

Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?

Die Frage, ob der Abgesang auf die Korrelationsdidaktik zu Recht oder zu Unrecht angestimmt wurde, hat in den vergangenen Jahren zu allerlei Kontroversen geführt. Gute und weniger gute Gründe wurden ausgetauscht, aber eine befriedigende Lösung ist nicht in Sicht. Wie auch immer einzelne Argumentationen beschaffen waren, uns scheint, daß auf „Korrelation“ kaum verzichtet werden kann, wenn wir nach 2000 Jahren Christentumsgeschichte christlich-religiöse Kommunikation stiften, erhalten und vertiefen wollen. Wir pflichten aber uneingeschränkt all jenen bei, die das Ende der Topf-Deckel Korrelationsdidaktik angebrochen sehen. Unser Befund lautet, daß die religionsdidaktischen Korrelationskonzeptionen bis heute von Einseitigkeit gekennzeichnet sind und Korrelation als „Wechselbeziehung“ kaum ernsthaft realisiert haben. In der Regel hat man anthropologische Aspekte den theologischen „hinzugedichtet“, man hat sie jedenfalls kaum in ebenbürtiger systematischer Sorgfalt untersucht und von dort aus Fragen an die Tradition gestellt. Das Unternehmen mußte scheitern, weil man, ausgehend von der Traditionsentfaltung, immer seltener bei den Erfahrungen ankam. Versuche der Erfahrungskatechese haben umgekehrt gezeigt, daß man von den Erfahrungen nicht selbstverständlich zur christlichen Tradition gelangt. What to do?

Unser Vorschlag – zugegebenermaßen ein Versuch – zielt auf eine abduktive Weiterführung des Korrelationsgedankens, dessen didaktische Entfaltung angedeutet wird, die aber noch erheblich weiter zu treiben ist. Wir gehen am Beginn unseres Beitrags auf die Diskussion um Tradition und Erfahrung ein, zunächst im Sinne einer Problementfaltung (1) und anschließend im Rückgriff auf den Korrelationsbegriff in der systematischen Theologie und der Religionsdidaktik (2). Nicht-theologische Konzeptualisierungen von Religion fragen die Notwendigkeit der Trennung von Tradition und Erfahrung an und stellen dem eine wesentlich organischere Perspektive gegenüber, die auf eine Fruchtbarmachung für die Religionsdidaktik zu überprüfen ist (3). Diese Perspektive sprengt den Korrelationsbegriff im herkömmlichen Verständnis und wir wollen ihn um den Zusatz ‚abduktiv‘ ergänzen. Wir erläutern anschließend das Abduktionskonzept (4) und zeigen an einem Beispiel, worauf eine „abduktive Korrelation“ zielt (5). Einige Schlußüberlegungen beenden den Beitrag (6).

1. Der alte Konflikt und Varianten seiner Behandlung

1.1 *Wie stehen die Quellen des Glaubens zueinander?*

Die Weitergabe des christlichen Glaubens vollzieht sich im Spannungsfeld von Tradition und gegenwärtiger Situation. In der christlichen Theologie ist der Gedanke nicht neu, daß Überliefertes nur durch den jeweiligen kulturellen Kontext gefiltert zur Sprache gebracht werden kann. Gleichzeitig ist in der Theologie die Warnung wach, die Authentizität des Überlieferten nicht dem herrschenden Zeitgeist auszuliefern. Unsere eigene Wahrnehmung ist wohl nicht allzu sehr getrübt, wenn wir konstatieren, daß bis

heute diejenigen Stimmen in der Theologie besonders profiliert sind, die der Kenntnisnahme gegenwärtiger Erfahrungen eine mindere Bedeutung beimessen. Diese Gewichtung ist theologiegeschichtlich nicht zwingend, hatte doch schon Thomas von Aquin dem Situationspol in der Theologie konstitutiven Wert beigemessen. Melchior Cani nimmt eine andere Gewichtung vor.

- *Thomas* spricht von drei primären „loci theologici“, die für die Weitergabe des Glaubens konstitutiv sind: Bibel, apostolische Überlieferung und Kirche. In Referenz zu Schillebeeckx meint van der Ven, daß der letztgenannte „locus“ bei Thomas nicht nur die Lehraussagen der Kirche und die Konzilien umfaßt, „sondern auch und vor allem die faktische, lebendige kirchliche Praxis. Thomas spricht dieser lebendigen kirchlichen Praxis den höchsten Wert zu, weil sie durch den Geist Gottes geführt wird (II-II, q. 10, a. 12; III, q. 66, a. 10)“ (van der Ven 1990, 124).
- *Melchior Cani*, der großen Einfluß auf die Geschichte der katholischen Theologie ausgeübt hat, bestimmt anders als Thomas den locus theologicus „Kirche“ weniger von der jeweiligen Gegenwart der Gläubigen, sondern mehr von den Lehraussagen, Kirchenvätern und Theologen her. Cani wäre also ein Repräsentant für eine Dominanz der Tradition. Die Reflexion des „Gegenwartspols“ in der Theologie blieb unterentwickelt. Dies ist der entscheidende Punkt: Ein Ausgehen von aktuellen, individuell-subjektiven Erfahrungen in Glaubensangelegenheiten wird, wenn es um die Konzeption von Methoden der Glaubensunterweisung geht, theologischerseits oftmals mit einer Preisgabe der Tradition gleichgesetzt. Daß Thomas beides, Erfahrung und Tradition, als unbedingt zueinander gehörig eingestuft hatte, gerät dabei leicht unter die Räder (vgl. van der Ven 1990, 124ff.).

Das aufgezeigte Dilemma ist kein römisch-katholisches. Auch in der protestantischen Theologie wird am Beginn des 20. Jahrhunderts die Frage diskutiert, inwieweit konkrete, menschliche Erfahrungen religiös relevant sind.

- Einer der Hauptakteure, *Paul Tillich*, billigt der Gegenwartskultur neben Bibel, Kirchengeschichte und Religionsgeschichte den Status einer „Quelle der Theologie“ zu. In der Gegenwartskultur können Theologen „nachlesen“, was den Menschen „unbedingt“ angeht (ultimate concerns). Für Tillich ist die Kultur die Form der Religion und Religion ist die Substanz der Kultur – und die Theologie? – Sie deckt die Korrelation zwischen der Tradition der christlichen Offenbarung und den menschlich-gegenwärtigen Erfahrungen auf (Tillich 1966, 38 ff.).
- Tillichs Zeitgenosse *Karl Barth* bestand hingegen auf einer scharfen Grenze zwischen menschlicher Erfahrung und dem Reich Gottes, die nicht „korrelativ“ überbrückt werden soll (vgl. Beuscher/Zilleßen 1998, 24). Er hält Tillich entgegen, daß die Menschen in der Welt „stets nur aus sich selbst und für sich selbst leben“ und in ihrem Eigensinn die Grenze zu Gott weder beseitigen wollen noch können. Für Barth sind „menschliche Vermittlungsversuche“ obsolet, denn Gott, der Schöpfer, kann ausschließlich und allein durch die Offenbarung des Gottessohnes erkannt werden (vgl. Barth 1989, 489).

1.2. Korrelation: Nicht gewollt oder unmöglich?

Es muß nicht verwundern, daß wir in der gegenwärtigen religionspädagogischen Debatte um die Möglichkeit religiöser Bildung zwei konkurrierende Denkmodelle antreffen:

- Auf der einen Seite Vertreter einer Religionsdidaktik, die Glaubensunterweisung vom subjektiven Empfinden der SchülerInnen aus konzipieren. So unterstreicht beispielsweise Martin Rothgangel die Wichtigkeit der Wahrnehmung individueller Religionsstile von SchülerInnen. Er spricht ihnen eine authentische und für den christlichen Glauben produktive Rolle zu. Eine einseitige Betonung der Tradition im RU nennt er „geschichtslos“. Ausgangspunkt eines zukünftigen Religionsunterrichtes sollen die bei Kindern und Jugendlichen wahrnehmbaren religiösen Suchbewegungen sein (vgl. Rothgangel 1998, 395).
- Auf der anderen Seite argumentiert Rudolf Englert gegen einen derartigen Lebensweltansatz und führt an, daß „Religion“ überhaupt erst wieder „gelernt“ werden müsse. Unterricht in Traditionswissen sei ein Mittel gegen die „Geschichtslosigkeit“ subjektiver Religion, und Konfessionalität sei ein Mittel gegen deren „Gedankenlosigkeit“ (vgl. Englert 1998, 10f).

Wenn man beide Positionen auf die Spitze treibt (unabhängig von den zitierten Autoren), erübrigt sich in der Tat jede Korrelation. Korrelation, so könnte man folgern, ist in diesem Fall nicht gewollt. Nun ist das Dilemma der Korrelation aber nicht nur eine Willenssache, sondern wir treffen auf ein gewichtiges Argument, das die Unmöglichkeit der Korrelation plausibel machen will. Das Argument lautet, daß sich christliche Tradition und Lebenswelt heute gar nicht mehr wechselseitig aufeinander beziehen lassen, weil (post-) moderne und zweitausend Jahre alte Erfahrungen nicht mehr zusammen zu bringen sind. Träfe das zu, sollten wir an dieser Stelle zum Schlußwort übergehen. Aber wir haben Zweifel. Wir möchten zumindest fragen, ob beide Erfahrungsstränge didaktisch vielleicht deswegen nicht zusammenkommen, weil die Dimensionen (Tradition *und* Erfahrung heute) kaum je eigenständig erhoben und zueinander in Beziehung gesetzt wurden, sondern weil man sich auf die Auslotung der Tradition konzentrierte und die Lebensweltaspekte hinzu konstruieren zu können meinte und gerade auf diese Weise jene Fremdheit ausgelöst hat, die heute als Grund für das Ende der Korrelationsdidaktik angeführt wird. Diese Fremdheit wurde und wird meist entweder deduktiv (von der Tradition ausgehend) oder induktiv (von der konkreten Lebenswelt ausgehend) zu überwinden versucht. In deduktiver Betrachtungsweise wird das Besondere vom Allgemeinen, bei induktiver Sichtweise ist das Allgemeine vom Besonderen her bestimmt, es hat aber nur statistischen Wert und kann von anderen einzelnen Einheiten widerlegt werden. Keine von beiden Sichtweisen räumt den Einzelnen und ihrer Subjektivität einen Vorrang gegenüber dem Ganzen ein (vgl. Klinger 1999, 147).

1.3. Unsere Frage

Unsere grundsätzliche Frage lautet: Ist eine Reform der Korrelationsdidaktik möglich, wenn religiöse Lernprozesse vom Lebensweltpol aus konzipiert werden, wenn sie sich also auf die Erfahrungsäußerungen von Jugendlichen einlassen, nicht aber im Sinne ei-

nes induktiven Zugangs (auch nicht im Sinne der traditionellen Deduktion), sondern als eine abduktiv konzipierte Korrelation, in der das „Allgemeine“ (christlich-religiöse Traditionselemente) in der „Allgemeinheit des Besonderen“ (Aussagen Jugendlicher zu existentiellen Themen mittels religiöser Semantik) aufgespürt und thematisiert wird? Dahinter steht die Vermutung, daß es gelingen könnte, mit Hilfe des abduktiven Verfahrens die krisenhafte Subjekt/Objekt - Spannung durch die Einführung und Analyse einer dritten Kategorie, nämlich der des Zeichens (hier: der religiösen Semantik) zu überwinden. Es wird davon ausgegangen, daß überall dort, wo religiöse (spezielle) Semantiken vorgefunden werden, strukturell Verbindungen zum allgemeinen Traditionsschatz der überlieferten, substantiell-christlichen Religion vorliegen. Karl Fritz Daiber hat letzteres plausibel gemacht: Vom Luckmann'schen Transzendenzgedanken ausgehend legt er dar, daß auch in scheinbar säkularisierten Gesellschaftsformen letzte Sinnhorizonte kollektiv in einer Sprache formuliert werden, die kulturell von der Tradition des Christentums überformt ist: „Religiöse Semantiken können nicht frei gewählt werden, sondern sind kulturspezifisch und damit überindividuell (...). Religion ist unlösbarer Bestandteil der Kultur als eines umfassenden historischen Musters der Wirklichkeitskonstitution. Religion und Kultur dürfen daher nicht gegeneinander ausgespielt werden“ (Daiber 1996, 89). Diese abduktive Denkweise hat Oevermann, von Peirce herkommend, methodisch entfaltet. Er geht davon aus, daß in jeder besonderen Situation (menschliche Erfahrung) jeweils das Allgemeine in diesem Besonderen (z.B. in Form bestimmter Traditionen) vorgefunden werden kann. Jede Form der Kommunikation, auch die religiöse, wird sowohl von der Reproduktion traditioneller Inhalte als auch von deren Transformation aufgrund aktueller Erfahrungen geprägt (vgl. Oevermann 1991, 272ff.).

2. Rückblick: Systematische und religionsdidaktische Konzepte von Korrelation

Zunächst ein Rückblick, der exemplarisch nachzeichnet, wie die aufgezeigte Spannung sowohl in der systematischen Theologie (2.1) als auch in der Religionspädagogik angetroffen wird (2.2).

2.1 Tendenzen in der systematisch-theologischen Konzeptbildung zur Korrelation

Paul Tillich auf protestantischer und Edward Schillebeeckx auf katholischer Seite können als Exponenten einer Korrelationstheologie gelten, die Tradition und Erfahrung gleichrangig verbinden möchten. Bei Franz-Josef Nocke und Arno Schilson erkennen wir die Tendenz, Tradition als primären und die aktuelle Erfahrung als relativen Brückenkopf anzusehen. Es ist evident, daß es für die Korrelationsdidaktik von zentraler Bedeutung ist, welchem der beiden systematischen Korrelationskonzepte sie folgt.

Wechselseitigkeit zwischen Tradition und Erfahrung bei Tillich und Schillebeeckx

Tillich und Schillebeeckx haben darauf hingewiesen, daß die Glaubensrede nicht in einem gesellschaftlich-historischen Vakuum stattfindet. Christliche Gottesrede ist stets erfahrungs- und interpretationsbedürftig. Der Ort der Korrelation ist bei Tillich die Kultur. Auch Theologie ist somit eine Dimension von Kultur, genauso aber der Lebensstil jedes einzelnen Menschen, der sich in seiner ganz konkreten Lebens- und Er-

fahrungswelt mit Religion auseinandersetzt; Jeder (er)-lebende Mensch wird als Träger des Korrelationsgeschehens angesehen. Die Ausprägung dieser Korrelation wird von Tillich als streng wechselseitig eingeschätzt (vgl. Tillich 1984, 18). Korrelation als wechselseitige Durchdringung von Kultur und Offenbarung denkt sich Tillich wie folgt: „Religion als das, was uns unbedingt angeht, ist die sinngebende Substanz der Kultur, und Kultur ist die Gesamtheit der Formen, in denen das Grundanliegen der Religion seinen Ausdruck findet. Kurz gefaßt: Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion“ (Tillich 1961, 29). Tillich will mit Hilfe der „Methode der Korrelation“ christliche Botschaft und menschliche Situation verbinden. Er setzt Frage und Antwort, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Beziehung und geht davon aus, daß die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit erklärt werden können (vgl. Tillich 1984, 15; 74).

