

Empirisch-kulturdiagnostische Aspekte von Tillichs Symboltheorie

Dass die Theologie Paul Tillichs auch für die praktische Theologie und für die Religionspädagogik inspirierend war, dürfte bekannt sein. Dass jedoch Tillichs Werk für die Deutung und Beurteilung von eher un-orthodoxen religiösen und religions-äquivalenten Phänomenen in der Kulturlandschaft, von „off-road religion“¹ Entscheidendes beitragen kann, ist weniger bekannt. Auch die empirische Religionsforschung, oder, wie wir neuerdings titulieren: empirische Theologie, braucht theologische Kriterien zur Interpretation ihrer Daten und ihrer Fälle; und zuvor bereits braucht sie präzise und verlässliche Forschungsinstrumente, die theologischer Überprüfung standhalten. Dass es sich auch von diesem Hintergrund aus lohnt Tillich zu studieren, möchte ich aufzeigen, wenn ich im Folgenden einige kulturdiagnostische Aspekte der Symboltheorie Tillichs skizziere. Doch meiner phänomenologisch-empirischen Orientierung treu bleibend, beginne ich mit der Frage, die der Fall stellt.

1. Was ist der Fall? Der Fall als Herausforderung

Zwei Fälle aus meiner biographischen Religionsforschung greife ich heraus und möchte sie in gebotener Kürze vorstellen. In diesen Fällen sind Fragen aufgeworfen, an denen sich Tillichs kulturdiagnostische Perspektive bewähren sollte. Alle beide haben eine mehr oder weniger stark ausgeprägte fundamentalistische Prägung, und diese ist im Sinne Tillichs theologisch kritikwürdig.²

¹ H. Streib, Off-Road Religion? A Narrative Approach to Fundamentalist and Occult Orientations of Adolescents, in: *Journal of Adolescence* 22 (1999) 255-267. Ich habe dies erst so richtig entdeckt bei der Arbeit an meiner Habilitation, in der ich mich um ein Verständnis der Okkultfaszination Jugendlicher bemüht habe. Vgl. H. Streib, *Entzauberung der Okkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie*, Kampen 1996.

² Dies ist auch im Thema der Jahrestagung der DPTG 2006 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, in dem diese Gedanken vorgetragen wurden, „Wider den Fundamentalismus“ treffend auf den Punkt gebracht.

1.1. Fundamentalistische Konversion und Dekonversion (Helene und Kurt)³

Helene ist zum Zeitpunkt des Interviews 55, Kurt ist 66 Jahre alt. Sie sind seit etwa dreißig Jahren verheiratet und haben zwei Töchter im Abstand von zwei Jahren. Anschluss an die Neuapostolische Kirche (NAK) bekam Kurt nach dem Zweiten Weltkrieg: Zwar katholisch getauft und während der Kriegszeit ohne Kontakte zur Kirche, reagiert er „tief bewegt“, als er 1948 erstmalig die Bibel liest und die Suche nach einer Kirche beginnt, in der er die Prinzipien der „Urkirche“, die ihn beim Bibelstudium begeisterten, verwirklicht finden kann. Er findet eine Gemeinde, in der es „sehr liebevoll und sehr warm“ zugeht und entscheidet sich schließlich für einen Eintritt in die Neuapostolische Kirche, in der er 45 Jahre Mitglied bleiben wird. Nach der Scheidung von seiner ersten Frau lernt Kurt Helene kennen, sie verloben sich und heiraten schließlich; dafür verlangt Kurt jedoch ihre Konversion von der protestantischen zur neuapostolischen Kirche.

Helene, die von Geburt an evangelisch ist, wird im evangelisch-landeskirchlichen Milieu ihres Heimatorts religiös sozialisiert. Sowohl in der Kinderzeit als auch in der Jugend und Adoleszenz ist sie aktiv in ihrer Gemeinde tätig. Ihre erste bewusste Entscheidung für ein gläubiges Leben fällt mit der Konfirmation zusammen. Als Helene Kurt kennen lernt, ahnt sie sofort, dass es Probleme aufgrund der unterschiedlichen Glaubenszugehörigkeit geben würde. Sie muss ihren Bekannten- und Freundeskreis, in den sie als Kind hineingewachsen war, aufgeben. Die neuapostolischen Gemeindeglieder erscheinen ihr „anders“, fremd. Obwohl Helene zusätzlich auch inhaltliche Zweifel, vornehmlich an dem Absolutheitsanspruch der neuapostolischen Lehre, hatte, empfängt sie bald ihre Versiegelung. Sie ist zu dem Zeitpunkt 28 Jahre alt.

