

Religion als Stilfrage

Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart

VON HEINZ STREIB

Die Unterschiede in der Art, wie Religion zur heiligen Zeit und im Alltag ‚gelebt‘ wird, sind so alt wie die Religion selbst. Wie mit diesen Differenzen umzugehen ist, hat sich gewandelt. Glücklicherweise sind in der Moderne – zumindest dem Anspruch nach und freilich mit Milieu-Unterschieden – Toleranz, ja Dialog zu ethischen Leitlinien geworden. Ohne daß damit allerdings die Differenzen der Religionsauffassungen und Religionsausübungen kleiner geworden wären, so gilt doch zumindest die Regel, sie in ihrer Vielfalt offenen Auges und mit weniger Befremdung wahrzunehmen.

Die Analyse der religiösen Lage der Gegenwart präsentiert insofern eine neue Situation, als fortschreitender Traditionsabbruch und Individualisierung die Auseinandersetzung mit den Religionsdifferenzen den Einzelnen aufgebürdet zu haben scheint – eine Veränderung, die sich etwa in der Vielfalt von kirchlich-subkulturellen und nicht-kirchlichen Formen von Religiosität niederschlägt. Kirchenzugehörigkeit aufzukündigen oder am Gottesdienst nicht teilzunehmen, muß ja keineswegs den Übergang in Religionslosigkeit oder -feindschaft bedeuten.¹ Das Bröckeln der Traditionsbindung stellt insofern eine Verschärfung des Problems dar, als dadurch der Weg ‚vom Schicksal zur Wahl‘ unumkehrbar beschritten wurde und damit für immer breitere Schichten, besonders für Jugendliche, der Zugang zu Religion zur Sache der individuellen Präferenz und des Lebensstils geworden scheint. Damit scheint sich die Pluralitätsspirale noch einmal, neo-religiös und synkretistisch² weiter gedreht zu haben.

¹ Schlaglichter darauf werfen erste Ergebnisse der 3. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (Studien- und Planungsgruppe der EKD (Hrsg.), Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder, Hannover 1993): 20 % der Ausgetretenen verneinen die Frage, ob der Austrittsgrund gewesen sei, mit dem Glauben nichts mehr anfangen zu können und etwa die Hälfte der Ausgetretenen hält für sich „ein Christsein ohne Kirche“ für möglich. Auf eine ähnliche Tendenz weisen die Ergebnisse der Shell-Studie (Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.), Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungen im vereinigten Deutschland, Bd. 1 bis 4, Opladen: Leske+Budrich 1992) zum persönlichen Gebet von kirchenfernen Jugendlichen: 10 % der Konfessionslosen und zusätzlich ca. 30 % von Jugendlichen, die in den letzten vier Wochen keinen Gottesdienst besucht haben, geben an, manchmal oder regelmäßig zu beten.

² Vgl. dazu die Beiträge eines Bayreuther Kolloquiums zu diesem Thema in dem von V. Drehsen und W. Sparr herausgegebenen Band, Im Schmelzriegel der Religionen – Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996.

Jedoch nicht nur die Pluralität der Formen, sondern auch die Perspektiven auf Religionsdifferenzen konnten sich in der Moderne wandeln: von dogmatisch oder theoretisch vorgegebenen Ausgangsperspektiven zum Blick auf die ‚gelebte‘ Religion der Menschen. Nicht allein die Differenzen scheinen vielfältiger und ‚feiner‘ geworden zu sein, sondern auch die Interpretation der ‚feinen Unterschiede‘. Dazu gehört als zusätzliche, aber nicht gerade vereinfachende Perspektive, daß wir – das ist beileibe nicht selbstverständlich³ – inzwischen Kindern die Eigenständigkeit ihrer Religiosität zubilligen. Und die damit eröffnete weitergehende Ansicht, daß religiöse Orientierungen sich im Laufe einer Lebensgeschichte verändern und verändern dürfen, hat größere Akzeptanz gefunden.

Wer es sich zur Aufgabe gemacht hat, die religiöse Lage der Zeit zu erforschen, tut also gut daran, sein analytisches Instrumentarium zu klären, zu erweitern und der gewandelten Situation anzupassen. Teil dieser Aufgabe ist die theoretische und methodologische Präzisierung der Unterscheidung verschiedener religiöser Orientierungen, die sowohl der (äußeren) Pluralität der Wahlmöglichkeiten, als auch der (inneren) Pluralität der lebensgeschichtlichen Veränderungen Rechnung zu tragen vermag. Als eine Perspektive auf religiöse Differenzierungen präsentieren sich die Entwürfe, die entwicklungspsychologisch das religiöse Sinnschaffen und das religiöse Urteil untersuchen. Diese Entwürfe *struktureller Differenzierung* religiöser Orientierungen nehme ich zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen, um zu prüfen, was sie leisten und inwiefern sie modifiziert und erweitert werden müssen im Blick auf die pluralistisch-religiöse Situation. Dazu ein erster Teil. In einem zweiten Teil möchte ich Schritte zu einem mehrperspektivischen Stilbegriff von Religion entfalten, der soziologische und psychologische Faktoren verknüpfend die lebensweltliche und lebensgeschichtliche Verwurzelung von Religion und ihrer Stile in Rechnung stellt. Eine mehrperspektivische religiöse Stildifferenzierung, wie ich sie vorschlage, wird schließlich daran zu messen sein, ob sie analytische Zugänge eröffnet, die der pluralistisch-religiösen Situation gerecht werden können.

1. Kognitiv-strukturelle Unterscheidung religiöser Stile

Als Ausgangsperspektiven auf die Unterscheidung religiöser Stile möchte ich mit den zwei derzeit einflußreichsten Theorien religiöser Entwicklung einsetzen. Fünfzehn Jahre sind seit dem Erscheinen von James Fowlers *Stages*

³ Friedrich Schweitzer (Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992) hat das mühevoll Ringen um die Anerkennung der Religion des Kindes in der Geschichte der Pädagogik und Theologie nachgezeichnet.

of Faith⁴ vergangen, fünf Jahre seit seiner Übersetzung ins Deutsche und zwölf Jahre seit der Publikation von Fritz Oser und Paul Gmünder *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung*⁵. Dies ist keine lange Zeit angesichts der Anerkennung, die diese Theorien in der Praktischen Theologie, besonders in der Religionspädagogik inzwischen genießen. Und dies obwohl Fowler und Oser von Anfang an nicht nur interessierte und sympathische Aufnahme, sondern auch Kritik und Skepsis widerfahren ist.⁶ Viele Fragen sind bis heute offen, manches ist unbearbeitet geblieben – Zeit auch für eine Zwischenbilanz, hier unter dem Aspekt ihres Beitrags zur Analyse der pluralistisch-religiösen Situation.

Die Wiege beider kognitiv-strukturellen Theorien religiöser Entwicklung stand in Cambridge: Es war die anregende, von Lawrence Kohlberg inspirierte Möglichkeit entwicklungspsychologischer Klassifikation der unterschiedlichen Formen von Religiosität, die für Oser und Fowlers Theorien Pate stand. Und diese Klassifikationsmöglichkeit heißt: Aufreihung der unterschiedlichen religiösen Orientierungen am roten Faden einer Stufensequenz, die für die Entwicklung der kognitiven Strukturen seit Piaget postuliert wird. Darum heißen sie kognitiv-strukturelle Theorien religiöser Entwicklung. Kognitiv-strukturelle Theorien religiöser Entwicklung gehen also davon aus, daß die Differenzen religiöser Sinnkonstruktionen und religiöser Urteile strukturell anhand der Entwicklung der kognitiven Kompetenzen verstanden und klassifiziert werden können. Oser und Fowler haben dies beschrieben und empirisch untersucht, beide Theorien analysieren Differenzen religiös-kognitiver Orientierungen in ihrer entwicklungslogischen Sequentialität und Dynamik. Anstelle einer grundlegenden Einführung in diese Theorien, die ich aus Platzgründen hier nicht bieten kann, möchte ich exemplarische Einblicke in ihre Interpretation religiöser Unterschiede eröffnen: die beiden religiösen Orientierungen, die in dem Text einer Jugendlichen erkennbar sind,

⁴ J.W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981, Übersetzung ins Deutsche: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991.

⁵ F. Oser/P. Gmünder, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturentwicklungspsychologischer Ansatz*, Zürich/Köln 1984.

⁶ Vgl. H.-J. Fraas/H.-G. Heimbrock (Hrsg.), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie*, Göttingen 1986. Zur besonderen Kritik an Fowler vgl. *Stages of Faith and Religious Development*, hrsg. v. J.W. Fowler, K.E. Nipkow/F. Schweitzer, New York 1991 und in diesem Band besonders die Beiträge von G. Moran, „Alternative Developmental Images“, 149-161; J. von Hull, „Human Development and Capitalist Society“, 209-223; und für einen Überblick über die englischsprachige Kritik vgl. S.D. Parks, „The North American Critique of James Fowler's Theory of Faith Development“, 101-115. Vgl. auch R.M. Moseley, *Becoming a Self Before God. Critical Transformations*, Nashville 1991. Kritische Stellungnahmen zu Oser's Theorie finden sich in *Entwicklung von Religiosität. Grundlagen, Theorieprobleme, Praktische Anwendungen*, hrsg. v. A.A. Bucher/K.H. Reich, Freiburg i.Br. 1989.

können versuchsweise in Oser's und Fowlers Stufensequenz eingeordnet werden. Daran werden diese, so denke ich, wenigstens punktuell plastisch.