Edward Schillebeeckx verortet Korrelation ähnlich wie Tillich: Kognition, sozio-ökonomische Verhältnisse, historische und psychische Gegebenheiten bilden seiner Meinung nach den ‚locus theologicus‘ der Korrelation, der Mensch mit seinen fundamentalen Erfahrungen ist ihr Träger. Eine wechselseitig-kritische Interrelation wird in der pluralen modernen Lebenssituation als die einzige Möglichkeit angesehen, das Christentum zu tradieren (vgl. Schillebeeckx 1971). Schillebeeckx macht auf das Problem aufmerksam, daß die Glaubensüberlieferung keine unmittelbaren Antworten auf die Fragen heutiger Menschen geben kann. Der Mensch muß nach Schillebeeckx vielmehr in einem persönlichen Frage/Antwort – Geschehen seinen religiösen Weg finden, wobei die Tradition diese Antwort-Suche inspirieren und ordnen kann (vgl. Schillebeeckx 1971). Für Schillebeeckx steht fest, daß Korrelation wechselseitig-kritisch sein muß. Das schließt für ihn ein, daß „Kritik aus neuen Erfahrungen am Evangelium sinnvoll möglich ist“ (Schillebeeckx 1980, 90). Dabei schränkt Schillebeeckx ein, daß „nicht das ‚Wort Gottes‘, sondern unser Sprechen über das Wort Gottes ständiger Kritik und Prüfung“ bedarf, da es nie rein, sondern ständig geschichtlich vermittelt vorkommt. Nach Schillebeeckx ereignen sich Glaubenserfahrungen in einem dialektischen Prozeß: Einerseits ist der Glaubensinhalt als reflexiver Prozeß bestimmend für den Inhalt moderner Erfahrungen, andererseits werden in menschlichen Erfahrungen christliche Erfahrungen gemacht (vgl. Schillebeeckx 1980, 81). Nach Schillebeeckx stoßen wir in den apostolischen Glaubenserfahrungen auf den Anfang der christlichen Überlieferung, aber unsere Erfahrung ist immer das Ergebnis einer interpretierenden Wahrnehmung. Für Schillebeeckx ist deshalb die Alternative zwischen ‚Glaube aus Erfahrung‘ und ‚Glaube aus dem Hören‘ ein unechtes Dilemma, weil Aneignung nur dann möglich ist, wenn sie hier und jetzt in immer wieder neuen christlichen Erfahrungen geschieht (vgl. Schillebeeckx 1980, 84).

Deduktive Variante: Korrelation dogmatisch rückgebunden

Eine andere Variante der Korrelationstheologie enthält mehr Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit einer wechselseitigen Durchdringung von Tradition und Erfahrung. So hat nach Arno Schilson die Korrelationsproblematik ihren festen Ort in der frühen Zeit des Christentums. Korrelation war nötig, als sich das Christentum im 3.-5. Jahrhun-

dert in einen neuen Kulturkreis integrieren mußte. Nach Schilson ging es darum, „dasselbe anders zu sagen“ (Schilson 1980a, 96). Für ihn zeigt sich hier das Grundproblem der Korrelation, nämlich die Bewahrung der Identität in der Bewahrung in der jeweiligen, geschichtlichen Epoche. Als Beispiel führt Schilson das Konzil von Nicäa an, wo Arius und Athanasius paradigmatisch um eine legitime Korrelation streiten. Die „Häresie des Arius“ ist nach Schilson eine mißlungene, weil zu weit gehende Korrelation auf Kosten der christlichen Identität. Mit Athanasius verbindet er eine gelungene Korrelation, die bis heute unbestrittene Geltung beanspruchen könne. Dieses Korrelationskonzept geht davon aus, daß die Überlieferung neue Erfahrungen provozieren kann, die die Offenbarung in neuem Licht erscheinen läßt (Schilson 1980b). Es relativiert die Wechselseitigkeit im Sinne der Gleichgewichtigkeit von Lebenserfahrung und Offenbarung. Schilson verortet Korrelation explizit (kirchen-) historisch, indem er ein Konzil als paradigmatisch dafür bezeichnet, wie dasselbe (derselbe Glaubensinhalt) im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen anders gesagt werden kann. Auch Franz-Josef Nocke erkennt den produktiven Effekt der korrelativen Methode darin, daß die Überlieferung neue Erfahrungen provoziert, wodurch die Glaubensgeschichte fortschreiten kann. Die grundsätzliche Anfrage Nockes an das Korrelationskonzept als Frage/Antwort-Geschehen lautet jedoch: „Ist in diesem dialogischen Miteinander nicht die Vermengung offenbarer Inhalte mit dem Zeitgeist zu befürchten, gibt es nicht Glaubensinhalte, die grundsätzlich nicht korrelierbar sind? Gibt es nicht Bestandteile christlicher Identität, die nur aufgrund göttlicher Offenbarung bestehen und keine Entsprechung in der Erfahrungswelt haben?“ (Nocke 1980, 131)

Fazit: Korrelation ist nicht gleich Korrelation

Es scheint, daß Thomas und Melchior die Probleme nicht hinreichend gelöst haben. Tillich und Schillebeeckx auf der einen sowie Nocke und Schilson auf der anderen Seite repräsentieren unterschiedliche Korrelationskonzepte. Bedeutete für Tillich und Schillebeeckx Korrelation noch ein auf Wechselseitigkeit ausgelegtes Aufeinander-Verwiesen-Sein von Erfahrung und Tradition, die sich sogar gegenseitig kritisieren dürfen, so scheinen Nocke und Schilson den Fokus der Korrelation beträchtlich zu verändern: Tradition und Lebenserfahrung werden hierarchisiert.

2.2. Korrelationsdidaktik in der Krise

Seit den Umbrüchen in den 60er Jahren ist die Erfahrung unter ReligionspädagogInnen weit verbreitet: Viele Schüler sind desinteressiert an einem RU, der sich um Glaubensstradierung bemüht; gleichzeitig wird ein Bedarf an religiöser Weltdeutung registriert (vgl. Fischer/Schöll 1994). Wir haben es mit einem ambivalenten Verhältnis von Religion und Moderne zu tun (Ziebertz 1999). Die Würzburger Synode (1974) begegnet der Ambivalenz konzeptuell mit dem Konvergenzbegriff – inhaltlich ein Vorgriff auf die Korrelation. Dieses ursprünglich systematisch-theologische Konzept wurde religionsdidaktisch verarbeitet und prägt das religionspädagogische Denken (einschließlich der Unterrichtswerke) bis heute. Es betont im Kern die Notwendigkeit einer wechselseitigen Erschließung religiöser Symbolsysteme und anthropologischer Lebensdimensionen. Mit der Korrelationsdidaktik sollten die faktischen lebenswelt-

lich pluralen Erfahrungen mit der christlichen Überlieferung in ein fruchtbares Gespräch gebracht werden. Diese Unterrichtsmethode soll es leisten, „Erfahrungen (zu) identifizieren und an(zu)reichern von Glaubensaussagen her, und zugleich (...) Glaubensaussagen inhaltlich (zu) bestimmen durch heutige Erfahrungen“ (Niehl 1980, 570). Es geht also um ein In-Beziehung-Setzen von Glauben und Leben oder, um es prozeßhafter auszudrücken, um eine wechselseitige Verschränkung von Glauben-Lernen und Leben-Lernen (vgl. Mette 1994, 242f).

Vom Erfahrungsbezug zum Strukturgitter: Die Genese der Korrelationsdidaktik

Über Wolfgang G. Essers (1970) Konzeption des Daseins- und Traditionsunterrichts sowie Karl Ernst Nipkows Problemorientierung als ‚Kontext‘ zu biblischen Inhalten bis hin zu Erich Feifels Versuch (1973) der Klärung des Erfahrungsbegriffs im Horizont des Glaubens gab es eine Vielzahl von Bemühungen, die Dimensionen Glaube und Erfahrung zusammenzubringen. Allerdings war zu dieser Zeit noch kaum von einer „kritischen Wechselwirkung“ die Rede. Nach Baudler hatte man es entweder mit einer additiven Verbindung von tradiertem Glaubensgut und aktueller Erfahrung zu tun oder mit einer normativen Vereinnahmung der Erfahrung durch die Überlieferung. Vor dem Hintergrund der curricularen Wende in den 60-Jahren, nach der die Schule nicht mehr in erster Linie als Vermittlerin von Wissenschaft gilt, sondern auch Beiträge zur Lebensbewältigung leisten soll, kam es im Religionsunterricht zunächst zu einem einseitig-situativen Ansatz, in welchem profane Themen, Texte, Filme usw. sinnstiftend eingesetzt wurden. An dieser Konzeption wird kritisiert, daß Theologie und Kirche nicht mehr Bezugsgröße des Unterrichts seien (vgl. Baudler 1984, 75).

1973 plädiert Georg Baudler für eine hermeneutische Vermittlung von Erfahrung und kirchlicher Tradition (Baudler 1973). Der Synodenbeschluß von 1974 trägt diesem Anliegen Rechnung, indem er den Religionsunterricht im Schnittfeld pädagogisch-anthropologischer und kirchlich-theologischer Begründungszusammenhänge ansiedelt. Ein sogenanntes Strukturgitter soll sicherstellen, daß vorgegebene Themen auf ihre Relevanz für das Fach überprüft werden (Konukiewitz 1973). Das Strukturgitter enthält neben theologischen Komponenten auch solche aus den Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften sowie aus der Religionswissenschaft und Anthropologie. Die dadurch erreichte Thematisierung konkreter Erfahrungen der Schüler in existentiellen Bereichen soll aber an die christliche Glaubensüberlieferung rückgebunden sein.

Der Zielfelderplan für die Sekundarstufe I war nach Baudler zu sehr an der Lebenswelt orientiert und wies ein unzureichendes theologisches Fundament auf. Er war für Baudler mangelhaft, weil die anthropologischen und theologischen Koordinaten zu willkürlich aufeinander bezogen wurden: Besonders die vertikalen Koordinaten der menschlichen Grundgegebenheiten versuchten nach Baudler neutrale, nicht theologisch strukturierte Kategorien aufzulisten, sie waren also nicht auf die Fachwissenschaft Theologie bezogen. Baudler moniert, daß dadurch Vorentscheidungen ins Spiel kamen, die nicht vom Fach her begründet und deren Interesse nicht aufgedeckt wurde (vgl. Baudler 1984, 82). Am Zielfelderplan 1973 kritisiert Baudler, daß er keine fachwissenschaftliche (theologisch-pädagogische), sondern eine allgemeindidaktische Strukturie-

rung des Vermittlungsversuches von ‚Lebenswelt und Tradition‘ beinhaltet. Günter Lange schlägt deshalb im Umfeld der Synode ein ontologisch-anthropologisch begründetes Strukturierungsmodell religionspädagogischer Lernprozesse vor. Er unterscheidet drei verschiedene Dimensionen der Wirklichkeitserfahrung, die vordergründig ‚empirische‘, die existentiell-religiöse und die ‚eigentlich‘ christliche (abgekürzt x, y, z), und bestimmt die existentiell-religiöse Dimension als diejenige, in der die Glaubensüberlieferung (z) und die gegenwärtige Lebenserfahrung (x, vertieft nach y) zueinander in ein dialogisch-kritisches Verhältnis treten (vgl. Lange 1974, 733-750 und Baudler 1984, 14f)

Baudler schlägt in der Folge vor (vgl. Baudler 1976), psychologisch-pädagogische Kategorien durch Günter Langes Konzeption der drei Dimensionen von Wirklichkeit zu ersetzen, die in einer theologischen Betrachtung der empirisch vorgegebenen Wirklichkeit gipfelt. Damit relativiert er seine Forderung von 1973, Erfahrung und Tradition hermeneutisch zu vermitteln zugunsten eines Modells, daß dezidiert in der Tradition verankert ist und von ihr aus menschliche Erfahrungen zu behandeln gedenkt. Als prägend für dieses Modell kann Langes Bonmot gelten: „Standbein Überlieferung, Spielbein Korrelation“ (Lange, 1980, 12).

Wenn wir die für den Aufbau der Korrelationsdidaktik maßgeblichen Bemühungen von Lange, Feifel und Baudler Revue passieren lassen und sie an den Konzepten der zuvor skizzierten systematischen Theologen messen, müssen wir wohl zu dem Schluß kommen, daß sie sich theoretisch eher an Nocke und Schilson gehalten haben als an das Prinzip der strengen Wechselseitigkeit von Lebenswelt und Offenbarung, wie es von Tillich und Schillebeeckx entfaltet worden ist. Die Religionsdidaktiker verorten Korrelation primär in der Tradition. Lange relativiert sogar explizit den Begriff der Korrelation. Wechselseitigkeit zwischen Tradition und Überlieferung scheint ihm weder machbar noch wünschbar (vgl. Lange 1980, 152). Auch Baudler spricht sich gegen ein „freies Korrelieren“ der verschiedensten menschlichen Erfahrungen mit der Tradition aus zugunsten einer Konfrontation der heutigen Erfahrungen mit festen christlichen Zielvorgaben (vgl. Baudler 1984, 82).

Eskalation: Der postulierte „Abgang“ der Religionspädagogik

In der gegenwärtigen Diskussion um die Krise der Korrelationsdidaktik wird der Zweifel erhoben, ob das Konzept die Erwartungen heute noch erfüllt, erfüllen kann, die man mit ihm verbunden hat. In diesem Sinne überschreibt Englert einen entsprechenden Beitrag: „Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang“ (Englert 1993, 97-110). Englert spricht sich in diesem Artikel dafür aus, den Religionsunterricht experimentell von den Erfahrungen der Schüler aus zu gestalten. In dem Maße, wie die normative Kraft des Glaubens geschwunden sei, müsse er sich heute in seiner lebensweltlichen Relevanz beweisen. In der Korrelationsdidaktik funktioniere dies aber nicht, so Englert, weil in Unterrichtssituationen ein rasterartiges, planhaftes Denken vor die authentische Auseinandersetzung der Schüler mit ihren eigenen (religiösen) Erfahrungen gesetzt werde (vgl. Englert 1993, 100ff). Andere Religionspädagogen stimmen in demselben Sammelband Englerts Befund zu. So meint Reilly, im Vollzug der Korrelationsdidaktik sei praktisch eine „of-

fenbarungstheologische Deduktion“ weiterbetrieben worden, die die lebensweltliche, erfahrungsbezogene Seite des korrelativen Geschehens ihrer theologischen Deduktion untergeordnet habe (vgl. Reilly 1993, 17).

