach der religionskritischen Durchsicht der Möglichkeitsbedingungen religiösen Glaubens stellt sich eine zweite pädagogisch-theologische Aufgabe: neu über *religiöse Weltinterpretation* als ein im Kontext heutiger Erfahrung *sinnvolles 'Lebensprojekt'* theologisch nachzudenken, Religion als sinnvolles 'vernünftiges Projekt' zu vermitteln, das dem lernenden Menschen hilft, auf dem Wege der Symbolbildung und mit Hilfe von Metaphern der Sinnerfahrung einen existentiellen Zugang zum jenseitigen Geheimnis widerfahrender Wirklichkeit offen zu halten. Zu Gesicht kommt auch das schwierige Geschäft einer verantworteten *Symboldidaktik*, die einerseits darum weiß, daß die Symbolisierungsfähigkeit des Menschen psychische Voraussetzung jeden religiösen Glaubens ist, andererseits aber in Rechnung stellen muß, daß manche traditionelle Symbole, welche der christliche Glaube verwendet, im Begriffe sind, ihre innere Relevanz zu verlieren und damit möglicherweise gar nicht mehr vermittlungsfähig sind.

7. Im Kontext der hier angeregten Grundlagenreflexion wird auch die Notwendigkeit und Berechtigung einer konsequenten Korrelationsdidaktik für die religionspädagogische Praxis evident. Es wird nämlich einsichtig, daß eine bloß didaktische 'Anpassung' des religiösen Lehrstoffs an die kognitive Lernfähigkeit nicht genügt, weil sich auf den verschiedenen Entwicklungsstufen der Identität ja auch die „*Struktur der Religiosität*“ verändert. Nimmt die Religionspädagogik aber nicht ausreichend Rücksicht auf die persönlichen „religiösen Lebenslinien“, läuft sie Gefahr, Menschen zu Identifikationsleistungen zu nötigen, die der Stufe ihrer Persönlichkeitsentwicklung nicht gemäß sind. Soll Religion also das Dasein wirklich erhellen und ihm tatsächliche Orientierung vermitteln, muß sie einen plausiblen Realitätsbezug, eine zumindest *existentielle 'Verifizierbarkeit' des Glaubens an der widerfahrenden Wirklichkeit* ermöglichen. Dies setzt freilich neue Erfahrungsräume christlichen Lebens, eine evidente, lebensrelevante Formulierung der Glaubensinhalte voraus, die der ständigen Auseinandersetzung mit der Dialektik der Wirklichkeit und der Pluralität heutiger Lebenswelten standhält und auch gegenüber dem Begründungsbedürfnis der denkenden Vernunft bestehen kann.

8. Soll Religion als ein sinnvolles 'Projekt' aufgehen, muß sie dem Menschen heute mehr denn je auch in ihrer „widerständischen“ Funktion aufgehen, als *prophetisch-befreiende Alternative*, die ihn der Macht des Faktischen und einem letzten Verfügtwerden durch das Vorfindliche, durch andere Menschen, die Gesellschaft, den Staat grundsätzlich entzieht und den Raum seiner *Freiheit* garantiert. Nur so kann er sie als Gabe und Gnade schöpferischer Praxis der Freiheit erfahren. Nur so kann er Jesu Lebensentwurf als Impuls für seinen eigenen Sinn- und Lebensentwurf verstehen, als 'Wort Gottes', das in die Freiheit ruft und zur *Transformation* menschlichen Lebens, zur Veränderung der Welt anstiftet und den möglichen Sinn vergangener, gegenwärtiger,

zukünftiger – sozialer und individueller – Geschichte als *Freiheits- und Heilsgeschichte* erschließt.

Postskriptum

Es versteht sich von selbst, daß die hier versuchte *interdisziplinäre Methode* nur ein erster tastender Schritt auf einem langen Weg sein kann. Weder die herangezogenen wissenschaftlichen Disziplinen noch ihre Darstellung im Kontext unserer Thematik erheben Anspruch auf Vollständigkeit. Die vorgenommenen Analysen verstehen sich vielmehr als experimentelle Vorstöße, die helfen sollen, in der religionspädagogischen Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Tradierungs-, Verkündigungs- und Glaubwürdigkeitskrise über den kirchlich-theologischen Binnenhorizont hinauszudenken. Die religiöse Krise läßt sich so nämlich als Symptom einer allgemeinen Grundlagenkrise menschlicher Wissenschaft und Existenz, besser verstehen. Darum beschäftigte sich der vorliegende Essay auch nicht mit den unmittelbaren Auswirkungen des sozialen und kulturellen Wandels auf das praktische religiöse Verhalten, sondern mit der dahinter liegenden Frage nach den theoretischen *Möglichkeitsbedingungen heutiger Religiosität*.

Wir haben davon auszugehen: Die Grundkoordinaten menschlicher Religiosität und damit auch christlichen Glaubens haben sich tiefgreifend verändert und verschieben sich noch weiter. Dies hat nicht nur *praktische Konsequenzen* für das religiöse Lernen, Verkündigung, Katechese und Religionsunterricht zur Folge, sondern auch *theologische Konsequenzen*, was die Formulierung der Inhalte, die Sprache und den Umgang mit den Symbolen christlichen Glaubens anbetrifft. Religionspädagogik – zumal die Methodik und Didaktik der Unterweisung – würde deshalb unausweichlich ins Leere stoßen, wenn sie sich anpasserisch als bloße „Verkaufswissenschaft“ oder „Anwendungspädagogik“ einem einseitig dogmatischen Lehrinteresse unterordnete. Ohne korrekte Wahrnehmung der religiösen 'conditio humana' in den 'postmodernen' „Lebenswelten“ kann nämlich auch der schulische Religionsunterricht – um exemplarisch nur ihn zu nennen – nicht über sein gegenwärtiges Problem hinauskommen, daß er, trotz aller noch so raffinierter Didaktik, in bedrückendem Ausmaß ungefragtes und nicht-lebensrelevantes Wissen produziert, das die Adressaten religiös oft mehr immunisiert als bildet.

Die *Religionspädagogik*, aber auch die Ausbildung von Religionspädagoginnen und Religionspädagogen sollte sich deshalb bestimmter als bisher auch als *theologisch selbständig arbeitende 'Theologische-Pädagogik'*, als theologische Disziplin also verstehen – bis in die korrelationsdidaktischen Überlegungen hinein. Die Frage nach den Entstehungs- beziehungsweise „Konstruktions“-Bedingungen religiöser Wirklichkeit versteht sich vor diesem Hintergrund als Beitrag zu einem besseren Verständnis der Horizonte und Dimensionen, unter deren Vorgabe heute nicht nur eine methodisch-didaktische, sondern eine *eigenständige theologische Grundlagendebatte innerhalb der Religionspädagogik* zu führen ist.