Der Text einer Auszubildenden zur Hauswirtschaft⁷ nimmt die Überschrift, „Hütet euch vor den Menschen, deren Gott im Himmel ist“, zum Anlaß, eine Unterscheidung ihrer religiösen Orientierungen zu erläutern, die sie zugleich als lebensgeschichtliche Veränderung begreift. Sie schreibt:

„Schon als kleines Kind wurde mir gesagt, der liebe Gott im Himmel wacht über dich. Es wurde von Englein mit Harfen erzählt und von dem Wetterprophet den sie Petrus nannten. Weiterhin hörte man allerhand über den Teufel welcher uns, wenn wir nicht brav sind, im Feuer schmoren läßt.

Mit dem Gott im Himmel, wird parallel dazu der Teufel unter der Erde genannt. Beides ist natürlich völliger Unsinn und ich finde auch unverantwortlich, dies kleinen Kindern zu erzählen, verständlich, daß deren Gott dann im Himmel und nicht in unseren Herzen, neben uns tagtäglich ist.

Gott ist für mich sozusagen das Gewissen. Das Gewissen meldet sich in jedem Menschen, wenn er im Begriff ist etwas zu tun, wovon er weiß daß man es nicht darf. Die Katholischen gehen zum Beichten, falls sie das Gewissen zu sehr belastet. Gott ist unter uns Menschen und nicht im Himmel. Entscheidungen trifft er nicht im Himmel, sondern wir selbst treffen sie mehr oder weniger.

Die Menschen welche diese falsche Ansicht von Gott haben verstehen ihn nicht oder jedenfalls falsch. Sie sind der Meinung ‚der liebe Gott im Himmel‘ tut für uns alles, dann geht es uns gut. Wir selbst müssen uns aber helfen, Gott kann nur ein Trost, eine Stütze für uns sein und kein Zauberer.“

Wie sind diese beiden religiösen Orientierungen in den Stufensequenzen zu verorten? Zuerst Oser's Perspektive, die zur entwicklungspsychologischen Verortung der religiösen Orientierungen vor allem dem Kriterium der Spannung ‚Ultimates – Mensch‘ folgt.⁸ Die religiöse Welt ihrer Kindheit, an die sich die Auszubildende erinnert, in der die Engel, der Wetterprophet und der Untaten rächende Teufel eine Rolle gespielt haben, wird auf jener Stufe (Oser's Stufe 2) zu verorten sein, in der eine Auffassung von Gottes ‚Macht und Autorität‘ ausgebildet ist, die allerdings nicht mehr (wie auf Stufe 1) aus der „Sicht einseitiger Macht und Autorität des Ultimates“ begriffen, sondern bereits durch Worte und Taten zu beeinflussen versucht wird. Anders die *derzeitige* Vorstellung dieser Jugendlichen von Gott, der *nicht* im Himmel wohnt und dort die Entscheidungen trifft. „Gott ist für mich sozusagen das Gewissen“, schreibt sie, und „wir selbst“ treffen die Entscheidungen. Diese religiöse Orientierung entspricht jener Stufe (Oser's Stufe 3), in der sich die Autonomie der

⁷ Aus: R. Schuster (Hrsg.), *Was sie glauben. Texte von Jugendlichen*, Stuttgart 1984, 20.

⁸ Vgl. Oser/Gmünder 1984, 87-104.

Person unabhängig und abgetrennt vom Göttlichen begründet. Eine Ahnung von den „apriorischen Voraussetzungen aller menschlichen Möglichkeiten“ durch Gott (Stufe 4) ist noch nicht erkennbar. Unsere Interpretationsversuche müssen vorläufig bleiben; sie sollen auch nur einen Eindruck von der Einordnung religiöser Orientierungen in diese Stufensequenz vermitteln.

Wenn wir zum Vergleich die Stufensequenz Fowlers danebenstellen:⁹ die kindliche Religiosität der Rückerinnerung der Auszubildenden wird dem ‚mythisch-wörtlichen Glauben‘ (Fowlers Stufe 2) zuzuordnen sein, in dem die religiösen Erzählungen und Symbole im Rahmen einer konkreten, dinghaften Weltbildvorstellung gedeutet werden. Dieser mythisch-wörtliche Glaube war einerseits durch die Ausbildung konkreter Operationen und durch die Kompetenz zu narrativer Verknüpfung über den ‚intuitiv-projektierenden Glauben‘ (Stufe 1) hinausgewachsen; er kann andererseits später in einen Glauben transformiert werden, der die Vorstellungen von Gott und der Welt zwar nicht mehr konkret und wörtlich versteht, sondern auf zwischenmenschliche, konventionelle Übereinstimmung und auf ein personhaftes göttliches Gegenüber großen Wert legt (Stufe 3 des ‚synthetisch-konventionellen Glaubens‘). Die Aussage, daß Gott „sozusagen das Gewissen“ sei, werden auf der Stufe des ‚individuierend-reflektierenden Glaubens‘ (Stufe 4) eingeordnet werden können, auf der Symbole und Erzählungen ihrer konkret und wörtlich genommenen Mythologie entkleidet und auf ihren Bedeutungsgehalt reduziert werden. Für diese Zuordnung spricht auch die Art und Weise, *wie* diese Auffassungen von Gott vorgetragen werden, nämlich individuierend und reflektierend.

Die Stufensequenzen von Oser und von Fowler weisen bei aller Verschiedenheit die gemeinsame grundlegende Perspektive auf, daß verschiedene religiöse Orientierungen als Stadien einer kognitiv-strukturellen Entwicklung verstanden werden. Die Bedeutung dieser Theorien läßt sich jedoch nicht auf die Einstufung von religiösen Orientierungen in eine Stufensequenz reduzieren. Diese Stufensequenzen leisten mehr, indem sie plausibel zu machen versuchen, daß das jeweilige Stadium Teil eines Entwicklungswegs ist, der eine Vergangenheit hat und eine Zukunft haben, transformierend weitergehen kann. Kognitiv-strukturelle Ansätze sind darum nicht allein wegen ihrer psychohistorischen, sondern wegen ihrer zukunfts-offenen, dynamischen Perspektive auf Religiosität interessant, indem sie in besonderer Weise auf die Entwicklungsmöglichkeiten achten und so in ihrem Theorierahmen die Entstehung von Neuem, von neuen Orientierungen zu erklären versuchen und zu konzipieren erlauben. Über die genaue und hinreichende Beschreibung der entwicklungslogischen Faktoren allerdings besteht Klärungsbedarf.

Es ist zunächst unstrittig, daß das, was Oser und Fowler beschrieben und untersucht haben, in ihrem Kern *Verstehenszugänge* zur Religion sind, die strukturell differenziert und in eine Entwicklungsfolge gebracht werden. Prä-

⁹ Vgl. Fowler 1981, 89-213.

ziser: der Anspruch und die Leistung der kognitiv-strukturellen Analyse von Religion ist es, ‚kognitive Modi des Zugangs zu und Umgangs mit Religion‘ und deren strukturelle Transformationen zu analysieren, nicht mehr und nicht weniger. Um dieses ‚Nicht-mehr-und-nicht-weniger‘ zu präzisieren, ist der Stilbegriff geeignet, wie ich zeigen möchte.¹⁰

Fowler und Oser, so könnte man also sagen, analysieren die Entwicklungsfolge ‚kognitiver Stile‘ von Religion. Beide gründen sich dafür auf Piaget und nehmen an, daß die Entwicklung religiöser Kognition den Entwicklungsgesetzmäßigkeiten logischer Operationen unterworfen oder zumindest parallel sei. Und leichterhand, aber genau besehen zu unrecht, werden Osers und Fowlers Theorien in Anlehnung an Piagets ‚genetische Epistemologie‘ als ‚genetische Religions-Epistemologien‘ genommen und die Entwicklung religiöser Stile allein der Genese von religiös-epistemologischen Strukturen zugeschrieben. Voraussetzung dafür wäre allerdings, daß sich religiös-kognitive Strukturen von den jeweiligen Inhalten ablösen lassen. Beide, Oser und Fowler, wollen jedoch über Piaget hinausgehen und in je unterschiedlicher Weise ihren Begriff von religiöser Kognition definieren: Oser¹¹ durch den Entwurf einer ‚religiösen Mutterstruktur‘, Fowler¹² durch die Abgrenzung von ‚constitutive knowing‘, die ‚faith‘ charakterisiert, gegenüber Piagets ‚logic of rational certainty‘. Und dabei wird die Notwendigkeit der Berücksichtigung spezifischer Eigenschaften von *religiöser* Kognition manifest, die, so interpretiere ich, auf *funktionale und inhaltliche* Bestimmungen nicht gänzlich verzichten kann.¹³

Gerade mit dem Stilbegriff kann die Nicht-Reduzierbarkeit von Religion auf kognitive Operationen festgehalten werden; der Stilbegriff steht für die Einbeziehung der substantiellen und funktionalen Dimensionen von Religion. Bereits die Bezeichnung der Untersuchungsgegenstände Fowlers und Osers als ‚kognitive Stile von Religion‘ will deren Verflechtung mit substantiellen, inhaltlichen Dimensionen festhalten.¹⁴ Doch über Osers und Fowlers

¹⁰ Gelegentlich spricht auch Fowler selbst (vgl. 1981, 249; 252) vom „strukturellen Stil“, wenn auch häufiger von „Orientierung“.

¹¹ Oser/Gmünder 1984, 61-72.

¹² 1981, 98-105.