Interessanterweise ist es wiederum Englert, der in einem neueren Aufsatz zum Thema Religionsunterricht gerade für die offenbarungstheologisch-deduktive Seite argumentiert und fordert, daß im Religionsunterricht Glauben wieder „gelernt“ werden müsse und es deshalb nötig sei, die institutionelle, traditionelle und konfessionelle Seite des Christentums als Stütze im Religionsunterricht neu hervorzuheben (Englert 1998). Wenn hier auf diesen Aufsatz hingewiesen wird, geht es nicht so sehr um eine Kasuistik, auch ein möglicher Positionswandel von Englert steht hier nicht zur Debatte. Konzeptuell interessant ist vielmehr, daß Englert damit gleichsam idealtypisch beide Seiten der Kritik an der Korrelationsdidaktik verkörpert:

- Für die einen hat die Korrelationsdidaktik die in der Korrelationstheologie Tillichs und Schillebeeckx geforderte Wechselseitigkeit zwischen christlicher Überlieferung und menschlicher Erfahrung nicht (nie) eingelöst;
- für die anderen ist sie letztlich ein ungeeignetes Instrument im Umgang mit dem unverfügbaren Glaubensproprium.

Fazit: Halbirtes Korrelationsverständnis als Hemmschuh für die Korrelationsdidaktik

Wir können festhalten, daß die Korrelationsdidaktik ein problematisches Verhältnis zum Prinzip der Korrelation hat und es permanent relativiert:

- Immer wieder wird die Sorge vor einer Funktionalisierung der Offenbarung thematisiert (Hauser 1998);
- die Frage, ob der christliche Glaube seine überlieferte Form zugunsten lebensweltlicher Relevanz riskieren soll, wird verneint;
- Lernenden wird die Fähigkeit zum Korrelieren und Symbolisieren abgesprochen, die daher kompensiert werden müsse durch Tradition, Konfession und kirchliche Institution (Englert 1998);
- man bindet didaktische Strukturgitter an die Theologie zurück und legt so die Perspektive fest, daß die moderne Lebenswelt von der Tradition her zu erschließen sei und nicht auch umgekehrt (Baudler 1984).

Wir müssen konstatieren, daß sich viele Entwürfe der Korrelationsdidaktik an einem korrelationstheologischen Konzept orientiert haben, welches hinter dem Denkansatz von Tillich und Schillebeeckx zurückbleibt. Daß Tradition und Erfahrung tatsächlich als gleichberechtigte Pole wahrgenommen und behandelt werden, ist selten zu beobachten (vgl. Schöll 1995). Eine wechselseitig-kritische Interrelation ist praktisch nicht erreicht worden, stattdessen hantiert man mit einem Brückenbaukonzept, welches auf den Topf der Erfahrung immer den gerasterten Deckel (Strukturgitter!) einer vorgegebenen Tradition zu stützen versucht. Diese verkappte Deduktion hat keine Zukunft. Aber auch das Gegenmodell der Induktion, das das Pferd „von hinten“ aufzuzäumen versucht, läuft Gefahr, die Kluft zwischen Erfahrung und Tradition nicht zu überwinden. Jede Korrelationstheologie, die in der Manier des Brückenbaus die scheinbar entgegengesetzten Pole von Tradition und Erfahrung zu verbinden sucht, geht letztlich von einer Trennung zwischen Erfahrung und Tradition aus. Sie muß theoretisch und

methodisch „trennen“, denn sonst hat sie nichts zu verbinden. Nach unserer Meinung ist es genau diese Trennung, die ein „Funktionieren“ der Korrelationsdidaktik zum Problem gemacht hat. Die Frage aber ist, über welche Alternativen wir verfügen. Gibt es Ansätze ohne eine solche Notwendigkeit der Trennung? Wenn es sie gibt, kann man ihnen vertrauen? Immerhin sind wir daran gewöhnt, daß der Zusammenhang von Religion und Kultur in der Moderne zerbrochen ist!

Wir wollen im folgenden auf einige religionssoziologische Befunde eingehen, die uns Theologen lehren können, eine restringierte Sicht auf „Religion“ zu überwinden. Es geht um Ansätze, die von einer organischen Verwobenheit von aktuellen gesellschaftlichen Verhaltensmustern und religiösen Traditionsbeständen ausgehen.

3. Nicht-theologische Konzeptualisierungen von Religion

Eine Darstellung humanwissenschaftlicher Konzeptualisierungen von Religion zielt hier auf die Anregung zu einer neuen Form der Korrelationsdidaktik: Es soll nicht mehr um einen wie auch immer gearteten Brückenbau zwischen menschlicher Erfahrung und christlicher Überlieferung gehen, sondern ausgehend von der konkreten Erfahrung, sozusagen aus ihr heraus, wird der Blick geöffnet auf die alltäglich nötige Korrelation zwischen Gegenwart und Tradition.

3.1 *Moderne Erfahrung und christliche Tradition: Das scheinbar zerschnittene Tisch Tuch*

Die Frage nach der Erfahrungsdimension christlicher Überlieferung ist seinerzeit von Dietrich Bonhoeffer mit fast verzweifelmtem Ernst gestellt worden: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte, sagen könnte, ist vorüber, ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und das heißt eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie sind, nicht mehr religiös sein“ (Bonhoeffer 1970, 305). Bonhoeffer bringt hier auf den Punkt, was als offenes Geheimnis ‘en vogue’ zu sein scheint: Moderne und Religion scheinen in einem diskontinuierlichen Verhältnis zu stehen. Empirische Belege werden angeführt, daß „die Einheit von Kultur und Religion zerbrochen“ (Ziebertz 1999, 16) ist (vgl. z.B. Schmidtchen 1972). Lange Zeit ist die Praktische Theologie dem Säkularisierungskonzept gefolgt und hat sich demzufolge als Krisenwissenschaft empfunden. Das Konzept der Säkularisierung war und ist eine Scharnierstelle für die Einschätzung der Beziehung von Religion und Moderne. Kern dieses Konzeptes ist die Annahme der Parallelität zweier aufeinander bezogener Vorgänge: Die sich entfaltende Moderne einerseits und gleichzeitiger, schubweise auftretender, aber doch linearer Rückgang der Religion andererseits (vgl. Gabriel/Kaufmann 1980). Eine Variante der Säkularisierungstheorie spricht zwar nicht vom Verschwinden der Religion in moderner Gesellschaft, aber vom Verlust gesellschaftlicher Signifikanz der Religion für die Gesellschaft: „We set a more restricted test of secularisation, namely of the diminishing of social significance of religion.“ (Wallis/Bruce 1992, 11) Vertreter dieser Auffassung sprechen von einem rational geprägten Prozeß der Vergesellschaftung, der die

Gegenwart bestimmt. Sie schließen zwar nicht aus, daß an den Randbereichen der Gesellschaft noch Religion angetroffen werden kann, gehen aber im allgemeinen von einer rationalen Struktur der Gesellschaft aus, „in which skills are trained and competences certificated; roles are assigned and co-ordinated; rewards are computed; and times are measured and allocated“ (Wilson 1982, 156). In dieser Perspektive macht die sich ausbreitende und die wichtigen gesellschaftlichen Teilsysteme Politik und Ökonomie beherrschende Rationalität Religion überflüssig (vgl. Wilson 1982, 148ff.). Freilich gibt es auch andere Theorien. Ihnen geht es um eine Sensibilisierung für die Alltagsweltlichkeit von Religion.

3.2 Organische Verbundenheit von Gesellschaft und Religion

Schon bei Emil Durkheim fungiert Religion als symbolischer Ausdruck dessen, was Gesellschaft ist und will (vgl. Durkheim nach Berger 1980, 30ff.). „Religiöse Rituale dienen nach Durkheim dazu, die Gesellschaft als Ordnung zu feiern, sie gewissermaßen zu begehen“ (Daiber 1997, 73). Anders akzentuiert, aber mit ähnlicher Bestimmtheit postuliert Max Weber die Verwobenheit von Gesellschaft mit Religion, indem er „auf die enge Verbindung von Typen- bzw. Stereotypenbildung, bildender Kunst bzw. Ästhetik und religiösem Ausdruck hingewiesen hat, und zwar inwieweit sie in konkreter, alltäglicher Interaktion auftreten und möglicherweise schon dort Elemente des Ausdrucks religiöser Erfahrungen oder religiöser Anschauungen enthalten“ (Soeffner 1992, 76). Damit stehen mit Durkheim und Weber zwei Pioniere der Religionssoziologie Pate für einen funktionalen Religionsbegriff: Im Unterschied zum traditionellen, substantiellen Religionsbegriff, der aussagt, was eine Religion ist (substantielle Offenbarung, konkrete geschichtliche und institutionelle Manifestation, konfessionelle Kennung), geht es funktionalen Religionsbegriffen darum, was Religion „tut“. Exemplarisch soll auf vier religionssoziologische Ansätze verwiesen werden, die die heutige Diskussion bestimmen:

- Thomas Luckmann bestimmt Religion als universales Sinnsystem, das mit aufeinander im Alltag und über diesen hinaus verweisenden kleinen, mittleren und großen Transzendenzen Welt durchsichtig macht auf einen heiligen Kosmos letzter Bedeutungen, in welchem Symbole als Platzhalter der Transzendenz fungieren (vgl. Luckmann 1996).
- Hans-Georg Soeffner geht davon aus, daß man sich bei jedem Deutungsversuch von Gesellschaft in einem bereits ausgedeuteten Raum befindet und man daher davon ausgehen kann, daß jede rituelle Handlung zeichenhaft auf ein bestimmtes Vorwissen verweist. Egal in welchem gesellschaftlichen Bereich symbolisierende Stilbildung vorkommt, sie erweist sich nach Soeffner als symbolische Form unbekannter, religiös motivierter Inhalte (vgl. Soeffner 1992).
- Niklas Luhmann hat aus systemtheoretischer Sicht herausgestellt, daß der prägende Faktor der Moderne in der in jedem Subsystem in der funktional differenzierten Gesellschaft begegnenden Erfahrung von Kontingenz zu finden ist. Auf diesen Faktor versucht seiner Ansicht nach Religion durch Chiffrierung von Kontingenz als universales Konzept zu reagieren (vgl. Luhmann 1977).

- Trotz eines zu konstatierenden „Verdampfens“ institutionalisierter Inhalte von Religion in Folge voranschreitender De-Institutionalisierung geht Ulrich Oevermann von der Bewahrung religiöser Strukturen auf der Ebene der dem Einzelnen heute immer wieder neu in den verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten erscheinenden Sinnfragen nach dem 'Woher', 'Warum' und 'Wohin' menschlicher Existenz an Entscheidungs- und Sequenzstellen des Lebens aus (vgl. Oevermann 1995, 34ff.).

3.3 Fazit: Eine organische Zusammenschau von Tradition und Erfahrung

Religionssoziologisch lassen sich elementare, menschliche Erfahrungen und religiöse Tradition nicht wirklich trennen. Betrachtet man „Tradition“ nicht nur unter dem Gesichtspunkt eines konkreten Brauchtums, sondern universeller als bewährte, immer wiederkehrende (wenn auch in verschiedener Gestalt) Lösungsvarianten existentieller Problemlagen, so kann man davon ausgehen, daß sich auch heutige Menschen traditioneller Orientierungsmuster bedienen, die nicht selten auch religiöse Qualität besitzen. So zeigt Luhmann am Beispiel der Endlichkeit aller Dinge, daß religiöse Kommunikation individualisiert weiter besteht. Luckmann verweist auf einen Kosmos letzter Bedeutungen, der auch heute in der technisierten Moderne Menschen ihre konkrete Alltagswelt übersteigen läßt. Soeffner betont, daß in ästhetischen Stilformen (Haltungen, Rituale, Kleidungsstücke) weiterhin „Zitate“ des christlichen Überlieferungsschatzes Verwendung finden.

Es ist uns daran gelegen, daß diese Auffindbarkeit christlicher Zeichenvorräte in unserer Zeit nicht unbedingt als Degeneration und Auflösung des Christlichen anzusehen sind, sondern daß sie eher Belege für die organische Zusammengehörigkeit von alten Traditionen und aktuellen, erfahrungsbezogenen Interpretationsweisen sind. Dieses Konzept der organischen Zusammengehörigkeit von Tradition und Erfahrung repräsentiert unseres Wissens nach am anschaulichsten die Oevermann'sche Schule mit der „Objektiven Hermeneutik“. Die universellen Fragen der Menschheit nach Herkunft, Existenz und Zukunft (nach dem Tod) führen nach Oevermann zu kreativen Strategien der Sinnsuche, welche immer wieder neue, aktuelle Formen der Problembewältigung hervorbringen. Diese Bewährungsstrategien des Menschen in einer von Ungewißheiten geprägten Welt können aber, so Oevermann, niemals auf schon vorhandene Traditionselemente verzichten, die sozusagen das Arsenal von (religiösen) Sinndeutungsmustern darstellen, aus dem man sich in der konkreten Krisensituation bedient. Für eine Neukonzeptionalisierung der Korrelationsdidaktik bietet sich unserer Meinung nach diese Sichtweise an, weil sie die bisherige Trennung von Erfahrung und Tradition vermeidet und ein wirkliches Ansetzen in der konkreten Lebenssituation (Erfahrungspol) ermöglicht, ohne auf die Tradition zu verzichten. Dies soll im folgenden verdeutlicht werden; zunächst gehen wir theoretisch auf das Abduktionskonzept ein und stellen dessen „Funktionsweise“ anschließend an einem Beispiel dar.

4. Das Abduktionskonzept

Um dem Dilemma zwischen induktiver und deduktiver Vorgehensweise zu entgehen, erscheint uns ein abduktives Konzept hilfreich. Abduktion führen wir zunächst theore-

tisch mit Charles Sanders Peirce ein (4.1). In einem zweiten Schritt möchten wir die praktisch-hermeneutische Bedeutsamkeit der Abduktionslogik am Beispiel der Objektiven Hermeneutik Ulrich Oevermanns erläutern, der diese in der Peirce'schen Tradition verankert sieht (4.2).