Der Alltag wird nun neu strukturiert: mehrmals wöchentlich Gottesdienstbesuche, Teilnahme im Chor etc. Helene kommt schon bald in Konflikt mit dem Glauben: Sie empfindet nicht so wie die anderen, das Erhebende des Gottesdienstes empfindet sie nicht erhebend. Früh erlebt sie den neuapostolischen Glauben als Zwang, in dem Konformität wichtiger zu sein scheint als eigene Empfindung. Helene fühlt sich nicht nur im Hinblick auf ihre Glaubensauffassung als Außenseiterin, sondern auch mit der Teilnahme an den gemeindeüblichen Aktivitäten hat sie Probleme: Die „Weinbergsarbeit“ sagt ihr nicht zu, sie ist froh, sich wegen Schwangerschaften und Geburten entschuldigen zu können. Das Vernachlässigen der Kinder zugunsten der zahlreichen Gottesdienst-

besuche erscheint ihr ebenso bedenklich wie die starke Inanspruchnahme der Kinder durch die NAK. Sie empfindet „Wut“ über die „Riesenmacht“, die die Kirchenoberen über den Lebensstil, besonders den der Kinder, haben.

Neben fremdbestimmten Zwängen belasten Helene und Kurt aber auch innere Zwangsvorstellungen und alptraumartige Ängste: Dass die Wiederkunft Jesu stattfinden könnte, ohne dass sie etwas davon bemerken, ängstigt die beiden sehr, besonders, als sie auf einer Reise nicht zum Gottesdienst gehen.

Der Ausstieg von Helene und Kurt aus der Neuapostolischen Kirche entwickelt sich in einem längeren Prozess. Gegen den Willen des Hauspriesters nehmen Helene und Kurt heimlich an einem Kurs über psychologische Astrologie in einer anderen Stadt teil. Gottesdienste werden gelegentlich „geschwänzt“. Helene berichtet über ihr schlechtes Gewissen, das sie damals – aber auch sogar noch drei Jahre nach dem Austritt – geplagt hat.

Kurt kennt die Kirche nicht mehr wieder, in die er tief bewegt durch sein damaliges Bibelstudium eingetreten ist. Mit einem Briefwechsel bis hin zum Stammapostel spitzt sich der Eklat zu. Schließlich schreibt Kurt einen letzten Brief zum Abschied an alle Entscheidungsträger: „Wir verabschieden uns von der Kirche... Damit war die Sache erledigt“.

Doch erledigt ist die Sache so kurzerhand nicht: „Wir sind in ein Loch reingefallen, das war unglaublich. Das war furchtbar“, „Wir haben dann Therapie gebraucht alle vier“. Helene ist wütend, 23 Jahre ihres Lebens „vergeudet“ zu haben.

Die Religiosität von Helene und Kurt hat sich seit ihrem Austritt erheblich verändert: Sie lehnen momentan strikt alle rituellen religiösen Aktivitäten ab. Kurt hat sein Gottesbild ins Positive entwickelt: Derart unbarmherzig kann Gott doch nicht sein, dass er Verfehlungen mit einem Hirnschlag, wie er ihn erlitten hat, bestraft. Helene charakterisiert ihr Gottesbild als ein nicht in Worte zu kleidendes Urvertrauen, das ihr ein Gefühl der Sicherheit gibt; sie komme mit dieser Unbestimmtheit gut zurecht, sagt sie. Irgendwann vielleicht könne sie sich wieder der evangelischen Kirche anschließen, vorerst will sie sich aber nicht festlegen. Parallel zu der Veränderung des Gottesbildes hat sich auch das Beten verändert, das nun den Charakter des ‚In-sich-hinein-Hörens‘ bekommen hat. Vielleicht waren die Erfahrungen mit der Astropsychologie für Helene und Kurt hilfreich bei ihrer Suche nach sich selbst und einer eigenen Weise zu glauben. Die Richtung der religiösen Transformationsbewegungen von Helene und Kurt ist nach verschiedenen Seiten hin offen: Einerseits äußert Helene ihr Interesse am Buddhismus. Sie spricht die Vergleichbarkeit dieser östlichen Glaubenslehre mit dem Christentum an und sagt: „Die grundsätzlichen Sachen, die kann man austauschen“. Andererseits ist Kurt noch heute von der Idee des ursprünglichen Christentums überzeugt und begründet damit seine heutige Enttäuschung über die Neuapostolische Kirche, in der von der urkirchlichen Idee nichts mehr zu finden sei.