¹³ Dies wird bei näherer Betrachtung von Osers sieben polaren Dimensionen (Heiliges vs. Profanes, Transzendenz vs. Immanenz, Freiheit vs. Abhängigkeit, Hoffnung / Sinn vs. Absurdität, Vertrauen vs. Angst, Dauer / Ewigkeit vs. Vergänglichkeit und Unerklärliches / Magisches vs. funktional Durchschaubares, vgl. Oser/Gmünder 1984, 32) deutlich; und ebenso der Ausgestaltung von Fowlers Aspekten, besonders der Aspekte ‚Bounds of Social Awareness‘, ‚Locus of Authority‘, ‚Form of World Coherence‘ und ‚Symbolic Function‘ (vgl. Fowler 1981, 244).

¹⁴ Einen Fingerzeig in diese Richtung gibt Fowler (1981, 244f; 252) darin, daß er gerade dann den ‚Stil‘-Begriff verwendet, wenn er die Unter-Stufen beschreibt, in die er aus der Perspektive seiner Glaubensstufen Piagets formal-operationalem Denken weiter untergliedern möchte, nämlich in einen „frühen“, eine „dichotomisierenden“, einen „dialektischen“ und einen „synthetischen“ Stil formal-operationalem Denkens.

Schwerpunkte hinaus könnte die Rede von ‚religiösen Stilen‘ dazu geeignet sein, die Relevanz von Erfahrungen und Funktionen zu unterstreichen. Und erst dann wäre für diese Theorien die anspruchsvolle, weil weitere Dimensionen umgreifende, Bezeichnung ‚Theorien religiöser Entwicklung‘ nicht zu hoch gegriffen.

Anders gesagt: Die kognitiv-strukturelle Interpretation von Religion und damit das Erbe von Piaget und Kohlberg eröffnet einerseits unbestreitbar wichtige Perspektiven auf die Unterscheidung religiös-kognitiver Stile von Religion. Andererseits wird dieses Erbe genau darin zur Hypothek, daß es einen äußerst engen Blickwinkel vorschreibt. Von Engführungen der kognitiv-strukturellen Theorien religiöser Entwicklung muß jedoch in dem Maße gesprochen werden, in dem unbesehen die Leitlinien für ‚harte‘ kognitiv-strukturelle Theorien auf ‚Religion‘ und ihre Entwicklungsdynamik übertragen werden. Die Unterscheidung ‚harter‘ und ‚weicher‘ Stufentheorien war ja bekanntlich von Kohlberg vorgeschlagen worden, um entsprechend dem Gütesiegel der entwicklungslogischen Prämissen einer irreversiblen, invarianten, strukturelle Ganzheiten beschreibenden Stufensequenz kognitiver Operationen die ich-psychologische Spreu vom kognitiv-strukturellen Weizen zu trennen.¹⁵

Von Engführungen ist im Blick auf die religiöse Entwicklung genauer darum zu sprechen, weil die kognitiv-strukturelle Entwicklungslogik nicht nur als roter Faden, sondern als *Motor* der religiösen Entwicklung gelten soll und weil demzufolge Inhaltsdimensionen, Erfahrungen und Funktionen von Religion methodisch ausgeklammert werden. Die Gewichtsverlagerung auf, ja Überlastung der kognitiven Entwicklungslinie ist die eine Seite; die Kehrseite ist die Vernachlässigung einer Reihe von anderen Dimensionen, die für die Konstitution, Explikation und Relevanz religiöser Orientierungen ebenso ausschlaggebend sind, d.h. die Vernachlässigung anderer religionskonstitutiver, funktionaler, entwicklungsproduktiver und stilrelevanter Aspekte:

- die *psychodynamisch-interpersonale* Dimension (die *Psychodynamik* der *Selbst-Selbst-Beziehung*);
- die *relational-interpersonale* Dimension (die Dynamik der *Selbst-Andere-Beziehung*);
- die *interpretative, hermeneutische* Dimension (die Dynamik der *Selbst-Tradition-Beziehung*);
- die *lebensweltlich-milieubezogene* Dimension (die Dynamik der *Selbst-Welt-Beziehung*).

Im Blick auf die religiösen Stil-Präferenzen und deren Entwicklung expliziere ich einige der Probleme, die sich die kognitiv-strukturellen Theorien religiöser Entwicklung mit dieser engen Anbindung an das ‚harte‘ Modell aufgeladen haben. Kurz und knapp vorweg: sie führen zur Verkürzung des

¹⁵ L. Kohlberg/C. Levine/A. Hower, „The Current Formulation of the Theory“, in: *Essays on Moral Development*, Vol. II. *The Psychology of Moral Development*, San Francisco 1984, 212-319.

Spektrums der entwicklungsrelevanten Faktoren sowie zur Verdunkelung des inneren und äußeren Pluralismus der religiösen Orientierungen.

1. Im Blick auf die Ausklammerung von funktionalen Aspekten hat Rainer Döbert¹⁶ exemplarisch, aber treffend darauf aufmerksam gemacht, daß nach strikt kognitiv-struktureller Analyse über die – wie auch der oben zitierte Text der Jugendlichen demonstriert – zumeist ‚profan‘ und oft ‚atheistisch‘ gestaltete Stufe 3 Osers hinaus keinerlei Entwicklungsdruck angenommen werden kann, daß sich vielmehr „die religiöse Entwicklung mit dem Erreichen von Stadium 3 in eine Sackgasse manövriert hat“. „Der Gewinn liegt ganz auf seiten des ‚profanen‘ Ich, das religiöse hat kaum mehr Motive zu wachsen.“ Döbert bezeichnet also Osers Stufe 3 als Entwicklungssackgasse, in der sich teufelskreisartig die meisten jugendlichen einnisten. Döbert begründet dies mit dem zu beobachtenden Funktionsverlust von Religion in der Adoleszenz. D.h. nur in kritischer Abweichung und Erweiterung der ‚harten‘ kognitiv-strukturellen Interpretation läßt sich eine plausible Erklärung für die ‚profane‘ Stil-Präferenz der meisten Jugendlichen beibringen und zugleich ein Erklärungsansatz für die empirische Marginalität der höheren Stufen.

2. Die methodisch angestrebte Exklusion von Inhaltsdimensionen hat das Ziel, die ‚reinen‘, sich entwickelnden Strukturen des ‚religiösen Urteils‘ oder von ‚faith‘ zu isolieren. Bereits an der Möglichkeit und Durchführbarkeit solcher Inhalts-Exklusion sind im Blick auf andere Entwicklungsdomänen Zweifel berechtigt, wie Döbert¹⁷ für die Moral zeigt und Gil Noam¹⁸ generell für alle Domänen mit Ausnahme der kognitiven Operationen selbst behauptet. Auch und besonders im Blick auf Religion könnte nur um den Preis gravierender Verkürzung angestrebt werden, die Inhalte auszugrenzen und allein mit Strukturen zu arbeiten. Fowlers Rede von der „structuring power of the contents of faith“¹⁹ blieb leider theoretisch und methodologisch weithin ungelöst. Darauf habe ich mit besonderem Blick auf die *faith development theory* Fowlers an anderer Stelle hingewiesen und Modifizierungsvorschläge unterbreitet.²⁰ Methodisch-rigoreuse Inhaltsphobie – und unter die ausgeblendet ‚Inhalte‘ fallen alle vier der oben aufgeführten Dimensionen – würde

¹⁶ R. Döbert, „Oser/Gmünders Stadium 3 der religiösen Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext: ein circulus vitiosus“, in: *Glaubensentwicklung und Erziehung*, hrsg. v. K.E. Nipkow/F. Schweitzer/J.W. Fowler, Gütersloh 1988, 144-162; Zitate: S. 157.

¹⁷ R. Döbert, „Wider die Vernachlässigung des ‚Inhalts‘ in den Moraltheorien von Kohlberg und Habermas. Implikationen für die Relativismus/Universalismus-Kontroverse“, in: *Zur Bestimmung der Moral*, hrsg. v. W. Edelstein/G. Nunner-Winkler, Frankfurt a.M. 1986, 86-125.

¹⁸ G.G. Noam, „Selbst, Moral und Lebensgeschichte“, in: *Moral und Person*, hrsg. v. W. Edelstein/G. Nunner-Winkler/G. Noam, Frankfurt a.M. 1993, 171-199.

¹⁹ Vgl. Fowler 1981, 273; 276; 281.

²⁰ H. Streib, *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory*, Frankfurt a.M. 1991.

blind machen vor allem für die hermeneutisch-interaktive Konstitution der religiösen Identität und deren Entwicklungsrelevanz, besonders hinsichtlich der Transformationsprozesse auf die höheren Stufen. Im Blick auf unser Thema ist besonders auch darauf hinzuweisen, daß die Pluralität religiöser Stile nur dann unverkürzt wahrgenommen werden kann, wenn Inhalte nicht ausgeklammert werden.

3. Ein Beispiel dafür sind die Engführungen, die in der lebhaften Kritik an Kohlbergs Theorie thematisiert werden. Kognitiv-strukturelle Theorien scheinen auf das Problem des Pluralismus vor allem dadurch gestoßen zu werden, daß sie offenkundig bestimmte Orientierungen und Stile empirisch nicht hinreichend berücksichtigen und theoretisch integrieren können. In der *moral development theory* ist bekanntlich die Marginalisierung einer durch Fürsorge (care) und Verantwortung (responsibility) motivierten moralischen Orientierung beklagt worden.²¹ Wenn in der ‚harten‘ kognitiv-strukturellen Perspektive nicht allein der kognitive, sondern ebenso der moralische Entwicklungsfortschritt als zunehmende Dezentrierung und Prinzipialität gefaßt wird, erhält eine ‚ethics of care and responsibility‘ wenig Anerkennung, und dies ist auch unter der Perspektive des Pluralismus problematisch. Damit in die Diskussion gebracht jedoch ist weniger ein geschlechtsspezifischer Bias der Kohlbergschen Theorie, sondern vielmehr die Vernachlässigung eines ‚connected‘ self, an dessen Explikation Gilligan und andere weitergearbeitet haben,²² die Vernachlässigung eines ‚relational self‘, das Noam *psychodynamisch-lebensthematisch* und James Day und Mark Tappan *narrativ* interpretieren.²³ Relationalität und Intersubjektivität sind für meine Reformulierung wichtige Ausgangsperspektiven.