4.1 Das Peirce'sche Abduktionskonzept

4.1.1 Erkenntnistheoretische Grundlagen¹

Charles Sanders Peirce geht davon aus, daß sich im Universum eine Tendenz finden läßt, die vom Chaos her zur Ordnung drängt, und das heißt für ihn zu Formen als Gewohnheiten oder Formgewohnheiten: „Diese Gewohnheiten bewirken statistische Gleichförmigkeiten“ (CP 6.97). Es handelt sich um ein erkenntnistheoretisches Konzept, für das der „Begriff der Kontinuität grundlegend ist und folglich Hypothesen, die von der Voraussetzung realer Kontinuität ausgehen, eine Notwendigkeit sind (Oehler 1993, 121). Die Form, unter der irgendetwas verstanden werden kann, ist deshalb nach Peirce die Allgemeinheit, welche für ihn mit Kontinuität eins ist“ (vgl. CP 6.173). Dieses Kontinuitätsprinzip wird logisch und ontologisch begründet durch die Hypothese eines wirksamen Zusammenhangs zwischen allgemeinen Bedingungen und Einzelereignissen. Entscheidend für Peirce ist der von ihm angenommene Zusammenhang zwischen allgemeinen Vorstellungen und Einzelfakten (CP 5.457): „Fakten sind vielmehr Zeichen, Indizes für wirksame, allgemeine Zusammenhänge, auf deren Existenz die Möglichkeit der Prognostizierbarkeit von tatsächlichen Ereignissen beruht, die ihrerseits als Einzelfälle eines Allgemeinen bezeichnet werden können“ (Oehler 1993, 122). Jedes Einzelereignis wäre somit eingebettet in einen kontinuierlichen Zusammenhang. Die Erkenntnis von Einzelereignissen ist nach Peirce nur über Sinneswahrnehmungen möglich, die selbst schon Wahrnehmungsschlüsse darstellen, aus denen dann universelle Sätze ableitbar sind (CP 5.180ff.). Die kognitive Erfassung von Sinneseindrücken, die Wahrnehmungsschlüssen vorausgehen, sind nach Peirce latent in dem schon beschriebenen kontinuierlichen Zusammenhang der Bewegung auf allgemeine Ordnungen hin angelegt, weil sie sich im präkognitiven Bereich abspielen. Sie sind als solche ihrerseits schon latente Wahrnehmungsschlüsse und laufen aufgrund ihrer Präkognitivität kritikunabhängig ab. Sie werden durch einen kontinuierlichen Schlußprozeß in eine Abduktion überführt (vgl. CP 5.181/Oehler 1993, 123). Dieser Schlußprozeß ist nach Peirce kontinuierlich, weil das menschliche Wahrnehmungsfeld es immer mit einem Zeichenvorrat zu tun hat, der quasi unendlich weit zurück auf andere, früherer Zeichen verweist und der im Augenblick der Bewusstwerdung weitere, diesen Zeichenvorrat wiederum interpretierende Zeichen, ‚produziert‘.

4.1.2 Der abduktive Prozeß

In seinen „Vorlesungen über Pragmatismus“ aus dem Jahre 1903 definiert Charles Sanders Peirce Abduktion als „Prozeß, eine erklärende Hypothese zu bilden. Er ist die einzige logische Operation, die irgendeine neue Idee einführt“ (CP 5.171). Abduktion als „originäres Argument“ stellt in Form einer „Vor-Aussage“ hinsichtlich eines bestimmten Erwartungshorizontes eine problematische Theorie auf. Diese hypothetische

¹ Wir danken Herrn Michael Hoffmann vom Institut der Didaktik der Mathematik an der Uni Bielefeld für wertvolle Hinweise.

Aussage bringt logische und praktische Konsequenzen hervor: Erstere werden deduktiv ermittelt, letztere induktiv geprüft. Die „Wende zur Abduktion“, der „abductive turn“, wenn man so will, besteht also in einem erkenntnistheoretischen Perspektivenwechsel, der sich unter einem logischen Gesichtspunkt als „Rollentausch“ erweist: Während bei der Deduktion die Prämissen gegeben sind und nun die gültigen Konklusionen gesucht werden, ist bei der Abduktion die Konklusion gegeben, und die möglichen Prämissen (Regel und Fall) müssen „retroduktiv“ erschlossen werden. Da für Peirce alles Denken die Form schlußfolgernden Interpretierens von Zeichen hat, kommt dem abduktiven Schluß eine zentrale Rolle innerhalb seiner pragmatisch-semiotischen Theorie des Wissens zu (vgl. Wirth 1995).

4.1.3 Triadisch-relationale Zeichenstruktur

Peirce teilt Zeichen in Ikon, Indizes und Symbole auf²: Drei Dinge gehören zum Funktionieren eines Zeichens: das Zeichen selbst, sein Objekt und sein Interpretant.

„Der Interpretant ist das, was ein Zeichen in einem Interpreten erzeugt, indem es ihn zu einem Gefühl, einer Handlung oder zu einem Zeichen determiniert“ (Oehler 1993, 129). Hinsichtlich des Interpretanten ist zu unterscheiden zwischen dem unmittelbaren Interpretanten (Bedeutung des Zeichens), dem dynamischen Interpretanten (tatsächliche, vom Zeichen ausgehende Wirkung) und dem finalen Interpretanten (eintretend dann, wenn die Umstände es zulassen, daß der Interpretant seine volle Wirkung entfaltet). Vom unmittelbaren Interpretanten spricht Peirce, weil er davon ausgeht, daß jedes Zeichen seine eigene besondere Interpretierbarkeit besitzt, bevor es irgendeinen Interpreten hat. Er kann somit als Abstraktion beschrieben werden, die in einer „Möglichkeit“ besteht. Der dynamische Interpretant ist als ein singuläres, aktuelles Ereignis zu betrachten. Damit ist er das, was in einem speziellen Interpretationsakt erfahren wird und somit in keinem anderen in gleicher Weise. Hingegen ist der finale Interpretant derjenige, zu dem das aktuelle Geschehen in der Interpretation eine generelle Tendenz hat.

Die relationale Natur des Zeichens läßt sich schon daran erkennen, daß es als etwas für etwas (das Objekt) zu etwas (dem Interpretanten) in Beziehung steht. Bei der Zeichenrelation handelt es sich prinzipiell um eine triadische Relation, deren Korrelate Objekt, Zeichen und Interpretant sind. Darüber hinaus gilt es zu berücksichtigen, daß jede Relation in dieser Trias durch eine der Kategorien ‚Erstheit‘, ‚Zweitheit‘ und ‚Dritttheit‘ beschrieben werden kann (vgl. Oehler 1993, 129f).

4.1.4 Die Kategorien von Erstheit, Zweitheit und Dritttheit

„Erstheit ist das, was so ist, wie es ist, wie es eindeutig und ohne Beziehung auf irgend etwas anderes ist“ (PLZ, 55). Sie bezeichnet eine Befindlichkeit vor jeder Differenzierung. Das in diesem Sinne Erste „hat keine Einheit und keine Teile (...). Was die Welt für Adam war an dem Tag, an dem er seine Augen öffnete, bevor er irgendwelche Un-

² „Ein Ikon ist ein Zeichen, das mit seinem wirklichen oder fiktiven Objekt eine Ähnlichkeit aufweist, z. B. ein Bild, ein Schema, ein Diagramm. Ein Index ist ein Zeichen, das nicht in einer abbildenden, sondern in einer realen Beziehung zu seinem Objekt steht, als Hinweis oder Anzeige (z. B. Wegweiser) (...). Ein Symbol ist ein Zeichen, das von seinem Objekt nur in dem Sinne bestimmt ist, daß es so interpretiert wird, also von Ähnlichkeit oder physischer Verbindung unabhängig ist, z. B. eine Fahne“ (Oehler 1993, 128).

terscheidungen gemacht hatte oder seiner eigenen Existenz bewußt geworden war“ (CP 1.357), das kennzeichnet die Erstheit (vgl. Oehler 1993, 56).

„Zweitheit ist das, was so ist, wie es ist, weil eine zweite Entität so ist, wie sie ist, ohne Beziehung auf ein Drittes. Mit „Zweitheit“ ist das Verhältnis eines Subjektes auf der einen Seite zu einem Objekt auf der anderen Seite angesprochen, und zwar in dem Moment, wo sie aufeinander einwirken (vgl. PLZ, 55f). Dabei verschwindet die Unbestimmtheit der Erstheit, und es kommt zu einem Gegenüber von Subjekt und Objekt. Dabei läßt die Widerständigkeit der Außenwelt mit der ihr eigenen Widerständigkeit der Dinge das wechselseitige Bezogensein von Subjekt und Objekt aufscheinen (vgl. Oehler 1993, 56).

Die Drittheit ist nach Peirce eine Repräsentation als Zeichen, in der man „Denken“ findet. „Drittheit ist das, dessen Sein darin besteht, daß es eine Zweitheit hervorbringt. Es gibt keine Viertheit, die nicht bloß aus Drittheit bestehen würde“ (PLZ, 55). Die Zweitheit wird durch die Drittheit hervorgebracht, indem letztere die Reflexion der Beziehung von Subjekt und Objekt leistet, damit die Vermittlung von Erstheit und Zweitheit leistet und somit durch ihre Struktur überhaupt kognitive Prozesse ermöglicht. Drittheit ist somit die Form, die jeder intentionalen Einstellung zugrunde liegt: „Sie ist Figur der Vermittlung (...), der im Zeichenprozeß die zentrale Rolle zukommt“ (Oehler 1993, 58).

Das Zeichenhafte der Drittheit ist nach Peirce die Brücke zwischen Subjekt und Objekt, das Zeichen ist immer an Subjekt und Objekt gebunden, verweist aber im Handlungskontext über beide hinaus und konstituiert einen ‚habit‘ (Verhaltensweise), der sich in ‚Überzeugungen‘ niederschlägt. Im Hintergrund steht die Annahme, daß das Kontinuum des Zeichens im Zeichenprozeß nicht nur als eine Serie von unendlich teilbaren Zeichenakten zu verstehen ist, sondern in dieser Serie ein Moment der Dauer vorhanden ist. Denn ein „Streben zur Verallgemeinerung“ ist nur dann möglich, wenn sich der kontinuierliche Strom von Empfindungen oder auch von Vorstellungen auf eine Weise stabilisiert, daß eine Habitualisierung, d.h. die Entstehung einer Verhaltensgewohnheit eintritt. Die spannungsreiche Beziehung zwischen „Erstheit“, „Zweitheit“ und „Drittheit“ konstituiert den abduktiven Prozeß (vgl. 7.553). Spart man bei der Betrachtung der Konstitution von Wirklichkeit die Drittheit, den Zeichen- und Symbolschatz, aus, gerät man in Aporien: Deduktive und induktive Theoriegebäude würden sich gegenseitig die Legitimationsgrundlage bestreiten. Nach Peirce befinden sich Erstheit, Zweitheit und Drittheit in einem unaufgebbaren, unauflöselichen Spannungsbogen. Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsurteil vermitteln sich gegenseitig in einem abduktiven Prozeß (vgl. 5.184): Transformation geschieht durch das Zeichen, das jeweils den es Benutzenden und das von ihm Bezeichnete überschreitet. Das Zeichen, das den abduktiven Prozeß konstituiert, ist das Dritte, ist die Brücke zwischen Subjektivität und Objektivität.

4.1.5 Konsequenzen für die Religionspädagogik

Die Religionspädagogik darf den Zusammenhang zwischen individuell-religiös handelnden Subjekten, traditioneller Religion und dem diese beiden Kategorien immer wieder zu neuartigen Formationen zusammenführenden Zeichen- und Symbolvorrat

nicht übersehen. Ein abduktiv gewonnener Habitusbegriff („habit“) ermöglicht die Aufhebung einer Subjekt/Objekt-Spannung, wie sie auch im Konflikt um die Anwendung deduktiver (vom Objekt aus) oder induktiver (vom Subjekt aus) Strategien in der Religionspädagogik aufscheint, da der zeichenhaft vermittelte Habitus auf der Seite des Subjektes, auf der Seite des Objektes und darüber hinaus als vermittelndes Muster, welches Denken und Handeln vereint, anzutreffen ist. „Habit“ als Verhaltensweise ist die semantisch-zeichenhaft vermittelte Verwurzelung eines aktuellen Verhaltens in einer bestimmten kulturell-traditionellen Einbettung. Wichtig ist, daß auch spontane Handlungen und Problemlösungsstrategien, gerade dort, wo sie sich an existentiellen Fragen des Menschseins zu bewähren haben, niemals ohne traditionellen Hintergrund gebildet werden.

So wie Peirce von der Nichtreduzierbarkeit der drei Bezugsgrößen „Zeichen“, „wahrzunehmendes Objekt“ und „wahrnehmendes Subjekt“ ausgeht, so gilt für eine abduktiv vorgehende Religionspädagogik, daß es nicht ausreicht, den Fokus allein auf kirchlich-traditionelles Handeln und/oder davon divergierende, menschliche Erfahrung zu richten. Wo deduktive Konzepte der Religionspädagogik im Forderungskatalog des allgemein Gebotenen die konkrete Praxis als reines Umschlagfeld von Traditionsgehalten und induktive Konzepte im erlebenden Subjekt den alleinigen Handlungsmaßstab sehen, will das abduktiv-religionspädagogische Vorgehen die „dritte Dimension“ des Zeichens als verbindende Kategorie zwischen subjektiver Wahrnehmung und objektiv vorliegender Tradition fruchtbar machen. Abduktive Religionspädagogik geht von einer immer schon zeichenhaft ausgedeuteten Lebenswelt aus, in der auch die jüdisch-christliche Tradition ihren kulturellen Platz hat und immer neu in verschiedene Zusammenhänge transformiert wird.³ Primäre Aufgabe der religiösen Bildung wäre es also aus abduktiver Perspektive nicht, Religion als eine quasi fremd gewordene Tradition neu zu lehren. Vielmehr kommt unserer Meinung nach alles darauf an, Kompetenzen zu entwickeln (zunächst auf Seiten der Lehrenden und dann auf Seiten der Lernenden), das vorhandene habituelle Zeichen- und Traditionsreservoir, das auch heute im alltäglichen Vollzug angewandt wird, wahrzunehmen und der kritischen Reflexion zugänglich zu machen. Dadurch würde nicht nur in Vergessenheit Geratenes neu gelernt, sondern auch auf den organischen Zusammenhang von Tradition und Erfahrung aufmerksam gemacht.