Wenn jedoch entsprechend der ‚harten‘ Entwicklungslogik auch der religiöse Entwicklungsfortschritt als zunehmende Dezentrierung und Autonomisierung (Oser) oder als zunehmende Reflexivität und, zumindest bis Stufe 4, als Schritte zur Individuierung (Fowler) gefaßt wird, erhalten die relationalen, interpersonalen und milieubezogenen Dimensionen der Religion weniger

²¹ C. Gilligan, In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Cambridge 1982; dies., „Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?“ in: Social Sciences as Moral Inquiry, hrsg. v. N. Haan, R. Bellah et al., New York 1983, 33-51.

²² C. Gilligan/M. Brown/A. Rogers, „Psyche Embedded: A Place for Body, Relationships, and Culture in Personality Theory“, in: Studying Persons and Lives, hrsg. v. A.I. Rabin/R. Zucker/R. Emmons/S. Frank, New York 1990, 86-147; L.M. Brown/C. Gilligan, „Listening for Voice in Narratives of Relationship“, in: Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development, ed. by M. Tappan/M. Packer, San Francisco 1991, 43-62; L.M. Brown/C. Gilligan, Meeting at the Crossroads. Women's Psychology and Girls' Development, Cambridge/London 1992.

²³ J.M. Day, „Speaking of Belief: Language, Performance, and Narrative in the Psychology of Religion“, in: International Journal for the Psychology of Religion 3 (1993), 213-229; Day/Tappan (1996), siehe Anm. 60; G.G. Noam, „Stufe, Phase und Stil: Die Entwicklungsdynamik des Selbst“ (1986).

Aufmerksamkeit. Fowler hat im Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Stufen des Glaubens*²⁴ eingeräumt, den besonders von Frauen möglicherweise bevorzugten relationalen Stil von *faith* theoretisch und methodologisch nicht hinreichend berücksichtigt zu haben und damit selbstkritisch die von Gilligan und anderen vorgetragene Kritik aufgenommen. Fowler möchte seine Glaubensstufen – besonders die Stufe 4 – mit Hinweis auf Belenky et al.²⁵ um den Stil des ‚connected knowing‘ erweitern. Ja, Fowler wendet sich kritisch gegen die Unterscheidung zwischen ‚hart‘ und ‚weich‘, gerade weil sie den Stil des ‚connected knowing‘ vernachlässige.²⁶ Hier wäre weiter zu arbeiten – theoretisch und empirisch.

Die Blickverengungen in den kognitiv-strukturellen Theorien religiöser Entwicklung sind nicht unvermeidlich, erfordern aber eine gründlichere Revision: weder die Fokussierung auf kognitive Strukturen, noch die entwicklungslogischen Prämissen für ‚harte‘ kognitiv-strukturelle Theorien, denen entsprechend auch für die religiöse Entwicklung die Kognition als roter Faden und Motor gelten soll und Inhaltsdimensionen, Erfahrungen und Funktionen methodisch ausgeklammert werden, sind notwendige, geschweige denn hinreichende Explikate von Religion. Die kritischen Stellungnahmen in der kognitiv-strukturellen Diskussion habe ich hier auch mit der Absicht thematisiert, die Anknüpfungspunkte für meine Reformulierung kenntlich zu machen; diese soll einige der Engführungen, besonders hinsichtlich der lebensgeschichtlichen und lebensweltlichen Verortung sowie hinsichtlich der Mehrperspektivität und des Pluralismus, vermeiden helfen und gerade darum den Stilbegriff in den Mittelpunkt stellen.

2. Schritte zu einem mehrperspektivischen Stilbegriff von Religion

2.1. Zur Mehrperspektivität der kognitiv-strukturellen Theorien

Spätestens an Kohlbergs Kriterien für ‚harte‘ kognitiv-strukturelle Theorien endet die bislang fast harmonisch erscheinende Gemeinsamkeit zwischen Oser und Fowler. Fowlers Theorie wurde als ‚weiche Stufentheorie‘ bezeichnet, jedenfalls als die ‚weichere‘ von beiden.²⁷ Auch der Vorwurf wurde erhoben, mit ihrer kumulativen, sieben oder acht ‚Aspekte‘ zugleich bemühenden

²⁴ Fowler 1991, 18f. Vgl. auch die jüngste Bemerkung Fowlers dazu: „Response to Helmut Reich: Overview or Apologetic?“ in: I.J.P.R. 3 (1993), 177f.

²⁵ M.F. Belenky/B. Clinchy/N. Goldberger/J. Tarule, Women's Ways of Knowing. The Development of Self, Voice, and Mind, New York 1986.

²⁶ Vgl. Fowler 1993.

²⁷ So etwa Clark Powers Urteil („Hard Versus Soft Stages of Faith and Religious Development“, in: Stages of Faith and Religious Development. Implications for Church, Education, and Society, ed. by J.W. Fowler/K.E. Nipkow/F. Schweitzer, New York 1991, 116-129).

Beschreibung von ‚faith‘ bezeichne sie einen allzu breiten²⁸ ‚alles und nichts-Glaube‘ von dem kaum wissenschaftlich stringente Ergebnisse zu erwarten sind.²⁹ Dies hängt damit zusammen, daß Fowler empirisch und analytisch ein weites Spektrum von Faktoren für die Entwicklung der Stile von ‚faith‘ in Rechnung zu stellen versucht, m.a.W. wegen seiner größeren Offenheit für Mehrperspektivität. Aus der Reihe der vorliegenden kognitiv-strukturellen Theorien fällt die *faith development theory* durch ihre Ansätze zur Mehrperspektivität auf. Fowlers Theorie ist darum nicht ‚weicher‘ zu nennen, sondern mehrperspektivisch und phänomenologisch inklusiver. Diese Mehrperspektivität kann weiterentwickelt werden. Darum möchte ich an Fowlers Theorie weiterarbeiten – dies ohne die Osers zu ignorieren.

Einen Eindruck von seiner mehrperspektivischen Inklusivität vermittelt Fowlers korrelative Vernetzung verschiedener Theorien. Eine solche Zusammenschau verschiedener Domänen oder Aspekte hat er nicht nur theoretisch und empirisch im Blick, sondern in einem Modell anschaulich zu Papier gebracht: Sein heptagonales Modell³⁰ veranschaulicht die Auffassung, daß sich

- a) die kognitiven Kompetenzen nach Piaget³¹,
 - b) die Stadien der Rollenübernahme nach Selman³² und
 - c) die Stufen des moralischen Urteils nach Kohlberg³³ zusammen mit den von Fowler hinzugefügten Aspekten:
 - d) der Auffassungen über die ‚Grenzen des sozialen Bewußtseins‘,
 - e) der ‚Verortung von Autorität‘,
 - f) der ‚Formen des Weltzusammenhangs‘ und
 - g) den Entwicklungsstadien der ‚Symbolfunktion‘
- sozusagen im korrelativen Verbund simultan entwickeln, und daß diese Theorie-Perspektiven zusammen jeweils *einen* Stil von ‚faith‘ beschreiben – mehrperspektivisch und korrelativ.

An dieser Vernetzung von Entwicklungstheorien hat zunächst Fowler selbst weitergedacht:³⁴ in der Korrelation seiner siebenfaltigen *faith develop-*

²⁸ Die Weite von Fowlers Glaubensbegriff hat Karl Ernst Nipkow (Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3, Gütersloh 1982) zu dem Vorschlag animiert, ‚faith‘ mit ‚Lebensglaube‘ zu übersetzen – dies freilich aus *theologischen* Gründen und insgesamt mit großer Zustimmung zu Fowlers Theorie und Forschungsansatz.

²⁹ So Anton Bucher (Bibelpsychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten, Stuttgart 1992) in Aufnahme von Fernhouts kritischen Äußerungen („Where is Faith? Searching for the Core of the Cube“, in: Faith Development and Fowler, Birmingham 1986, 65-89).

³⁰ Vgl. J.W. Fowler (1980): „Faith and the Structuring of Meaning“, in: Faith Development and Fowler, ed. by C. Dyksra/S. Parks, Birmingham 1986, 15-42, Figure 1, p. 32.

³¹ Vgl. J. Piaget/B. Inhelder (1966), Die Psychologie des Kindes, Frankfurt a.M. 1977.

³² R.L. Selman, The Growth of Personal Understanding: Developmental and Clinical Aspects, New York 1980.

³³ Vgl. L. Kohlberg, Essays on Moral Development, Vol. I. The Philosophy of Moral Development, San Francisco 1981; ders., Essays on Moral Development, Vol. II. The Psychology of Moral Development, San Francisco 1984.

³⁴ J.W. Fowler, Faith Development and Pastoral Care, Philadelphia 1987.

ment perspective mit Robert Kegan³⁵ *development of the self*. Damit hat Fowler eine der Dimensionen seines ‚Multi-dimensional Model of Faith Development‘,³⁶ in dem er bereits 1982 möglichst umfassend die verschiedenen Faktoren der Dynamik von *faith development* zusammengestellt hatte, zu integrieren versucht, nämlich die psychodynamische Dimension. In jüngerer Zeit haben einige KollegInnen an solcher Mehrperspektivität theoretisch und empirisch noch entschiedener und unbefangener weitergearbeitet und die Glaubensstufen Fowlers mit Osers Stufen des religiösen Urteils und auch mit Eriksons psychosozialer Krisenfolge korrelativ zusammengestellt.³⁷

Allerdings hat bei Fowler selbst die Mehrperspektivität ihre Grenzen. Denn letztendlich sollen sämtliche von ihm rezipierten und skizzierten Aspekte einer gemeinsamen kognitiv-strukturellen Entwicklungslinie folgen, die verschiedenen religiösen Stile werden am kognitiv-strukturellen Faden aufgereiht. Die Dynamik anderer lebensgeschichtlicher Entwicklungsfaktoren, wie Fowler sie in seinem ‚multi-dimensional model‘ zusammengetragen hat, werden marginalisiert. Schärfer formuliert: Der Anerkennung der größeren Bandbreite von lebensgeschichtlichen Entwicklungsfaktoren steht insbesondere die Blickfeldverengung auf die kognitiven Strukturen im Wege. Genau an dieser Blickverengung – allerdings vor allem auf die Theorie Kohlbergs bezogen – hat Noam Kritik geübt:³⁸

„Nach meiner Auffassung haben die Kognitionstheoretiker die Struktur- dynamik des Selbst vernachlässigt, indem sie das Werden des epistemischen Selbst als alleinige Repräsentanz der Struktur definierten. Dabei wurde der Karren vor das Pferd gespannt; die Lebensgeschichte wurde zum Inhalt der Struktur des epistemischen Selbst. ... Die Epistemologie ersetzt die Lebensgeschichte.“

Noams Metapher vom Karren (kognitive Kompetenzen), den die Kognitionstheorien vor das Pferd (die Lebensgeschichte) gespannt haben, bringt das

³⁵ R. Kegan, The Evolving Self. Problem and Process in Human Development, Cambridge 1982.

³⁶ J.W. Fowler, „Stages in Faith and Adults' Life-Cycles“, in: Faith Development in the Adult Life Cycle, New York 1982, 178-207; Figure, p. 200. In diesem Modell stellt Fowler folgende Faktoren zusammen: a) Time (Biological and Cultural Time Clocks – Scheduled and unscheduled Choices & Marker Events), b) Operational Structures of Knowing and Valuing in Faith, c) Structuring Power of Contents of Faith, d) Life Structure, e) the Powerful Role of the Dynamic Unconscious and f) Impinging of Life's Field of Forces.

³⁷ Eine solche Korrelation der Perspektiven versuchen Reich („Integrating differing theories: The case of religious development“, in: J.E.T. 6 (1993b), 39-49), sowie im Zusammenhang empirischer Untersuchungen Tamminen („Comparing Oser's and Fowler's Developmental Stages“, in: J.E.T. 7 (1994), 75-112) und die Tübinger Untersuchung des Entwicklungsbezugs von Religionsunterricht (F. Schweitzer, K.E. Nipkow, G. Faust-Siehl, B. Krupka, Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis, Gütersloh 1995; vgl. G. Faust-Siehl, F. Schweitzer, K.E. Nipkow, „Die Berücksichtigung der religiösen Entwicklung in der Praxis des Religionsunterrichts“, Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 6, Neukirchen-Vluyn 1990, 209-216).

³⁸ Noam 1993, Zitat: S. 182.

Problem auf den Punkt. Seine Kritik bezieht sich auch und vor allem auf die Vernachlässigung der emotionalen, psychodynamischen Dimension.

Diese Kritik trifft auch die kognitiv-strukturellen Theorien *religiöser* Entwicklung. Denn trotz ihrer Versicherungen, daß selbstverständlich die religiöse Entwicklung auch emotionale Tiefenschichten involviere und die Theorie dies berücksichtige, wird besonders der Kognition strukturierende Kraft zugeschrieben und die Psychodynamik nur am Rande berücksichtigt oder ausgeblendet. Die stärkere Berücksichtigung von psychoanalytischen oder psychosozialen Perspektiven würde dazu führen, die kognitiv-strukturelle Sicht als alleinige Schlüsseltheorie zu verdrängen.³⁹ ‚Going beyond Piaget‘ heißt darum Noams Devise.⁴⁰

Mein Plädoyer lautet darum: Ein gravierendes Hindernis der Mehrperspektivität auf die religiöse Stil-Entwicklung sollte ausgeräumt werden: Der Transformationsdynamik der kognitiven Strukturen als Motor und Leitfaden der religiösen Entwicklung ist der Primat abzusprechen. Der Karren sollte nicht länger vors Pferd gespannt werden. Stattdessen sollten, wie nun zu explizieren ist, *Lebensgeschichte* und *Lebenswelt* stärker in den Mittelpunkt der Entwicklungsperspektive der religiösen Entwicklung rücken.

Lebensgeschichte und Lebenswelt stärker zu berücksichtigen jedoch heißt, den Stilbegriff zu stärken und zu präzisieren. Denn vom *Stilbegriff selbst* kann ein entscheidender Beitrag zur Relativierung und Umkehrung des kognitiven Primats erwartet werden, jedenfalls dann, wenn seine Lebensgeschichts- und Lebenswelt-Bezogenheit ernstgenommen wird. Noam (1986) hat den Stilbegriff im Zusammenhang der Aufwertung von Lebensgeschichte im Horizont kognitiv-struktureller Entwicklungstheorien in diesem Sinne in Gebrauch genommen. Darüber hinaus versteht sich meine Präzisierung und Revision des Instrumentariums zur Wahrnehmung der religiösen Lage der Gegenwart als (*sozial-*) *phänomenologische* Überarbeitung. Darauf zielt meine Verwendung des auf Lebensgeschichte und Lebenswelt bezogenen Stilbegriffs.

2.2. Lebensgeschichtliche Bedingtheit der religiösen Stile

‚Religiöse Stile‘, so definiere ich vorläufig und in behutsamer Modifikation der kognitiv-strukturellen Perspektive, sind die lebensgeschichtlich generier-

³⁹ Dies ist tendenziell in Kegans (1982) Entwurf eines *Evolving Self* erkennbar.

⁴⁰ G.G. Noam, „Beyond Freud and Piaget: Biographical Worlds – Interpersonal Self“, in: *The Moral Domain*, ed. by T. Wren, Cambridge 1990, 360-399. Vgl. auch G.G. Noam/R. Kegan, „Soziale Kognition und Psychodynamik: Auf dem Weg zu einer klinischen Entwicklungspsychologie“, in: *Perspektivität und Interpretation*, hrsg. v. W. Edelstein, M. Keller, Frankfurt a.M. 1982, 422-460. Man könnte auch davon sprechen, die religiöse Entwicklungstheorien ‚vom Kopf auf die Füße zu stellen‘, wie T. Sutter/M. Charlton (*Soziale Kognition und Sinnstruktur*, Oldenburg bis 1994), die dies – auf Piaget selbst bezogen – formuliert haben.

ten Modi des Zugangs zu und Umgangs mit Religion. Sie sind also „lebensgeschichtlichen Veränderungen“ unterworfen.⁴¹ Zur Präzisierung dieser Ausgangsdefinition möchte ich zwei Dimensionen hervorheben, die die lebensgeschichtliche Bedingtheit von religiösen Stilen charakterisieren: die *Selbst-Andere-Dynamik* und die *Welt der Erzählungen*.

1. *Die Selbst-Andere-Dynamik*. Lebensgeschichte ist besonders von der Dynamik der Selbst-Andere-Interaktion bestimmt, die sich in Lebensthemen niederschlägt. ‚Lebensgeschichtliche Bedingtheit‘ religiöser Stile heißt darum auch und genauer: sie haben interpersonale Wurzeln. Stile sind auch Ausdrucksmittel, wir teilen mit ihrer Hilfe etwas mit,⁴² sie gehören in die Dynamik einer Beziehung, einer Interaktion.⁴³ Indem jedoch diese Interpersonalität eine Geschichte hat, mit lebensgeschichtlich weit zurückliegenden Ereignissen beginnt und sich in den damals ausgebildeten Kommunikations- und Stilmustern niedergeschlagen hat, entstehen gegenwärtige Stile nicht isoliert im Hier und Jetzt, sondern haben bei allen kognitiven und emotionalen Transformationen lebensgeschichtliche Wurzeln.

Die Selbst-Andere-Dynamik impliziert also auch die Inklusion von psychodynamischen Erklärungsmustern, etwa der Perspektive Eriksons.⁴⁴ Wird aber diese Dimension für die Deutung von Religion und Lebensgeschichte gebührend berücksichtigt? Verschiedentlich wird auf eine größere Korrelationsnotwendigkeit mit Eriksons psychosozialer Entwicklung hingewiesen.⁴⁵ In Fowlers Theorie kann jedoch, ungeachtet ihrer generellen Schwierigkeiten, die psychosoziale Perspektive in die kognitiv-strukturelle zu integrieren, auf zwei interessante Öffnungsbewegungen hingewiesen werden: Erstens spielt bei der Interpretation des Interviews mit Mary⁴⁶ die psychosoziale Perspektive geradezu die Rolle eines zweiten Standbeins und bringt die psychodynamisch-lebensgeschichtlichen, aber auch die lebensweltlichen Faktoren und Ressourcen in einer Weise zum Tragen, wie sie in der kognitiv-strukturellen Theorie und Forschung nicht vorgesehen und angewendet wird. Fowler hat

⁴¹ „Lebensgeschichtliche Veränderung“ ist auch Schweitzers (*Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, München 1987) ‚unschärfere‘, aber treffende Ausgangsdefinition von religiöser Entwicklung.