4.2 Abduktive Hermeneutik bei Ulrich Oevermann

Unsere These lautet, daß die wahrgenommene Kluft zwischen heutiger Erfahrung und christlicher Tradition daraus resultiert, daß die zeichenhaft-habituelle Komponente der christlichen Tradition nicht mehr explizit wahrgenommen wird, aber nichtsdestotrotz latent vorhanden ist.⁴ Latenz als Synonym für unbewußte, unter der Oberfläche

³ Hans-Georg Soeffner betrachtet in Anschluß an Peirce konkreten Alltag „als stets vorgegebenes, soziales Konstrukt einer bereits vielfältig vorkonstruierten Welt in ihrer stets konkreten Geschichte“ (Soeffner 1989, 15). Bei diesen Beobachtungen interessieren vor allem Ritualisierungsvorgänge. Nach Soeffner verweist jede rituelle, zeichenhafte Handlung, auf ein bestimmtes Vorwissen und damit gewisse Deutungsvorgaben. „Sie sind Hilfsmittel der Grenzüberschreitung und zugleich auch Grenze zwischen mir und der sozialen Welt“ (Soeffner 1989, 161). Im Bereich des Sakralen sind sie für Soeffner kein Abbild, sondern Gegenwart des Heiligen. „Rituelles Handeln (...) durchzieht, strukturiert und rahmt nahezu alle Bereiche menschlicher Interaktion, von der religiös vorgeprägten über die institutionell ausgearbeitete bis hin zur alltäglichen“ (Soeffner 1989, 177).

vorkommende Handlungsweisen scheint uns ein Schlüssel für den Zusammenhang zwischen Tradition und Erfahrung heute zu sein. Rituale, Symbole und christliches Traditionsgut in den verschiedensten Ausformungen sind, so unsere These, noch stets ein Bestandteil des öffentlichen Diskurses. Hier bieten sich unserer Meinung nach mannigfaltige Anknüpfungspunkte für religionspädagogisches Arbeiten.⁵ Das Konzept der Latenz hat Ulrich Oevermann in das von Peirce entwickelte Abduktionsprinzip integriert. Sein methodischer Ansatz stellt für die Religionspädagogik das Instrumentarium bereit, vom Subjekt her latent vorhandene traditionelle Spuren des Christentums aufzuspüren. Oevermann führt den Begriff der „latenten Sinnstruktur“ neu ein: „Mit der objektiven Hermeneutik soll dasjenige Interpretationsverfahren bestimmt sein (...), (in dem es) um die sorgfältige, extensive Auslegung der objektiven Bedeutung von Interaktionstexten, des latenten Sinns von Interaktionen geht (...). Sie haben als Strukturen Realität unabhängig vom lebensgeschichtlichen oder historischen Zeitpunkt ihrer jeweiligen interpretativen Entschlüsselung und manifestieren sich dauerhaft hinter dem Rücken der Intentionalität des Subjekts auf der Ebene der objektiven Bedeutungsstrukturen von Interaktionstexten.“ (Oevermann u.a. 1979, 381 ff.) Religion muß also weder dogmatisch-traditionell in die Lebenswelt deduziert noch empirisch aus der Lebenswelt induziert werden, sie liegt Oevermanns abduktivem Paradigma zufolge strukturell menschlichem Handeln zugrunde. Religion kann somit als zeichenhaft vermittelte, latent handlungsleitende „Drittheit“ im Peirce'schen Sinne zwischen dem handelndem Subjekt und dem Objektbereich der in diesem Handeln (latent) mittransportierten Traditionselementen gefaßt werden. „Die Verknüpfung von Endlichkeitsbewußtsein, Krise und Bewährungsproblem im Modell der Lebenspraxis gilt unabhängig von der wissensmäßigen Selbstkategorisierung der Praxis in einer historisch je konkreten Kultur oder Religion. Sie liegt deshalb jeder spezifischen Kultur strukturell zugrunde.“ (Oevermann 1995, 61) Ein von Oevermann vorgeschlagenes Modell der Struktur von Religiosität „besteht aus drei sequentiell in einer dynamischen Abfolge aufeinander bezogenen Problemen, die sich auseinander zwangsläufig ergeben und in einem kohärenten Zusammenhang eine Lösung erfahren müssen“ (Oevermann 1995, 63):

- Wegen des grundsätzlich gegebenen Bewußtseins von der Endlichkeit der Praxis – in ihren iterativen Einbettungen von der kleinsten Sequenzstelle bis zur gesamten Lebensspanne – liegt unhintergebar das Bewährungsproblem der offenen Zukunft und einer darauf bezogenen, nicht stillstellbaren Unsicherheit, also die Permanenz der potentiellen Krise vor, radikalisiert in der Antizipation des Todes. Kontingenz liegt nach Oevermann überall vor. Wie es mit einem, wenn überhaupt, nach dem Tode weitergehen soll, ist eine nicht zu beantwortende Frage. Darüber hinaus bringt jede kleine Sequenz in unserem Leben verschiedenste Entscheidungsoptionen mit sich, in denen wir uns zu bewähren haben. Nach Oevermann benötigt man zur Bewältigung dieser fortlaufenden Entscheidungskrisen einen Leitfaden, der generell die Richtung anzeigt, in die es im Leben eigentlich gehen soll. Dieser Leitfa-

⁴ Gadamer oder Schütz sprechen bspw. von Horizont und Thema; vgl. Ziebertz 1999, 63ff.

⁵ Z..B. zur religiösen Thematik in der Rockmusik Bernd Schwarze (1997) und zum rituellen Verlauf von Fußballwettkämpfen Andreas Prokopf (1998).

den wird von Oevermann „Bewährungsmythos“ genannt: „Die nicht stillstellbare Bewährungsdynamik erfordert einen Bewährungsmythos, der grundsätzlich über Herkunft und Zukunft sowie die aktuelle Identität der eigenen Lebenspraxis verbindlich Auskunft geben kann, da darin die Unverwechselbarkeit der eigenen Lebensführung verbürgt ist“ (1995, 63).

- Bewährungsmythen sind nach Oevermann vor allem dazu da, Sicherheiten in einer Welt zu generieren, die per se keine Sicherheiten bieten kann. Solche Sicherheiten, an denen Leben orientiert werden kann, entstehen dort, wo viele Menschen an bestimmte Maßregeln glauben und von ihnen fraglos überzeugt sind. „Der Mythos bedarf, damit er diese Kraft der glaubwürdigen ‘Beruhigung’ des Lebens in der Bewährungsdynamik (...) ausüben kann, einer suggestiven Evidenz. Da sie per definitionem die krisenhafte Entscheidungslogik nicht argumentativ erzeugt oder begründet, sondern allenfalls angekleidet werden kann, muß diese Evidenz durch ein kollektives Verbürgt-Sein, durch eine vergemeinschaftete Gefolgschaft gesichert werden“ (Oevermann 1995, 63).
- Die Generierung von Sicherheiten in einer unsicheren Welt und damit die Bereitstellung von Entscheidungsoptionen für ein von vielen Bewährungsproben immer wieder erschüttertes Leben ist für Oevermann ein „Strukturmodell von Religiosität“. Indem dieses Strukturmodell von Religiosität auch für den vollständig säkularisierten Menschen gilt, „liegt die Begründung einer Religionssoziologie vor, die nicht mit dem Gegenstand institutionalisierter religiöser Betätigung und geglaubter explizit religiöser Schöpfungs- und Erlösungsvorstellungen verschwindet“ (Oevermann 1995, 66).

Nach Oevermann ist Handeln der materielle Ausdruck von Überzeugungen, die nicht identisch mit dem bewußten und abfragbaren Wissen sind, welches das Handeln vordergründig motiviert. Krisen entstehen, wenn das Handeln an äußeren „brute facts“ scheitert. „Brute facts“ sind widerspenstige Aspekte im Leben: Unvorhergesehenes, nicht Planbares, nicht in die gewohnten Regeln Passendes. Wenn jemand sich in einer durch „brute facts“ provozierten, verunsichernden Situation wiederfindet, hilft Abduktion durch konkretes Auffinden einer zeichenhaft verbürgten Ordnung, die die sich widersprechenden ‘brute facts’ wieder in den Handlungskreis einfügt. Abduktion ist somit nach Oevermann nicht in erster Linie eine Forschungsmethodologie, die gewissermaßen Korrelationen zwischen (verunsichernden) Erfahrungen und Orientierung stiftenden Traditionen *herstellt*, vielmehr ist sie ein Verhalten, das zur Orientierung notwendig ist und somit schon auf der Subjektebene permanent und universell latent vollzogen wird: „Auf diese Weise sichert die Abduktion die Identität von Subjekten. Gültig wird die Abduktion dadurch, weil und wenn sie sich an die „brute facts“ anschmiegt. ‘Anschmiegen’ bedeutet, ein (...) tätiges Sicheinlassen auf die Dinge selbst und ist scharf zu trennen vom Eingliedern der Dinge in bereits bestehende Muster. Die Abduktion verfährt dabei so, daß sie (...) in der Krise auf das im Unbewußten abgelagerte protoprädikative Wissen, das in ikonischen Erinnerungsspuren enthalten ist, zurückgreift und interpretiert. Das Neue entsteht also durch die erneute Ausdeutung des vorprädikativen Alten“ (Oevermann 1991, 269). Diese Vermutung erlangt ihre Plau-

Nachher-Krise und
 Abduktion

sibilität durch Oevermanns Konzeption 'der Sache an sich', die immer *Besonderes und Allgemeines zugleich ist*.⁶ Das Besondere als aktuelle Erfahrung und das Allgemeine als mit Tradition geladene Typik dieser Erfahrung sind nicht voneinander getrennt zu betrachten. Abduktion als Methodologie tritt daher an aufzudecken, was latent im Alltag an Korrelation zwischen beiden Elementen vollzogen wird. Sie ist dabei freilich immer als Angebot zu verstehen, das zum Denken und Begreifen im religiösen Bereich anregen soll.

5. Abduktive Hermeneutik in der Religionspädagogik

Korrelationstheologie kann als abduktive Theologie konzipiert werden, deren Zielstellung es ist, allgemeine Strukturen von Religion in besonderen, aktual-konkreten, existentiellen Artikulationssemantiken aufzudecken. Dabei ist sie von der Frage umgetrieben, inwiefern neue Muster von Religiosität aus dem traditionellen Symbolvorrat des Christentums entstehen können. Implizit geht sie von der Vermutung aus, daß Religion auch in der sich ausfaltenden Moderne keinesfalls ein auslaufendes Modell ist, sondern Transformationen unterliegt, die mit den Bedingungen und Erfordernissen der Gegenwart zusammenhängen: Ausgangspunkt für diese Vermutung ist die Einsicht, daß Kontingenzerfahrungen und Krisen als „Urauslöser“ für religiöse Artikulationen auch und gerade heute gemacht werden. Religiöse Antworten können aber ebensowenig als „immer die gleichen“ dargestellt werden, wie sie schlechterdings nicht als völlig neu und in ihrer Zeit einzigartig zu titulieren sind. Entscheidend für eine abduktive Religionspädagogik muß deshalb die Suche nach den jeweils zeitgemäßen religiösen Artikulationsformen sein, wobei die traditionellen Quellen, welche diese Artikulationsformen speisen, aufzudecken sind. Der „Dualismus“ von Tradition und Erfahrung bzw. aktueller Interpretation, der in der Theologie immer wieder als konflikträchtig erlebt wurde, kann aus der Perspektive einer abduktiven Religionspädagogik als konstitutiv für religiöse Aneignungsvorgänge überhaupt konzipiert werden.

Der sozialwissenschaftliche Schwerpunkt der Arbeiten Oevermanns, nämlich innerhalb der Theorien von Individualisierung darüber nachzudenken, wie wir neue Erfahrungen machen, wie sich aus dem Alten das Neue entwickelt, kann religionspädagogisch verarbeitet werden, um zu einer adäquateren Theoriebildung im Spannungsfeld von „Religion und Moderne“ zu gelangen, denn der Konflikt zwischen Tradition und Erfahrung, zwischen Altem und Neuem, ist sowohl soziologisch als auch theologisch ein Kernpunkt: „Vereinfacht formuliert ist entweder das Moment des Neuen geopfert worden für die Aufrechterhaltung der nomologisch-deduktiven Erklärbarkeit oder umgekehrt ist die generalisierende Erklärbarkeit zugunsten der deskriptiven Reproduktion der Unwiederholbarkeit und Einzigartigkeit des wirklich Neuen vernachlässigt, wenn nicht gar von vornherein für unmöglich oder doch dem herausgehobenen

⁶ „Diese Position, die in einem Satz den Handlungszentren Entscheidungsautonomie zuteilt, um sie in einem anderen zum Lautsprecher von gattungs- und fallspezifischen Strukturen zu machen, legt trotz aller Dementis und Hinweise auf die 'spontane Unbewußtheit' abduktiver Schlüsse größten Wert auf folgende Feststellung: Abduktive Schlußfolgerungen mögen sich zwar aus der Perspektive des Subjektes unbewußt und ungesteuert ereignen, aus der Sicht der strukturellen Hermeneutik tun sie das jedoch nicht. (...) Das Neue ist auf die es hervortreibenden Strukturen zurückführbar, bzw. das zukünftig Neue ist in gewissen Spielräumen prognostizierbar“ (Reichertz 1991, 111).

Gegenstand für unangemessen erklärt worden“ (Oevermann 1991, 268). Hier spiegelt sich ein Konflikt wieder, der sich, religionspädagogisch übersetzt, auch um den Sinn und das Ziel der Korrelationsdidaktik entsponnen hat: entweder präferiert man die heutigen, zumeist individualisiert auftauchenden religiösen Stile und Mutmaßungen, ohne sich um traditionelle Formen von Religion wirklich zu kümmern (induktive Variante) oder man proklamiert, daß Religion von Traditionen, Institutionen und Konfessionen her zu lernen sei (deduktive Variante).

Aus theologisch-abduktiver Perspektive ist die Trennung der beiden Elemente Tradition und Erfahrung unnötig und sogar problematisch, denn beide gehören zusammen. Auch hier kann die Religionspädagogik von der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung lernen: Kommunikative Zusammenhänge, auch Prozesse der Weitergabe und Vermittlung von Religion, sind niemals „*tabula-rasa*“ – Situationen des völligen Bruchs mit (religiösen) Traditionen. Jede Position und Einstellung zu Religion, auch die ablehnende des Atheismus, schließt an die (semantische) Tradition des bisherigen, geschichtlich hervorgebrachten religiösen Diskurses an. Aktuelle religiöse Erfahrungen, so sehr sie auch individuell geprägt sein mögen, stellen sich immer vor dem Hintergrund einer Matrix des Vorangegangenen ein.

5.1 Weiterentwicklung der Korrelationsdidaktik aus abduktiver Perspektive

Eine Weiterentwicklung der Korrelationsdidaktik aus abduktiver Perspektive scheint uns angezeigt, damit die in ihrem Namen geführte Beziehungshaftigkeit (*co-relatio*) wirklich eingelöst werden kann. Es geht uns um den Entwurf eines religionspädagogischen Konzeptes, welches aktuelle Erfahrung und Tradition in Bezug auf Religion in einem organischen Zusammenhang zu sehen vermag. Dieses Konzept muß korrelativ im strengen Sinne angelegt sein, so, wie es von der Korrelationstheologie Paul Tillichs ausgehend bereits möglich gewesen wäre. Tradition und Erfahrung waren bei Tillich als einander wechselseitig bedingend zugeordnet. Korrelation galt es nach ihm daher auch nicht *herzustellen*, wie das immer wieder in der Korrelationsdidaktik vergeblich versucht worden ist, sondern die schon bestehenden Korrelationen zwischen Tradition und Erfahrung sollten ihm zufolge *aufgedeckt* werden (vgl. Tillich nach Ziebertz 1994, 72f.).

Um eine solche Konzeption zu verwirklichen, sehen wir als Alternative zu deduktiven oder induktiven Wegen des Brückenbaus zwischen Erfahrung und Tradition einen abduktiven Zugang. Ulrich Oevermanns sequenzanalytische Methodologie macht es möglich, Protokolle konkreten Erlebens heutiger Zeitgenossen in Sequenzen zu unterteilen, die die Entscheidungsoffenheit und somit die existentielle Unsicherheit und Ungesicherheit von Leben thematisieren. Dieses Vorgehen ermöglicht einen Zugang zu Bereichen, an denen sich traditionell religiöses Suchen und Fragen entzündet. Religionspädagogisch wäre es fruchtbar, religiöse Kommunikation im Hinblick auf die sequentielle Strukturiertheit ihres tatsächlichen Ablaufes zu betrachten, und zwar als konkret gewählte Variante aus einer großen Menge von Möglichkeiten.⁷ Dabei ist es

⁷ „Die Kette solcher Selektionsknoten ergibt die konkrete Struktur des Gebildes, das als eine Lebenspraxis jeweils, sei sie individuell oder kollektiv, gehandelt hat und im untersuchten „natürlichen Protokoll“ gültig zum Ausdruck gekommen ist. Die konkrete Besonderheit des historischen Gebildes bildet sich auf diese Weise scharf als Kontrast auf der Folie der „objektiven Möglichkeiten“ seiner

sehr wahrscheinlich, daß man aus einer solchen Perspektive immer auf eine Verwobenheit von religiösen Traditionen und aktueller Erfahrung trifft.

5.2 Konkretes Beispiel: Gebet zwischen Tradition und moderner Erfahrung

Bei unserem Beispiel handelt es sich um ein Fragment aus einem einstündigen Interview mit der 17-jährigen Gymnasiastin Claudia (C) aus Unterfranken. Das Fragment gehört zu einer Reihe von Interviews, die im Rahmen eines von der DFG geförderten Projektes⁸ dazu dienen sollen, exemplarisch das Zeichenreservoir zu erheben, dessen sich Jugendliche bedienen, wenn sie sich religiös artikulieren. Das Ziel des Projektes soll in einer adäquateren Ausrichtung des Religionsunterrichtes auf die religiöse Ausgangssituation Jugendlicher heute liegen. Eine spätere Gesamtanalyse bezieht sich auf viele Subanalysen, die gleichsam als Memos erhoben und gesammelt werden. Im Folgenden wird das Entstehen eines solchen Memos auf der Basis eines Textfragmentes aus einem Interview geschildert.

5.2.1 Das Textfragment

A.: Würdest Du sagen, daß Du manchmal betest?

C.: Ja, würd' ich schon sagen!

A.: Und wie sieht das aus, wenn ich Dich fragen darf?

C.: Ich falte nicht meine Hände, oder so, ich denk', hey komm', hoffentlich schaffst' es! Vielleicht steht mir ja doch einer bei, oder so. Aber ich denk mal so: Das wichtigste ist eigentlich, daß du auf dich selber vertraust, oder? Einfach, daß ich denke, ey, vielleicht hast du Glück, oder so. Vielleicht haut's hin! Oder manchmal, wenn es irgendwie, so im Moment geht's mir eigentlich so ganz gut, aber so vor einem Jahr hatte ich mal voll die Krise, da hab ich so an allem gezweifelt, oh Gott, ey: Was bringt dir das alles überhaupt, wenn du hier in der Gesellschaft lebst, und daß du überhaupt, was weiß ich, morgens einkaufen gehst und mittags in die Schule oder umgekehrt, und da, wenn dir irgendwas total wehtut, oder so, dann hast du irgendwas, an das du denken kannst, und dann, würde ich sagen, dann betest du. Oder manchmal, genau, wenn ich abends allein heimlaufe, oder so, ich mach das eigentlich gerne, so allein ein Spaziergang, wenn ich dann irgendwo lang lauf', und dann denke ich so: Hey, dann rede ich einfach so mit mir selber oder mit jemandem anderen, ob jemand da ist, oder nicht! Ich denk' mal, das ist Beten, bei mir. Dann fühlst du dich eigentlich auch nicht allein.

A.: Glaubst Du, daß irgendwer zuhört, eingreift, antwortet?

C.: Das ist gar nicht ausschlaggebend, oder? Kommt halt drauf an, daß du dich selbst gut fühlst. Ich weiß nicht, vielleicht überträgt sich's ja irgendwo hin, aber ich glaub eher nicht. Es ist mir auch nicht so wichtig, eigentlich.

einbettenden Milieus inklusive der Möglichkeiten der objektiven Vernunft universeller Regeln ab. Diese „objektiven Möglichkeiten“ sind (...) nachprüfbare Bestandteile der untersuchten Realität, weil sie durch geltende Regeln in der Realität selbst konstituiert, in der fallspezifischen Motivierung und Entscheidung der tatsächlichen Selektion aber nicht „realisiert“, d.h. manifest produziert wurden“ (Oevermann 1991, 270).

⁸ Das Projekt trägt den Titel „Korrelation von christlich religiöser Tradition und individueller religiöser Semantik“.

5.2.2 Methodenkonstruktion

Zur Auswertung wird mit einem Methodenapparat gearbeitet, der als eine Kombination aus handlungstheoretischen (Grounded Theory nach Strauss/Corbin) und abduktiven (Objektive Hermeneutik) Ansätzen zu kennzeichnen ist. Erste bilden die bewußt subjektiven Einstellungen und Handlungsweisen der Jugendlichen im Felde der Religion ab, letztere fokussieren latente Gründe und kulturgeschichtliche Traditionsmuster, die als Matrix für jeweils aktuelle religiöse Aussagen dienen könnten. Mit dieser doppelten methodologischen Ausrichtung möchten wir sowohl die bewußt von den Jugendlichen verwendeten religiösen Zeichenkontexte darstellen als auch den latenten Sinnhorizont beleuchten, in dem diese Zeichen stehen: Aktuelle Erfahrung und religiöse Traditionen sollen dadurch in Beziehung zueinander gesetzt werden. Unser Analyseverfahren umfasst drei Ebenen, die sich an die Feinanalyse in der Objektiven Hermeneutik anlehnen (vgl. Oevermann 1979, 393ff.).

5.2.3 Handlungsorientierter Ansatz (Ebenen 1 und 2)

Entsprechend der handlungstheoretischen Orientierung der ‚Grounded Theory‘ werden auf den ersten beiden Ebenen der Analyse anfangs gehaltlose heuristische Konzepte (orientiert an funktionalen bzw. substantiellen Varianten von Religion) zu gegenstandsbezogenen Theorien ausformuliert. Es wird angenommen, daß die untersuchten ‚Phänomene‘ (hier die Haltung Claudias zum Gebet) vielfältige Ursachen haben. Diese Ursachen werden in ihrem Kontext betrachtet. Der Kontext repräsentiert die Vielfalt von Eigenschaften, die das Phänomen ausmacht. Ursachen und Kontext werden nicht als statische Vorgaben und getrennt voneinander gesehen. Vielmehr bilden sie den Raum, in dem die handelnden Personen Interaktionsstrategien ausbilden. Das Zusammenwirken von Ursache, Kontext und Interaktionsstrategien wird schließlich in einen Zusammenhang mit Konsequenzen gebracht, die aus dem Handlungsgeschehen abgeleitet werden können. Dieser Vergleich der unterschiedlichen Kategorien mit ihren dimensional ausgeformten Ausprägungen wird in der Grounded Theory ‚Axiales Codieren‘ genannt (vgl. Strauss/Corbin 1996). Im ständigen Vergleich wird das Phänomen der Beziehung Claudias zum Gebet auf seine ursächlichen und kontextuellen Kategorien (Ebene 1) sowie seine handlungsleitenden und die Konsequenzen dieses Handelns bezogenen Kategorien (Ebene 2) hin untersucht (zur Methodologie vgl. Prokopf/Ziebertz 1999).

Ebene 1 Paraphrase der Bedeutung eines Interakts gemäß dem Wortlaut der begleitenden Verbalisierung. Kriterium für die Paraphrasierung ist das Verständnis, das die begleitende Verbalisierung beim Sprecher auslöst (Ursache und Kontext von Claudias Gebetspraxis).

Claudia bringt zum Ausdruck, daß sie Beten als Element ihres Alltages kennt. Dabei distanziert sie sich deutlich von der Form des Betens mit gefalteten Händen. Viel eher betrachtet sie das Gebet als Möglichkeit der Selbstvergewisserung und Stärkung. Dabei aber läßt sie mit einem Satz durchblicken, daß sie doch auf die Hilfe einer Person hofft, die das Gebet mutmaßlich erhören könnte („vielleicht steht mir ja doch einer bei“). Obwohl sie die Gewinnung von Selbstvertrauen als wichtigste Eigenschaft des Gebetes versteht, kann sie die Hoffnung auf eine Erhörung des Gebetes in einer gewis-

sen Widersprüchlichkeit stehen lassen. Gebet ist für Claudia aber auch dann wichtig, wenn sie sich die Sinnfrage stellt: Warum hält sie sich in einer gewissen Gesellschaft auf, deren alltägliche Abläufe sie oftmals als langweilig und sinnentleert empfindet (Einkaufen, Schulgang)? Die schmerzliche Empfindung, die sich einstellt, wenn sie sich die alltäglichen Abläufe vergegenwärtigt, ist für sie ein Bestandteil von Gebet. Auch das Alleinsein mit sich in der Natur ist für Claudia ein Ort des Gebetes. Paradoxerweise bezeichnet sie das Selbstgespräch als Technik, sich „nicht so allein“ zu fühlen. Dabei läßt sie offen, ob „jemand da ist, oder nicht“. Wichtig ist für Claudia, daß sie sich beim Beten „gut fühlt“.

Ebene 2 Explikation der Intention des interagierenden Subjekts. Auf dieser Ebene werden Vermutungen über die Bedeutung und die Funktion des Interakts angestellt, die das interagierende Subjekt bewußt durchsetzen, realisieren oder hervorrufen wollte (Handlungsstrategien und Konsequenzen von Claudias Gebetspraxis). Die Gedankenführung Claudias, so wie sie sich in ihrer Erzählweise widerspiegelt, ist nicht immer stringent. Dies ist aufschlußreich für ihre Haltung dem Gebet gegenüber. So beginnt sie ihre Ausführungen ausgerechnet mit dem Hinweis darauf, daß sie zum Gebet die Hände nicht faltet. Sie versucht sich also vom traditionellen, kirchlich vermitteltem Gebet schon zu Beginn ihres Gedankenganges abzusetzen, noch bevor sie ihre eigene Position in dieser Frage formuliert hat. Danach folgt eine paradoxe Doppelaussage zum Gebet: „Ich denke, hey, hoffentlich schaffst du es“, und: „Vielleicht steht mir ja doch einer bei“. In der ersten Aussage stellt Claudia Beten als reines Selbstgespräch dar, in der zweiten bringt sie zum Ausdruck, daß sie auf eine „Erhöhung“ hofft. Diese Spannung wird von ihr dann mit dem Hinweis aufgelöst, daß das wichtigste bei dem Ganzen doch das Selbstvertrauen sei. Am Ende dieser ersten Ausführungen bringt sie noch das Glück mit ins Spiel. Claudia setzt sich also von traditionellen Formen des Gebetes ab, plädiert für eine „Selbstgenügsamkeit“ des Gebetes, kann und will aber nicht ausschließen, daß jemand ihr Gebet erhört. Diese Unklarheit symbolisiert sie mit dem „Glücksfaktor“.

Dieses Schema setzt sich fort. Im folgenden berichtet sie von der Fragwürdigkeit des Alltags mit seinen Regelmäßigkeiten (Schule, Einkaufen), stellt die Sinnfrage und bringt einen eher unbestimmten Zweifel „an allem“ zum Ausdruck. Dann akklamiert sie: „oh, Gott“, was an sich ein Gebetsanruf ist, der in den Alltagsgebrauch übergegangen ist. Der Anruf an Gott geschieht vermutlich unbewußt, das Gebet, welches sich aus einer unbestimmten Krise, einem unbestimmten Leiden am Alltag entspinnt, bleibt unpersönlich. Der Widerspruch zwischen der expliziten Anrufung Gottes und der Unbestimmtheit des Gebetes fällt auf.

Ein letzter Abschnitt bezieht sich auf das einsame Wandern in der Nacht, das Claudia als Ort des Gebetes bezeichnet. Auch hier wird das eben geschilderte Paradox manifest: „Dann rede ich einfach mit mir selber oder einem anderen, ob der da ist, oder nicht“. Auch der expliziten Frage, ob jemand dem Gebet zuhört, weicht Claudia aus. „Kommt halt drauf an, daß du dich selbst gut fühlst (...), vielleicht überträgt sich ja doch was“. Fazit: Claudia findet Elemente des Alltags, in der Gebet für sie wichtig ist. Dazu zählen für sie Situationen der Sinnkrise wie auch des Alleinseins. Sie läßt es prin-

ziell offen, ob jemand ihr Gebet erhört, wichtig ist ihr, daß sie selbst sich „dabei gut fühlt“.

5.2.4 Abduktive Ableitung (Ebene 3)

Im Unterschied zur Explikation der Sprecherintention geht es hier um die Explikation der Veränderungen des Systemzustandes, die, nur teilweise in Deckung mit der Intention des Sprechers, durch seinen Interakt gesetzt worden sind. Auf dieser Ebene versuchen wir, die auf den ersten beiden Ebenen gewonnenen Erkenntnisse zur Bedeutung des Interakts und der Intention der Schülerin exemplarisch zu klassifizieren. Es geht darum, hypothetisch eine religiöse Struktur des Interviews zu rekonstruieren. Diese muß Claudia nicht unbedingt bewußt sein. Ziel ist es, bei aller Individualität der Aussagen Claudias Segmente traditionell-religiöser Artikulation aufzuzeigen. Erkenntnistheoretisch kann man diese Methodologie abduktiv nennen, weil eine Generierung einer neuen Theorie hier durch eine Kombination von altem Wissen und neuer Erfahrung vonstatten geht (vgl. Kelle 1997, 150). Kristallisationspunkt dieses Zusammenspiels von Tradition und Erfahrung sollen die zeichenhaften Verweise sein, die Claudia in Bezug auf Religion in Form von Semantiken oder in der Verwendung von Symbolen etc. gebraucht: Im Rückgriff auf Elemente der Objektiven Hermeneutik geht es hier „um die sorgfältige, extensive Auslegung der objektiven Bedeutung von Interaktionstexten, des latenten Sinns von Interaktionen (...). Sie haben als Strukturen Realität unabhängig von dem lebensgeschichtlichen oder historischen Zeitpunkt ihrer jeweiligen interpretativen Entschlüsselung und manifestieren sich dauerhaft hinter dem Rücken der Intentionalität des Subjekts auf der Ebene der objektiven Bedeutungsstrukturen von Interaktionstexten" (Oevermann u. a. 1979, 381ff.). Es geht auf dieser Ebene nicht um die Aufdeckung verborgener Wahrheiten, auch nicht um das Vereinnahmen jugendlicher Wirklichkeiten durch die Theologie: Vielmehr sollen Angebote zur religiösen Kommunikation gemacht werden und Interpretationszugänge jugendlicher Religiosität eröffnet werden. Oevermann hat vier Begriffspaare entwickelt, die die ambivalente Positioniertheit von (religiöser) Kommunikation zwischen ‚Altem‘ (Tradition) und ‚Neuem‘ (Erfahrung) aufzeigen und somit abduktives Schließen ermöglichen: Eine kommunikative Fallstruktur, und mithin also auch eine religiöse, ist nach Oevermann gekennzeichnet von a) ihrer Besonderheit und zugleich Allgemeinheit, b) ihrer diachronen und zugleich synchronen Struktur, c) ihrem reproduktiven und zugleich transformativen Charakter und d) ihrer diskontinuierlichen bzw. kontinuierlichen Verlaufsgeschichte (vgl. Oevermann 1991, 272).

a) Besonders und Allgemein

‚Besonders‘ ist eine religiöse Fallstruktur, weil „sie die nicht auf anderes reduzierbare Selektivität der konkreten Lebenspraxis äußert“, gleichzeitig aber ‚allgemein‘, weil die durch „Selektion geformten fallspezifischen Verläufe“ in sich „jeweils einen Anspruch auf allgemeine Geltung und Begründbarkeit“ erheben (Oevermann 1991, 272). Eine abduktive Religionspädagogik hätte also genauso auf die jeweils fallspezifische Einmaligkeit einer religiösen Artikulation als auch auf den dahinterstehenden Anspruch zu achten.