⁴² In diesem Sprachcharakter von Religiosität, die etwas zu kommunizieren beabsichtigt, nimmt auch James Days (1993) Entwurf einer religionspsychologisch plausiblen Definition ihren Ausgang.

⁴³ Darauf instistieren Gergens („Belief as Relational Resource“) und auch Murkens („Believing in Speech“) kritische Kommentare (I.J.P.R. 3 (1993), 231-235; 237-240) zu Days (1993) Beitrag. Ich sehe den relationalen Charakter von Religion durchaus in Days Entwurf, stimme aber der Notwendigkeit zu, dies deutlicher zu machen, wie dies Gergen eingeklagt hat.

⁴⁴ Vgl. exemplarisch: E.H. Erikson (1950), „Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit“, in: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1966, 55-122.

⁴⁵ Vgl. etwa Schweitzer (1987).

⁴⁶ Der Wiedergabe und Interpretation dieses Interviews mit einer jungen Frau widmet Fowler ein ganzes Kapitel (Vgl. Fowler 1981, Kap. 22).

hier seine ansonsten weitgehende theoretische und empirische Ausblendung Eriksons an *einem* Punkt durchbrochen: Zweitens hat Fowler mit der Korrelation seiner Glaubensstufen mit denen von Kegan einen deutlichen Schritt auch in Richtung Rezeption psychodynamischer Modelle getan. Aus dieser Sicht ist ebenso die von Oser⁴⁷ mit der kognitiv-strukturellen korrelierten Beachtung der emotionalen, psychodynamischen Schemata und ihrer Relevanz für die religiöse Entwicklung von erheblichem zukunftssträchtigem Interesse.⁴⁸ Zu berücksichtigen wäre jedoch auch der Entwurf von Anna-Maria Rizzuto⁴⁹, die für ihre Sicht der religiösen Entwicklung unter psychodynamischer Perspektive vor allem auf Winnicott und Erikson aufbaut. Die Rezeption der Arbeiten Rizzutos steht weitgehend noch aus.

Ein entscheidender Fortschritt in dieser Hinsicht wäre jedoch m.E., die Relevanz von ‚Lebensthemen‘, wie sie Noam postuliert, in der religiösen Entwicklung genauer zu untersuchen. Es ist damit zu rechnen, daß sich, wie Noam herausgearbeitet hat,⁵⁰ interpersonale Erfahrungen und daraus resultierende Orientierungen als prägende Lebensthemen (*thematata*) niederschlagen und im Bestand unserer psychischen Ressourcen einnisten können. Solche Lebensthemen stellen daher eine Herausforderung an die Kompetenzen und *schemata* dar, mit deren Hilfe sie jeweils gegenwärtig zu verstehen und zu bearbeiten sind. Die entwicklungs-dynamische Relevanz von Lebensthemen sollte daher nicht unterschätzt werden: auch bei der Analyse und Deutung von religiösen Stilen, wie sie etwa in Interviews ansteht, ist damit zu rechnen, daß lebensgeschichtlich ältere und sehr alte religiöse Stile immer noch, oder erneut eine Rolle spielen, wieder auftauchen und die gegenwärtige Stil-Präferenz beeinflussen.

Aus der unterschiedlichen Mehrperspektivität folgt daher konsequent auch die *Mehrschichtigkeit* der religiösen Stile, die man als inneren Pluralismus bezeichnen kann. Das von Jane Loevinger in die Diskussion gebrachte sog. ‚mile stone model‘⁵¹ eignet sich darum zur Veranschaulichung von religiöser Stilentwicklung besser als aufsteigende oder gar stufenähnliche Modelle. Das ‚mile stone model‘ zeichnet die jeweilige Entwicklungsphase, den jeweiligen

⁴⁷ F. Oser, „Die emotionale Dimension der Entstehung Gottes im Kinde“, in: Neuer Gott für neue Kinder, Alter Gott für neue Kinder, hrsg. v. V. Merz, Freiburg i.Br. 1994, 136-157.

⁴⁸ Vgl. auch die Diskussionsbeiträge zum Thema Erwachsenenbildung und religiöse Entwicklung in M. Böhnke/K.H. Reich/L. Ridez (Hrsg.), *Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.

⁴⁹ A.-M. Rizzuto, *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979; dies., „Religious Development: A Psychoanalytic Point of View“, in: *Religious Development in Childhood and Adolescence*, hrsg. v. F.K. Oser, W.G. Scarlett, San Francisco 1991, 47-60.

⁵⁰ Noam 1993; vgl. auch ders., „High-Risk Youth: Transforming Our Understanding of Human Development“, in: *Hum.Dev.*, 39 (1996), 1-17.

⁵¹ J. Loevinger, *Ego Development: Conceptions and Theories*, San Francisco 1976.

Stil, als aufsteigende Kurve, die nach einem Höhepunkt zwar wieder zurückfällt, aber auf einem niedrigeren Niveau erhalten bleibt und fortbesteht, während die folgenden Entwicklungslinien ihre Höhepunkte haben. Dieses Modell erteilt nicht nur einer hierarchischen Anordnung der Stufen eine Absage, sondern bringt auch die *Mehrschichtigkeit* religiöser Orientierungen zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Ausdruck.

2. *Die Narrativität der lebensgeschichtlichen Wurzeln religiöser Stile.* Die Bedeutung von lebensgeschichtlichen Themen für die religiöse Entwicklung und für die Präferenz religiöser Stile kann noch weiter präzisiert werden. Indem wir sagen, es gehe dabei um Skripte, um persönliche Mythen, um individuell relevante Geschichten, wird offenkundig, daß diese narrativen Charakter haben, narrativ vermittelt sind. Im Blick auf die Identitätsbildung kann dazu auf die Perspektive Paul Ricoeurs verwiesen werden,⁵² der unser Verbundsein in ein Gewebe von Geschichten als Ermöglichung von Identität analysiert hat.⁵³ Auch für Psychotherapie,⁵⁴ Seelsorge⁵⁵ und Beratung⁵⁶ ist die Bedeutung von Narrativen herausgearbeitet und diese als Rekonstruktion von Lebensgeschichte(n) charakterisiert worden.⁵⁷

Im Blick auf die kognitiv-strukturellen Theorien kann die Folgerung darum nur lauten: entwicklungsrelevant sind nicht nur Operationen und Strukturen, sondern lebensgeschichtlich bedeutsame *Narrative*.⁵⁸ Für die *moral de-*

⁵² P. Ricoeur (1985), *Zeit und Erzählung* Bd. III, München 1991; ders. (1990), *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

⁵³ Vgl. meinen Beitrag: „Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricoeurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung“, in: *Religion und die Gestaltung der Zeit*, hrsg. v. D. Georgi/H.-G. Heimbrock/M. Moxter, Kampen/Weinheim 1994, 181-198.

⁵⁴ Vgl. dazu exemplarisch J. Cremerius, „Die Konstruktion der biographischen Wirklichkeit im analytischen Prozeß“, in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Erste Folge*, hrsg. v. J. Cremerius, Frankfurt a.M./Bern 1981, 15-37; W.A. Schelling, „Erinnern und Erzählen. Psychotherapeutische und autobiographische Deutungen der Lebensgeschichte“, in: *W.z.M.*, 35 (1983), 416-422; ders., „Erinnerte Biographie. Die Lebensgeschichte im Lichte ihrer psychologischen Vergegenwärtigung“, in: *W.z.M.*, 37 (1985), 306-316.

⁵⁵ A. Grözinger, „Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte“, in: *W.z.M.*, 38 (1986), 178-188.

⁵⁶ B. Hildenbrand, „Geschichtenerzählen als Prozeß der Wirklichkeitskonstruktion in Familien“, in: *System Familie* 3 (1990), 227-236; M. White/D. Epston, *Literate Means to Therapeutic Ends*, Adelaide 1989.

⁵⁷ Vgl. meinen Beitrag: „Heilsames Erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge“, in: *W.z.M.*, 48 (1996), 30-44.

⁵⁸ Vgl. dazu die Beiträge von Mark Freeman, „History, Narrative, and Life-Span Developmental Knowledge“ (*Hum.Dev.* 27 (1984), 1-19), „Paul Ricoeur on Interpretation: The Model of the Text and the Idea of Development“ (*Hum.Dev.* 28 (1985), 295-312) und „Rewriting the Self: Development as Moral Practice“, (in: *Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development*, ed. by M. Tappan/M. Packer, San Francisco 1991, 83-102).

velopment theory sind die Ansätze ihrer narrativen Reformulierung⁵⁹ jüngst zum Plädoyer für eine narrative Wende konkretisiert worden.⁶⁰ Die Entwicklungsrelevanz von ‚themata‘, wie sie Noam herausgearbeitet hat, ist also narrativ zu fassen. Die Selbst-Andere-Interaktion hat narrativen Charakter, es geht um *narrativ strukturierte Lebensthemen*.

Dementsprechend ist auch für die theoretische und empirische Analyse religiöser Entwicklung und Sozialisation eine narrative Wende vorzuschlagen. Eine ‚narrative Wende‘ vorzuschlagen, heißt beachten, daß die lebensgeschichtliche Verwurzelung religiöser Stile eine Verwurzelung in Geschichten ist.