In einem Segment des Interviewfragmentes stellt Claudia die Sinnfrage: *Der monotone Ablauf, der bisweilen ihren Alltag kennzeichnet (Einkaufen/Schule) und damit auftretende Schmerzen sind für sie Gelegenheiten, zum Gebet zu finden. Sie bezeichnet dieses Beten folgendermaßen: „Dann hast Du etwas, an das du denken kannst“. Dies sind die subjektiven Einschätzungen Claudias zum Gebet in ihrer besonderen Situation. Es ist aber möglich, dieses „Nachdenken“, das durch Sinnkrisen oder Erfahrungen des Schmerzes provoziert wird, und das Claudia explizit mit „Gebet“ in Verbindung setzt, in einen größeren, allgemeinen Zusammenhang zu stellen: So ist für den Systematischen Theologen Gotthold Müller jede Selbstüberschreitung (Transzendierung) des Menschen im Hinblick auf Sinn ein Gebet. Der Mensch drückt nach Müller „im Gebet Sinnerfahrungen aus (...). Die beiden fundamentalanthropologischen Grunddeterminanten sind also die nur dem Menschen eigene Fähigkeit zur Selbst-Transzendierung (reflektierende Selbst- und Welterfahrung) und seine Endlichkeit (die sich im weiten existentiellen Spannungsbogen zwischen Angst und Hoffen aktualisiert)“ (Müller 1984). Er spricht damit in einem allgemeineren Rahmen dasselbe Phänomen an, das Claudia im Interview angesprochen hat, in ihrer besonderen Situation, mit ihren eigenen Worten: Sinnsuche ist ein Aspekt des Gebets, der Mensch will über seinen Alltag (z.B. Schulgang und Einkaufen) hinaussteigen, er transzendiert sich durch Gebet.*

b) Diachrone und Synchroner Struktur

Der an eine konkrete Handlungszeit gebundene Prozess bzw. Verlauf der Reproduktion einer Struktur ist zwingend diachron einzuordnen, jedoch können die Gesetzmäßigkeiten, die einen solchen Reproduktionsprozess bestimmen, als synchrone eingestuft werden (vgl. Oevermann 1991, 274). Religionspädagogisch müsste man dementsprechend genau auf den aktuellen, diachronen Verlauf religiöser Kommunikation achten, aber genauso die im Hintergrund stehenden, synchronen „Baulemente“ für jeweils neue religiöse Kommunikationsformen ernst nehmen. Solche „Synchronismen“ können bestimmte, traditionell überkommene Gesellschafts- und Geschichtsbilder sein (vgl. Oevermann 1991, 274), aber auch bestimmte Gottesbilder sowie religiöse Traditionen allgemein. Das synchrone Element verweist also auf etwas, das im diachronen Gesprächsverlauf nicht aktuell zum Ausdruck kommt, aber doch im Hintergrund steht: Die Zeichen mit synchroner „Ladung“ können dementsprechend als Symbole bezeichnet werden. Nach Paul Ricoeur ist ein Symbol ein Zeichen mit einem zweiten oder mehrfachen Sinn. Heiliges und Profanes offenbaren und verhüllen sich in ihm gegenseitig, um das Unsagbare sagbar zu machen (vgl. Ricoeur 1974, 29).

Der diachrone Verlauf des Interviewfragmentes mit Claudia ist von Brüchen geprägt. Auf das Thema Gebet angesprochen, distanziert sie sich zuerst von der traditionellen Form, um dann wiederum einer Hoffnung Ausdruck zu geben: „Vielleicht steht mir ja doch einer bei, oder so“. Nachdem sie sich daraufhin mehrere Male von dieser Hoffnung distanziert, formuliert Claudia am Ende des Fragmentes diese Hoffnung ein weiteres Mal, diesmal abgeschwächt: „Ich weiß nicht, vielleicht überträgt sich's ja irgendwo hin“. Betrachtet man nun die synchronen „Baulemente“, aus denen sich der Interviewverlauf zusammensetzt, erhält man einen allgemeineren Blickwinkel: Zum einen tauchen immer wieder Elemente in der Argumentation Claudias auf, die Gebet

nicht auf einen transzendenten Adressaten verwiesen sehen: Agnostizismus („ich weiß nicht“) und Zweifel (ich glaub aber eher nicht) sind geistesgeschichtlich im Hintergrund stehende Denktraditionen in Claudias Argumentationsgang. Zweimal stellen sich jedoch im Verlauf des Interviews bei Claudia Hoffnungen ein, ihr Gebet könnte einen Rezipienten haben. Was Claudia wahrscheinlich nicht bewußt ist, was aber den Horizont dieses Interviews ungemein öffnet, ist eine große Traditionslinie im Alten Testament, die Hoffnungen auf Beistand und Erhörung bei Gott als zentralen Topos kennt. So berichtet der Alttestamentler Rainer Albertz: „Die kurzen Bitten stehen wiederum den Klagen recht nahe, sie sind Stoßseufzer, die sich direkt aus der Notlage erheben (II Sam 15; Num 12, 13; vgl. Ps 118, 25). Ein Stück weit entfernt sind die Bitten um ein Zeichen Gottes (Gen 24, 12-14), das ein gefährliches Unternehmen sichern soll. Allgemeiner um Gottes Beistand und Schutz in der Zukunft geht es in den zahlreichen Wünschen (Rede von Gott in der 3. Person; Gen. 30, 24; I Sam 26, 24)“ (Albertz 1984, 36f.). Was Claudia in ihren Aussagen an Hoffnungen um Beistand vermengt, hat geistesgeschichtlich eine große Tradition. Die Tatsache, daß auch im Alten Testament diese Hoffnungsrufe immer auch von Klage und Zweifel begleitet waren, macht die vorsichtige und zweifelnde Haltung Claudias zum Gebet vielleicht verständlicher.

c) Reproduktion und Transformation

Aus abduktiv-religionspädagogischer Perspektive gehören Reproduktion und Transformation von religiösen Artikulationsformen unbedingt zusammen. Inzwischen ist es theologisches Allgemeinut, daß auch Religion größeren Transformationsschüben unterworfen ist. daß aber in gleichem Maße jede Transformation ein Stück Reproduktion darstellt, kommt erst dann zum Tragen, wenn man die sequenzielle und die zeichenhaft vermittelte Dimension von religiöser Rede ernstnimmt (vgl. Oevermann 1991, 274). Unterteilt man eine (religiöse) Aussage in Sequenzen, werden Entscheidungsoptionen sichtbar, die im Hinblick auf eine ungewisse Zukunft zu treffen sind. „Die Verknüpfung von Endlichkeitsbewusstsein, Krise und Bewährungsproblem (s.o.) im Modell der Lebenspraxis gilt unabhängig von der wissensmäßigen Selbstkategorisierung der Praxis in einer historisch je konkreten Kultur oder Religion. Sie liegt deshalb jeder spezifischen Kultur strukturell zugrunde“ (Oevermann 1995, 61). Die konkret verwendeten, zeichenhaften Vollzüge (z.B. Sprache, Gesten) stammen auch nicht aus einem traditionsleeren Raum, sondern sind Bestandteile eines Zeichenreservoirs, das eine lange historische Genese hatte und das transformierend reproduziert oder reproduzierend transformiert werden kann (Lesart je nach Perspektive).

Claudia berichtet in ihren Ausführungen immer wieder über den Selbstbezug, den Gebet für sie hat. Sie feuert sich im Gebet selber an, beginnt in der Einsamkeit eines nächtlichen Waldspazierganges ein Selbstgespräch und fühlt sich dadurch nicht mehr so allein. Sie betont allgemein, daß das Gebet bewirkt, daß sie sich gut fühlt. Es scheint, als wäre ihr ein persönliches Gegenüber beim Beten nicht so wichtig und als genüge sie sich selbst. Der Kirchenhistoriker Isnard W. Frank stellt z.B. für das Hochmittelalter eine Verlagerung des aktiven, reflektierten Gebets auf die meditative, innere Schau hin fest: „Mit Betonung des meditativen Gebetes gewinnt die oratio mentalis an Bedeutung und gehört zur Mystik, die zu definieren ist als Vereinfachung und Totali-

sierung des inwendigen Gebets. Dank Aufzeichnungen und Nachschriften wurden viele der im Zustand der Erleuchtung und Einung gemachten wortlosen Erfahrungen überliefert“ (Frank 1984, 70). Es gibt Strömungen in der Mystik, die nicht mehr stringent zwischen Selbstbezug und Gottesbezug zu unterscheiden wissen. So lehrten die Kirchenväter, daß die *imago dei* der Seele des Menschen eingeprägt sei und Meister Eckhart meinte, daß der Mensch ganz zu sich komme, wenn er ganz eingebildet würde in das Bild der Gottheit, das er in sich selbst finden kann (vgl. Halbfas 1987, 54f.). In der Begrifflichkeit der Anthropologie Carl Gustav Jungs korrespondiert das Gottesbild mit dem Archetypus des Selbst, dem seinerseits eine Symbolik entspricht, die von jeher die Gottheit versinnbildliche. Jung spricht vom Gottesbild „als einer Spiegelung des Selbst“ und umgekehrt vom Selbst als *imago dei* in homine (vgl. Jung 1973, 207). In diesem allgemeineren Horizont nimmt sich die Unsicherheit Claudias, ob sie nun zu jemanden betet oder „nur“ mit sich selber beschäftigt ist, nicht mehr so verwunderlich aus. Natürlich reproduziert Claudia keine mystische Schule durch ihr Verhalten, aber sie transformiert Elemente mystischer Traditionen auf individuelle Weise.

d) Diskontinuität und Kontinuität

Der vierte Aspekt definiert Kommunikationsabläufe als diskontinuierlich und kontinuierlich zugleich. Dabei ist die Tatsache, daß Strukturen als sich reproduzierende bzw. transformierende herauslösbar sind, ein Beleg dafür, daß sie voneinander abgegrenzt und als einzelne betrachtet werden können (vgl. Oevermann 1991, 274). Es gibt aus dieser abduktiven Perspektive einen sich kontinuierenden Prozeß im Hintergrund, auf dessen Folie sich paradoxerweise Kontinuitätsbrüche abspielen. Für die Religionspädagogik ist dies ein interessanter Ansatz, denn die Annahme, daß sich in neuen religiösen Artikulationsformen nicht unbedingt ein Bruch oder Abbruch der religiösen Tradition manifestieren muß, sondern daß hier im Gegenteil alte Traditionselemente neu artikuliert werden können, erspart der Theologie interne Gefechte über den Stellenwert von Tradition in Beziehung zur Erfahrung.

Die Tatsache, daß trotz der offensichtlichen Brüche, die das moderne religiöse Empfinden Claudias in Bezug auf das traditionelle Beten in ihr aufwirft, sie immer noch wie selbstverständlich vom Gebet als normalen Vollzug ihres Alltags spricht, lassen uns zu der These gelangen, daß trotz der Diskontinuität der Gebetspraxis Claudias zur kirchlich vermittelten Praxis in der Gegenwart dennoch Kontinuität aufzuspüren ist. Dabei gehen wir davon aus, daß Tradition immer erst durch den Filter der subjektiven, individuellen Interpretation zum Tragen kommt, sie ist keine statische Größe, die als Maßstab oder Norm Handeln bestimmt. Claudia hat uns gezeigt, daß sich konkretes und individuelles Handeln in seinen Ausformungen der Tradition bedient. Dabei ist „Tradition“ als vielschichtiges, mehrdimensionales Konzept zu betrachten: Die im Vorhergegangenen aufgeführten Anknüpfungsversuche der Aussagen Claudias zum Gebet an bestimmte Traditionen sind nicht zwingend; Verbindungen könnten auch anders hergestellt werden. Sie ermöglichen aber nichtsdestotrotz ein Anschließen von modernen Erfahrungen an einen allgemeineren Diskurs, der schon seit hunderten von Jahren zum Gebet existiert.

Wenn wir abduktiv mit der Objektiven Hermeneutik davon ausgehen, daß das handelnde Subjekt sich nicht aller Hintergründe seines Handelns bewußt ist und daß gerade auf dem Gebiet der religiösen Artikulation viele Beweggründe latent sind, dann heißt das nicht, daß eine Aufklärung dieser Verhaltenweisen in dem Sinne im Unterricht angestrebt werden sollte, daß zu jeder religiösen Artikulation der passende, latente Hintergrund aufgedeckt wird. Das ist auch überhaupt nicht möglich und würde auf eine Bevormundung der Schüler herauslaufen. Wenn es gelänge, durch Einbettung aktueller Erfahrungen von Schülern in allgemeine Traditionen ein Reflektieren des Schülers auf den vorgeschlagenen Verknüpfungsversuch zu ermöglichen, wäre schon viel gewonnen: Der unterstellte, latente Traditionsbezug würde bewußt von ihm/ihr kommentiert werden können, er/sie hätte die Möglichkeit, sich negativ oder positiv mit den Parallelen der christlichen Überlieferung in Beziehung zu setzen. Damit wäre eine aktive, von Schülern ausgehende Diskussion über die Gestalt ihrer Religiosität ins Rollen gekommen. Überlieferte Religion würde aus der Fremdheit, die sie aufgrund ihrer unzeitgemäßen Artikulationsform oftmals besitzt, entlassen werden, und zwar dadurch, daß sie zu einer konkreten Erfahrung in Beziehung gesetzt wird. Aber gerade diese Fremdheit z. B. biblischer Tradition könnte, in dem Maße, wie sie in Beziehung zu einer aktuellen Erfahrung gesetzt wird, befruchtend für diese Erfahrungen werden, weil sie dann zu etwas wird, was die aktuellen Widerfahrnisse zu etwas macht, das seine Wurzeln tief in der Geschichte der Menschheit hat und so den Alltag von seiner Zufälligkeit befreit und ihn situiert in eine lange Folge von allgemeinmenschlichen Erfahrungen. All das, was heute nicht mehr so zu „funktionieren“ scheint wie früher (Gebet als Selbstgespräch) könnte in seiner Diskontinuität durchaus in einem größeren Rahmen der Kontinuität angesiedelt werden (auch in der Mystik ist ein Gegenüber bisweilen nicht sichtbar).