2.3. Lebensweltliche Bedingtheit der religiösen Stile

Wenn ein mehrperspektivischer Stilbegriff von Religion entfaltet werden soll, ist neben der lebensgeschichtlichen Bedingtheit auch ihre lebensweltliche Bedingtheit zu betonen. Lebensweltliche Verortung ist aber nur die Kehrseite der lebensgeschichtlichen. Wie etwa Grathoff konstatiert,⁶¹ wird in sozialphänomenologischer Perspektive Biographie „als Milieusequenz und Lebenszusammenhang des Milieus“ zu erforschen sein. Die religiöse Stil-Präferenz und Lebensentwicklung erwächst den lebensweltlichen, alltäglichen Verflechtungen, ist in intersubjektiv und generativ sinnkonstituierenden Milieus zu verorten. In unserem Argumentationsgang hat der Verweis auf die lebensweltliche Perspektive korrektive Relevanz für die Theorien kognitiv-struktureller Entwicklung, denen – nicht nur zu Unrecht – individualistische Verengung unterstellt wird.⁶² Die Bedeutung einer lebensweltlichen Verortung von

⁵⁹ James Day arbeitet seit einigen Jahren an einer narrativen Reformulierung der *moral development theory* Kohlbergs. Vgl. Day 1993; ders., „Role-taking Revisited: narrative and cognitive-developmental interpretations of moral growth“, in: *Journal of Moral Education*, 20 (1991a), 305-315; ders., „Knowing the Good and Doing It: Moral Judgement and Action in Young Adult Narratives of Moral Choice“, in: *Der Kontext: Moralische Urteilen – moralisches Handeln*, hrsg. v. D. Garz, F. Oser/W. Althof, Frankfurt a.M. 1991b; ders., „The Moral Audience: On the Narrative Mediation of Moral ‚Judgement‘ and Moral ‚Action‘“, in: *Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development*, ed. by M. Tappan/M.J. Packer, San Francisco 1991c, 27-42.

⁶⁰ Day hat seine Behauptung von der Entwicklungsrelevanz der Narrativität für die moralische Entwicklung in seinem neuesten zusammen mit Mark Tappan geschriebenen Beitrag zum Plädoyer für eine narrative Wende konkretisiert (Day/M.B. Tappan, „The Narrative Approach to Moral Development: From the Epistemic Subject to Dialogical Selves“, *Hum.Dev.*, 39 (1996), 67-82).

⁶¹ R. Grathoff, *Milieu und Lebenswelt. Eine Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M. 1995, 428.

⁶² Broughtons (J.M. Broughton, „The Political Psychology of Faith Development Theory“, in: *Faith Development and Fowler*, ed. by C. Dykstra, S. Parks, Birmingham 1986, 90-114) und Hulls (J. Hull, „Human Development and Capitalist Society“, a.a.O., 209-223) scharfe politische und soziologische Kritiken an Fowlers Theorie machen auch darauf aufmerksam, daß das sich entwickelnde Individuum in der Theorieperspektive Fowlers seinem sozialen, lebensweltlichen Zusammenhang entnommen, enthoben scheint. Der Lebenswelt-

religiösen Stilen ist es, die kognitiv-strukturelle Stil-Differenzierung über ihre kognitive Verengung hinauszuführen und an ihre Milieubezogenheit zu erinnern. Diese Erinnerungsfunktion läßt die Weiterarbeit mit dem Stilbegriff sinnvoll erscheinen.

Zur lebensweltlichen Vertiefung und Präzisierung des religiösen Stilbegriffs kann auf Beiträge der soziologischen Lebensstil-Analyse verwiesen werden.⁶³ Als einer der jüngeren soziologischen Beiträge zum Stilbegriff, der die pluralistischen und individualisierten Zugangsweisen zu Lebensstilfragen unserer Zeit gut zu treffen verspricht, präsentiert sich Gerhard Schulzes *Erlebnisgesellschaft*.⁶⁴ Spitz formuliert: von seiner Analyse könnte vor allem dann ein Beitrag – auch für das Verständnis des Umgangs mit Religion – erwartet werden, wenn die Individualisierung ihrer Vollendung nahe und auch Religion kaum mehr als eine Frage der Lebensstil-Präferenz geworden wäre. Schulzes Entwurf ist darin provokant, daß er mit besonderer Fokussierung auf alltagsästhetische Faktoren verschiedene Milieus zu unterscheiden versucht.⁶⁵

Für die Religion ist Schulzes Ansatz noch wenig untersucht, aber wenn seine These von einer durchgreifenden Erlebnisorientierung richtig ist, müßten auch die religiösen Stilpräferenzen alltagsästhetischen Gesetzmäßigkeiten unterliegen und religiöse Milieus danach unterscheidbar sein. Der Aufweis der Triftigkeit dieses Modells für die Differenzierung religiöser Stile und Milieus wäre Aufgabe künftiger Forschung, wirft jedoch auch theoretischen Klärungsbedarf auf, zumal der in der Soziologie geführte Streit um den Lebensstil-Begriff – und auch um Schulzes alltagsästhetischen Ansatz – nicht entschieden ist. Dieser Streit betrifft in besonderer Weise das Individualisierungstheorem.⁶⁶

bezug scheint besonders für die höheren, post-konventionellen Stufen – auch der Oser'schen Theorie – problematisch. Aber bereits für die unteren Stufen ist unverkennbar, daß die religiösen Stile sich auch dem Bezug auf das jeweilige religiöse Milieu verdanken. Fowler (1987) hat dies, wenn auch eher am Rande, notiert, wenn er von den Entwicklungsniveaus der Kirchengemeinden und von deren Einfluß auf die religiöse Entwicklung der Einzelnen spricht.

⁶³ Vgl. dazu: H.U. Gumbrecht/L.K. Pfeiffer, *Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt a.M. 1986; P.A. Berger/S. Hradil (Hrsg.), *Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile (Soziale Welt, Sonderband Nr. 7)*, Göttingen 1990; H. Lüdtke, *Expressive Ungleichheit. Zur Soziologie der Lebensstile*, Opladen 1989; sowie Schulze 1993, (siehe Anm. 64) und den von Fröhlich/Mörth herausgegebenen Band (siehe Anm. 68).

⁶⁴ G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1992; ders., „Identität als Stilfrage? Über den kollektiven Wandel der Selbstdefinition“, in: *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*, hrsg. v. H.-P. Frey/K. Hausser, Stuttgart 1987, 105-124.

⁶⁵ Die von Schulze vorgetragene, vor allem auf den Faktor Alltagsästhetik rekurrende Differenzierung der Orientierungen nach (a) Hochkulturschema, (b) Trivialschema und (c) Spannungsschema stellt eine Stil-Differenzierung zur Diskussion, die die gegenwärtige Landschaft in fünf Milieus gliedert: (1) Unterhaltungsmilieu, (2) Selbstverwirklichungsmilieu, (3) Niveaumilieu, (4) Integrationsmilieu und (5) Harmoniemilieu.

⁶⁶ Vgl. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986.

Ist auch Religion zur Frage der individuellen alltagsästhetisch motivierten Lebensstil-Präferenz, ja der persönlichen Sinn-Bastelei⁶⁷ geworden? Oder spielen schichtspezifische, sozioökonomische Faktoren (nach wie vor) eine signifikante Rolle⁶⁸ – auch für die religiöse ‚Sozialisation‘?

Nicht allein, aber insbesondere im Blick auf *Religion*, so meine These, ist gegenüber einem eindimensional alltagsästhetisch begründeten Lebensstil-Begriff Differenzierungsbedarf anzumelden. Die Gefahr liegt in der Vernachlässigung der diachronischen Perspektive auf das lebensweltliche und kulturelle So-Geworden-Sein, auf die Diachronizität der Interpersonalität – die mir insbesondere für das Verstehen von Religion unverzichtbar scheinen. Damit plädiere ich für die von Mörth und Fröhlich vorgetragene Linie, möchte also an der *generativen* Milieu-Bezogenheit der Stil-Präferenzen festhalten und diese mithilfe sozialphänomenologischer Betonung der Relevanz von Intersubjektivität und von Generationslagen für die Milieu- und Stil-Differenzierung von Religion in Rechnung stellen.

Die sozialphänomenologische Verortung von Religion und von religiösen Stil-Präferenzen hat ihre Pointe – noch einmal – in einer *narrativen* Perspektive, in der besonderen Beachtung der Narrativität der lebensweltlichen, milieubezogenen Konstitution und Genese von Religion und ihrer Stile. Darauf zielt auch die narrative Reformulierung der Moralentwicklung, wie sie Day/Tappan vorschlagen, nämlich auf „a paradigm of social construction and intersubjectively possible forms of discourse, in which selves are assumed to be embodied, relational, and thus fundamentally dialogical“. Denn „(c)areful attention to narrative yields an approach in which language plays a much larger role in structuring moral life, generating moral experience, and shaping a far more social kind of self than assumed by the cognitive-developmental approach.“⁶⁹ Dies heißt theoretisch und empirisch in Rechnung stellen, daß die in bestimmten religiösen Milieus narrativ-symbolisch weitergegebene und rituell aktualisierte ‚soziale Konstruktion der Wirklichkeit‘ die religiöse Stilpräferenz des Einzelnen prägt.

In einer Definition fasse ich meine Ausführungen zu einem mehrperspektivischen Stilbegriff von Religion zusammen: ‚*Stile von Religion*‘ sind *Modi des Zugangs zu und Umgangs mit Religion in ihren narrativen, symbolischen und rituellen Ausdrucksformen, die multi-faktoriell, nämlich lebensweltlich und lebensgeschichtlich generiert sind*. Die Einseitigkeiten struktureller Differenzierung von religiösen Stilen sind darum durch eine narrative Wende ins Lot

⁶⁷ R. Hitzler, „Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen“, in: Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu, hrsg. v. I. Mörth/G. Fröhlich, Frankfurt a.M./New York 1994, 75-92.

⁶⁸ I. Mörth/G. Fröhlich, „Lebensstile als symbolisches Kapital? Zum aktuellen Stand kultureller Distinktionen“, in: Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu, hrsg. v. I. Mörth/G. Fröhlich, Frankfurt a.M./New York 1994, 7-30.

⁶⁹ Day/Tappan 1996, 67.

zu bringen, denn die lebensweltliche und lebensgeschichtliche Bedingtheit von religiösen Stil-Präferenzen ist narrativ vermittelt.

3. Ausblick: Unterscheidung religiöser Stile als Beitrag zur Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart

Eine Hermeneutik zur Analyse der religiösen Lage der Gegenwart sollte dem inneren und äußeren Pluralismus der religiösen Orientierungen gerecht werden. Fortschreitende Individualisierung und Pluralisierung von Religion aber führen zu einem breiten Spektrum von Konversions- und Transformationsprozessen. Und dies stellt hohe Anforderungen an einen Verstehenszugang.⁷⁰ Die Stil-Analyse, wie ich sie hier skizziert habe, nimmt für sich in Anspruch, dieser Herausforderung gerecht zu werden, auch wenn Konversionen und Transformationsprozesse, so mein Eindruck, richtungsoffener geworden sind. Von meinem „Eindruck“ spreche ich, weil es m.W. kaum aussagekräftige Daten gibt – jedenfalls zu dem Phänomen religiöser Umbrüche, deretwegen ich mich veranlaßt sehe, ‚Konversion‘ und ‚Transformation‘ in einem Atemzug zu nennen. Ich meine also nicht die formalen Konversionen von Kirchenaustritt, Kircheneintritt oder institutionell registrierter Mitgliedschaft, sondern statistisch kaum greifbare Umorientierungen. Wenn zum äußeren Pluralismus der innere hinzugefügt wird, so wird damit in Rechnung gestellt, daß ein Stil nicht notwendigerweise andere ausschließt. Vielmehr ist auch damit zu rechnen, daß Stile aus verschiedenen Rohmaterialien zusammengefügt werden. Daß die kognitiv-strukturellen Theorien wenig dazu beitragen konnten, liegt nicht zuletzt daran, daß aufgrund der entwicklungslogischen Prämisse der ‚strukturellen Ganzheit‘ (Kohlberg) und den entsprechenden Annahmen über die Strukturstufentransformation religiöser Kognition die Präsenz mehrerer Stile zur gleichen Zeit ebenso ausgeschlossen wird, wie die Möglichkeit der Regression. Im oben vorgestellten ‚mile stone model‘ Loevingers ist diese Mehrschichtigkeit besser vorstellbar.

Eine Hermeneutik der religiösen Lage der Gegenwart sollte verstärkt danach fragen, ob und wie sich aktuelle Stil-Präferenzen sowie die Konversions- und Transformationsprozesse auf lebensweltliche und lebensgeschichtliche Verwurzelungen in religiösen Milieus beziehen. Daß beides, Milieu- und lebensgeschichtlicher Bezug *narrativ* vermittelt ist, ist eine erneute Erinne-

⁷⁰ Die Komplexität des Zusammenspiels von Konversion und Transformation hat zuerst Romney Moseley in seiner Dissertation („Religious Conversion: A Structural-Developmental Analysis“, Cambridge, Harvard Univ. 1978) untersucht; Fowler hat diesem Thema ein ganzes Kapitel (Kap. 23) gewidmet, dabei aber wichtige Fragen, etwa die nach der stufenspezifischen Gestalt einer Bekehrung – ich würde formulieren: nach der entwicklungspsychologischen Differenzierung von Bekehrungs-Stilen – vernachlässigt; vgl. dazu auch F. Schweitzer, „Bekehrung und religiöse Entwicklung“, in: Wer schreibt meine Lebensgeschichte?, hrsg. v. W. Sparr, Gütersloh 1990, 296-314.

rung daran, daß eine narrative Wende, die Lebensthemen und Milieu-Erzählungen stärker beachtet, die Analyse der gegenwärtigen religiösen Lage ein gutes Stück voranbringen würde.

Die Ausbaufähigkeit von Fowlers Theorie und Forschungsansatz als Hermeneutik der gegenwärtigen religiösen Lage, der gerade den Stil-Unterschieden Beachtung schenkt, hat John Hull (1991), der ansonsten scharfe Kritik an Fowlers Theorie geübt hat, herausgestellt. Seinen kritischen Beitrag (1987 in Blaubeuren) hat er mit der offenen Perspektive geschlossen, daß die *faith development theory* als „a kind of hermeneutic of the contemporary religious life“ zu verstehen sei:

„There are various kinds of religious speech, each of which expresses some perspective on the religious life, and each of which needs to be purged both internally by the ‚kingdom of God‘ perspective and externally by the negotiation of one style of speech against another.“⁷¹

Hull thematisiert hier zugleich auch die Grenzen der strukturellen Analyse der Religion und ihrer Stile. Mit einer Bemerkung dazu möchte ich schließen. Strukturelle Analyse von Religion und ebenso ihre auf Lebensgeschichte und Lebenswelt bezogene Revision, wie sie hier als Stil-Analyse vorgestellt worden ist, kann nur ein Teil der Religionsforschung sein. Sie ist darin begrenzt, daß ihr die Kriterien zur Beurteilung dessen, *was* da erzählt und geglaubt wird, ebenso fehlen, wie die Kriterien zur Folgenabschätzung. Schon zur Frage nach dem Recht kindlicher Naivität,⁷² aber besonders zur Bewertung von Freiheit und Zwang, von Fundamentalismus und Toleranz, und schließlich zur Frage von Heil oder Unheil sind allein aufgrund von Kriterien aus der Religionsphilosophie und Theologie zu beantworten.

Von diesem Ausblick her gesehen weisen die Theorien von Oser und von Fowler auch und gerade da Stärken auf, wo sie über strukturalistische Engführungen hinausgehen und auf religionsphilosophische und theologische Prämissen rekurrieren: Oser beschreibt die Zielperspektive der Entwicklungslinie als Denkstruktur religiösen Bewußtseins, in der die eigene, Autonomie und Freiheit des Menschen unter der Perspektive „universaler Kommunikation und Solidarität“ und mithin im Blick auf das, „was diese Freiheit trägt, vermittelt, ermöglicht“ verstanden wird. Und dies geht nicht ohne die Rede von einer – inhaltsschweren! – Verheißung, „die befähigt, Schuld, Unrecht, Tod, Leiden usw. auswirken zu lassen im ausschließlichen Vertrauen auf das Angenommensein auch und gerade im Scheitern, im Schmerz durch das Unbedingte“.⁷³ Fowler gesteht nicht nur freimütig die für ihn unvermeidliche theologische Wende, wenn er seine Stufe 6 nur mithilfe der Kingdom-of-God-

⁷¹ Hull 1991, 222f.

⁷² Vgl. die Diskussion zur ‚ersten Naivität‘, die in den Katechetischen Blättern durch Anton Buchers Beitrag ausgelöst wurde: „Wenn wir immer tiefer graben ... kommt vielleicht die Hölle!“ (Kat.Bl., 114 (1989), 654-662).

⁷³ Vgl. Oser/Gmünder 1984, 103.

Metapher formulieren kann;⁷⁴ bereits für die Ausgestaltung des ‚Conjunctive Faith‘ (Stufe 5) wirft diese theologische Interpretation ihre Schatten voraus. Denn – und dies ist für unser Thema des religiösen Pluralismus äußerst relevant⁷⁵ – Fowler behauptet von dieser Orientierung: „it generates and maintains vulnerability to the strange truth of those who are ‚other““. Mehr noch: über nationale, ethnische oder religiöse Grenzen hinaus sind Menschen auf dieser Stufe bereit, „to spend and to be spent for cause of conserving and cultivating the possibility of others‘ generating identity and meaning“.⁷⁶

Religion als Stilfrage heißt, über strukturelle Engführungen hinausdenken und für die Stil-Analyse und für die Stil-Bildung in pluralistisch-religiöser Situation Entwicklungsoffenheit und Entwicklungschancen zu realisieren und eine Menge zu lernen – wozu die inhaltsschweren Narrative der religiösen Tradition äußerst anregende Metaphern und Modelle zu bieten haben.

Prof. Heinz Streib, Ph.D./Emory Univ., Universität Bielefeld, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld

⁷⁴ Vgl. Fowler 1981, 206.

⁷⁵ Auch W. Gräß („Zeitdiagnose und Lebenslauf. Der religiöse Bezug heutiger Jugendlicher unter soziologischen, entwicklungspsychologischen und theologischen Aspekten“, 1994 Manuskript, 10) weist auf die Bedeutung besonders der Theorie Fowlers hin, daß sie „die lebenspraktischen Chancen einer mit dem modernen Autonomiebewußtsein nicht nur verträglichen, sondern die Pluralismusfähigkeit der Menschen geradezu befördernden Religion steigern möchte“.

⁷⁶ Fowler 1981, 198. Vgl. dazu auch Fowlers Beitrag: „The Enlightenment and Faith Development Theory“ (in: J.E.T. 1 (1988), 29-42), in dem er den Beitrag der *faith development theory* zur religiös-kulturellen Lage der Gegenwart darin sieht, eine Sprache und ein Begriffssystem dafür bereitzustellen, „for ordering and speaking intelligibly about the clash of cultural levels of development“.