6. Vorhandene Brücken betreten: Korrelation vom Subjekt aus betrachtet
 Eine abduktive Religionspädagogik geht davon aus, daß Tradition nicht ohne Erfahrung, Erfahrung nicht ohne Tradition und religiöse Unterweisung nicht ohne beide zu haben ist. Das Konzept der Abduktion bietet ein theoretisches Gerüst für eine Korrelationsdidaktik, die beiden, Tradition und Erfahrung, aber vor allem den Religion(er)-lebenden Schüler(-innen) eine adäquate Plattform bietet. Dieser abduktive Prozeß ist religionspädagogisch relevant, weil er 'Religion' strukturell sozialpsychologisch im menschlichen Bewußtsein verortet. Aufgrund dieses Vorhandenseins von Religion, das gegebenenfalls latent sein kann, muß Religion weder dogmatisch-traditionell in die Lebenswelt deduziert noch empirisch aus der Lebenswelt induziert werden, sie liegt Oevermanns abduktivem Paradigma zufolge strukturell menschlichem Handeln zugrunde. Es geht also nicht darum, Brücken zu bauen, sondern die immer schon bestehenden Brücken zwischen Tradition und Erfahrung sichtbar zu machen und zu begehen. Den ersten Schritt dazu kann immer nur das erfahrende Subjekt tun, das sich Traditionen aneignet. Kommt es zu einer Reflexion dieser Aneignungsvorgänge, und das sollte das Ziel abduktiver Religionspädagogik sein, wird das Subjekt konkret mit dem konfrontiert, was sonst im besten Fall latent in ihm schlummert.

Abduktive Religionspädagogik möchte sich damit von der Vorstellung eines passiv rezeptiven Subjektes verabschieden, „das vorgegebene Sinnmuster in einem affirmativen und fremdreferentiellen Modus der Aneignung von Sinn übernimmt (...)“. Vielmehr sieht sie sich der Überzeugung verpflichtet, ein aktiv-rekonstruierendes Subjekt in den Blick zu nehmen, „das selbstreferentiell eine je eigene Biographie zu entwerfen und zu realisieren in der Lage ist“ (Schöll 1995, 128). Sie bedient sich dabei aber im Fokus der Objektiven Hermeneutik religiöser Sinndeutungsstrukturen, die kulturell vorgegeben sind, meist latent und unbewußt ablaufen: „Erst auf der Grundlage bereits sinnhaft konstituierter Regeln in einem sozialen Interaktionssystem („latente Sinnstruktur“) bildet sich subjektiv-intentionaler Sinn bzw. Subjektivität (vgl. Bohnsack 1993, 76f.).“

Die Tatsache, daß die Objektive Hermeneutik eigentlich als Methodologie der Textinterpretation entwickelt wurde, macht sie deshalb nicht ungeeignet für eine praktische, religionspädagogische Anwendung. Es geht darum, Korrelationsdidaktik zu einem Ereignis zu machen, welches Korrelation im Lebenskontext der Person „zünden“ läßt „und nicht in unserem Arrangement kopierter Textauszüge. Und daß Korrelation zündet, liegt nicht an uns.“ (Zilleßen 1989, 32) Das kann eine abduktive Religionspädagogik von großem Nutzen sein, die nicht künstlich ein trennbares Szenario von jeweils differenziert voneinander auftauchenden traditionellen und lebensweltlichen Elementen konstruiert, sondern die dafür Sorge trägt, daß „der reiche Schatz (zu Antworten geronnener) tradierter Glaubensinhalte wieder jeweils zur existentiellen Frage wird“ (Beuscher 1994, 60). Es ist also im Unterschied zur klassischen Korrelationsdidaktik von einem abduktiven Standpunkt aus nicht notwendig, eine Didaktik zunächst theologisch zu entwerfen, um sie nachher erziehungswissenschaftlich zu unterfüttern. Reinhold Boschki (1998, 17) plädiert für einen Religionsunterricht, der weder theologisch deduziert noch anthropologisch induziert, sondern der im Dialog zwischen Sozialwissenschaft und theologischer Hermeneutik die Struktur religiösen Lernens in den Blick zu nehmen in der Lage ist. Dies vermag in besonderem Maße eine abduktive Religionspädagogik, die das Besondere der menschlichen Erfahrung im Allgemeinen der menschliche Kommunikation ermöglichenden traditionellen Bezüge zu sehen vermag. Ein abduktives „in-Korrelation-Setzen“ ist „stets zugleich Wiederherstellung und Wiederholung im Sinne einer Rekonstruktion verlorengegangener oder unbewußter Beziehungen. Sie ist immer schon von woanders gestiftet, wenn denn Lebenswelt und Glaubenswelt ein gemeinsamer Erfahrungsraum (...) sein sollen“ (Beuscher/Zilleßen 1998, 43). Als solches betrachten wir es als eine Grundlage für religiöse Kommunikation.

Eine abduktive Religionspädagogik ist aufmerksam für „religiöse Latenz“ und ermöglicht eine prozeßorientierte, dialogische religiöse Bildung: Sie lebt von dem Bewußtsein, daß nichts, was an „Religion“ den Schülern „gelehrt“ wird, ohne deren aktive Teilnahme gelingen kann. Sie rechnet damit, daß aus der Lebenswelt der Schüler Impulse kommen, die religiös authentisch und kreativ einen Unterricht vom Subjekt her möglich machen. Sie geht davon aus, daß Religion nicht im Unterricht gemacht wird, sondern je individuell vorliegt.

Korrelation ist Beziehung: Darum sollte es auch im Religionsunterricht gehen. Jedoch, und das war vielleicht ein Irrtum der Korrelationsdidaktik, müssen die Beziehungen zwischen Tradition und Erfahrung der Person nicht hergestellt werden, sondern sie sind latent schon immer da. Dies wird umso mehr bewußt, wie wir eine Religiosität konstatieren können, die gleichsam aus den Institutionen auszuwandern scheint, die das Monopol auf Religion besaßen. Der abduktiven Religionspädagogik geht es um ein Bewußtmachen dessen, was an Religion bis in die alltäglichsten Lebensvollzüge hinein auffindbar ist. Lehrerinnen und Lehrer sind ausgebildet, die theologische Enzyklopädie über 10 bzw. 13 Schuljahre verteilt darzulegen. An dieser Qualifikation ist nicht zu rütteln, aber sie muß ergänzt werden. Es besteht zunehmend Bedarf an Lehrerinnen und Lehrern mit einer abduktiven Qualifikation. Damit ist die Fähigkeit gemeint, in den Erfahrungen und Erlebnisgeschichten der Kinder und Jugendlichen Elemente dieser Enzyklopädie *neu zu lesen* – wobei jede „Lesung“ nicht Sinn und Bedeutungen „definiert“, sondern diese generiert und damit neue Ebenen religiöser Kommunikation anstößt.

Literatur

Albertz, R.: Artikel „Gebet“, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 12 (1994), 34-42.

Barth, K.: Der Römerbrief. Zweite Auflage von 1922. München 1989.

Baudler, G. u.a.: Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, Düsseldorf 1973.

Baudler, G.: Die didaktische Funktion der Theologie als Bezugswissenschaft des Religionsunterrichtes, in: R. Ott/G. Miller: Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften. München 1976, 324 – 347.

Baudler, G.: Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen. Paderborn 1984.

Berger, P. L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt 1988.

Beuscher, B./Zilleßen, D.: Religion und Profanität. Entwurf einer profanen Religionspädagogik. Weinheim 1998.

Beuscher, B.: Zurück zur Fragwürdigkeit! Der Rücktritt der Korrelationsdidaktik. Ein religionspädagogischer Fortschritt?, in: RpB 34 (1994), 33-61.

Bohnsack, R.: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen 1993.

Bonhoeffer, D.: Widerstand und Ergebung. München 1970.

✕ Boschki, R.: Dialogisch -kreative Religionsdidaktik. Eine Weiterentwicklung der korrelativen Hermeneutik und Praxis, in: Kat. Bl. 123 (1998), 13-23.

Daiber, K.-F.: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: K. Gabriel (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 86-102.

Daiber, K.-F.: Religion in Kirche und Gesellschaft. Stuttgart 1997

Englert, R.: Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: G. Hilger/G. Reilly (Hrsg.): Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion. München 1993, 97-110.

Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens. Tradition, Konfession und Institution in einem lebensweltorientiertem Religionsunterricht, in Kat. Bl. 123 (1998), 4-12.

Esser, W.G. (Hrsg.): Zum Religionsunterricht morgen I. München 1970.

- Feifel, E.: Die Bedeutung von Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung, in: Handbuch für Religionspädagogik Bd. 1, 1973, 86.
- Fischer, D./Schöll, A.: Religion in der Lebensgeschichte. Gütersloh 1994.
- Frank, I. W.: Artikel „Gebet“, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 12 (1994), 65-71.
- Gabriel, K./Kaufmann, F. X. (Hrsg.): Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz 1980.
- Halbfas, H.: Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße. Düsseldorf³ 1987.
- Hauser, L.: Warnung vor einer Religionspädagogik der beruhigten Endlichkeit, in: Kat.Bl. 123 (1998), 386-394.
- G.Hilger/G. Reilly (Hrsg.): Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion. München 1993.
- Jung, C. G.: Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. Gesammelte Werke XI. Olten²1973.
- Kelle, U.: Empirisch begründete Theoriebildung. Zur Logik und Methodologie interpretativer Sozialforschung, Weinheim²1997.
- Klinger, E.: Die Schule. Ein Ort der Hoffnung, in: O.Fuchs, M. Widl (Hrsg.), Ein Haus der Hoffnung (FS Rolf Zerfuß). Düsseldorf 1999, 144-150.
- Koukiewitz, W.: Entwurf einer Strategie zur Entwicklung des Curriculum für Religionsunterricht (Grundschule), in: Ders. (Hrsg.): Curriculumentwicklung für den Religionsunterricht in der Grundschule, Essen 1973, 76-93.
- Lange, G.: Religion und Glaube, in: KatBl. 99 (1974), 733-750.
- Lange, G.: Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, in: KatBl 105 (1980), 151-155.
- Luckmann, T.: Die unsichtbare Religion. Frankfurt³1996.
- Luhmann, N.: Die Funktion der Religion. Frankfurt 1977.
- Mette, N.: Religionspädagogik. Düsseldorf 1994.
- Müller, G.: Artikel „Gebet“, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 12 (1994), 84-94.
- Niel, F. W.: Warum geht es nicht mehr wie früher?, in: KatBl 105 (1980), 569-616.
- Nocke F.-J.: Definition Korrelation, in: Kat.Bl. 105/1980, S.130f.
- Oehler, K.: Charles Sanders Peirce. München 1993.
- Oevermann, U. u. a.: Die Methodologie einer „Objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: H.-G. Soeffner (Hrsg.): Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaft. Stuttgart 1979, 352-434.
- Oevermann, U.: Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen, in: Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart. Frankfurt/Main 1991, 267-336.
- Oevermann, U.: Ein Modell der Struktur von Religiosität, in: M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt/M 1995, 27-102.
- Peirce, C. S.: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. VII: Science and Philosophy and Vol VIII: Reviews, Correspondence and Bibliography. A. W. Burks (Hrsg.). Cambridge (Mass., USA) 1966.
- Peirce, C. S.: Collected Papers (8 Bände), Band I-V, edited by C. Hartshorn and P. Weiss, Harward University Press, Cambridge/Mass 1931-1935; Band VII + VIII, edited by A. W. Burks, Harward University Press, Cambridge/Mass and London 1958.
- Peirce, C. S.: Phänomen und Logik der Zeichen (PLZ). Herausgegeben und übersetzt von Helmut Pape. Frankfurt am Main 1983.
- Prokopf, A.: Die Relevanz von kultanalogen, rituellem Handeln am Beispiel des Fußballfans, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) 2, 387- 404.

- Prokopf, A./Ziebertz, H.-G., Konversion als Prozeß religiöser Individualisierung, in: *Pastoraltheologische Informationen* 19 (2/1999), 209-244.
- Reichert, J.: Aufklärungsarbeit: Kriminalpolizisten und Feldforscher bei der Arbeit. Stuttgart 1991.
- Reilly, G.: Süß, aber bitter. Ist die Korrelationsdidaktik noch praxisfähig?, in: *G. Hilger/G. Reilly (Hrsg.): Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion*. München 1993, 16-27.
- Rothgangel, M.: Defizite „subjektiver“ Religion. Neue religionspädagogische Akzente bei Rudolf Engler?, in: *Kat.Bi.* 123 (1998), 395-397.
- Schillebeecx, E.: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz 1971.
- Schillebeecx, E.: Erfahrung und Glaube, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine interdisziplinäre Enzyklopädie. K. Rahner, H. Böckle u. a. (Hrsg)*, Bd. 25. Freiburg 1980, 73-116.
- Schillebeecx, E.: Tradition und Erfahrung: Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. H.-G. Ziebertz im Gespräch mit E. Schillebeecx, in: *Kat. Bl.* 119 (1994), 756-762
- Schilson, A.: Christologische Dogmengeschichte als Ausgestaltung der Korrelationsproblematik, in: *KatBl* 105 (1980a), 96-103.
- Schilson, A.: Wandlungen im Spektrum gegenwärtiger Christologie. Korrelation im Spannungsfeld von Identität und Relevanz des Glaubens, in: *KatBl.* 105 (1980b), 104-108.
- Schöll, A.: „Hermeneutik der Aneignung“ Sozialwissenschaftliche und empirische Vergewisserungen, in: *U. Becker/C. Th. Scheilke (Hrsg): Aneignung und Vermittlung: Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik*. Gütersloh 1995, 128-137.
- Schmidtchen, G.: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Freiburg 1972.
- Schwarze, B.: Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen. Stuttgart 1997.
- Soeffner, H.-G.: Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenschaftlichen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt, 1989.
- Soeffner, H.-G.: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt 1992.
- Soeffner, H.G.: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: *J. Oelkers, K. Wegenast (Hrsg.): Das Symbol – Brücke des Verstehens*. Stuttgart 1991, 63-81.
- Tillich, P.: Recht und Bedeutung religiöser Symbole. Bd. V. Stuttgart 1961.
- Tillich, P.: *Systematic theology I-III*. Chicago, 1966.
- Tillich, P.: *Systematische Theologie*. Berlin 1984.
- Ven, J. A., van der: Entwurf einer empirischen Theologie. Kampen (NL) 1990.
- Wallis, R./Bruce, S.: *Religion and Modernisation*. Oxford 1992, 8-30.
- Wilson, B.: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, 148-179.
- Wirth, U: Abduktion und ihre Anwendungen, in: *Zeitschrift für Semiotik* 17 (1995), 405-424.
- Ziebertz, H.-G.: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft*. Weinheim 1994.
- Ziebertz, H.-G.: *Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung*. Stuttgart 1999.
- Zilleßen, D.: Friedrich Niebergall (1866-1932), in: *H. Schröer u. D. Zilleßen (Hrsg.): Klassiker der Religionspädagogik*. Frankfurt 1996, 153-163.