³ Helene und Kurt (Namen geändert) gehören zu den Fällen, die in einem Gutachten der Enquete-Kommission des 13. Deutschen Bundestags „Sog. Sekten und Psychogruppen“ vorgestellt wurden und die im typologischen Zusammenhang meiner Ergebnisse im Endbericht der Enquete-Kommission publiziert sind, sowie ausführlicher in: H. Streib, Milieus und Organisationen christlich-fundamentalistischer Prägung, in: Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission „Sog. Sekten und Psychogruppen“ (Hg.), Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen, Hamm 1998, 107-157.

1.2. Okkultfaszination bei Jugendlichen (Holger)

Holger, zum Zeitpunkt des Interviews 19 Jahre alt, ist ein Fall, den wir in unsere qualitative Studie über okkultfaszinierte Jugendliche aufgenommen haben.⁴

Holger hatte sich, nicht zuletzt wegen der rätselhaften und schockierenden Erfahrung des Suizids seiner Schwester im Alter von 14 oder 15 Jahren dem Gläserücken zugewandt. Nach erstem eher noch skeptischem Ausprobieren findet er das Gläserücken „irgendwo unheimlich faszinierend“. Holger erzählt aus der Anfangsphase seiner Okkultkarriere von einer irritierenden Erfahrung:

Und dann hat ... einmal haben wir eine Erfahrung gemacht, und zwar hat da einer von denen geschrieben, wir sollten das ... nicht mehr machen, das sei nicht in Ordnung. Und wir: „Ja, warum denn?“ „Und ... Ja, das ... Gott will das nicht.“ Und wir dann, das haben wir eigentlich dann ... „Ja was soll das?“ ... an Gott ... em, wir sind zwar alle christlich erzogen gewesen, aber Gott ... war für uns irgendwo ... Fremdwort.

Trotz der Warnung ‚aus dem Jenseits‘ haben Holger und seine Freunde weitergemacht:

Und ... und dann war irgendwie ... dann hat uns das nicht mehr genügt. Das ist irgendwie ... für mich ist es irgendwie so eine Art Einstiegsdroge. Du fangst damit an, es ist so eine Spielerei und irgendwann ... willst du dann mehr wissen. Und wir haben zwar gewusst, es gibt die ... eben die weiße und die schwarze Magie. Und ... mit der weißen Magie ..., da haben wir gewusst, das ist eigentlich relativ ... ungefährlich, haben wir uns zumindest immer gedacht; und schwarze Magie – da lassen wir die Finger weg, das ... ist nix. Ja, und irgendwann hat das uns halt nicht mehr genügt und ...

Tastend und experimentierend, aber mit einer kribbelnden Neugier und, bei Holger zumindest anfänglich, mit dem sehnlichen Wunsch nach Kontakt mit der Verstorbenen, wenden sich die Jugendlichen dem „Jenseits“ zu. Die adoleszenten Jenseitsforscher haben vom Terrain ihrer Exploration eine vage Vorstellung, die sich aus verschiedenen Symbolsystemen zu speisen scheint, vorrangig aus den magisch-okkulten mündlichen Überlieferungen, die in ihrem Heimatort erzählt werden. Für die Jugendlichen überraschend und irritierend (bei näherem Zusehen vielleicht auch verstehbar) ist die göttliche Weisung und Warnung, die sie als Geisterbotschaft beim Gläserücken erteilt.

Bei Holger hat diese Konfusion der Symbolsysteme weit über seine Phase des aktiven, teils schwarz-magischen, Okkultpraktizierens hinaus Bestand: Als die Okkultpraktiken immer schwarz-magischer, gleichzeitig die Geister und der Satan zu bedrohlichen Verfolgern werden, denen er schutzlos ausgeliefert zu sein scheint, die Angst ins Unerträgliche wächst, Holger nachts nicht mehr gut schlafen kann und schließlich einen Suizidversuch unternimmt, ist er aufge-

schlossen für die Einladung einer Freundin, eine fundamentalistische Jugendgruppe zu besuchen. Mit seiner Konversion in diese fundamentalistische Szene muss Holger jedoch nichts von seinem okkulten Symbolsystem über Bord werfen. Darum ist er besonders empfänglich für einen exorzistischen Spruch – das Wichtigste, das er in dieser fundamentalistischen Jugendgruppe lernt:

Ich mein eigentlich, ah, mit meinem ... sagen wir mal: mit meiner Vergangenheit, werd ich eigentlich immer bloß dann konfrontiert, wenn ich allein bin. ... Und dann in dem Moment ist eigentlich s' einzigste was, ... s' absolute Schlagwort ist, ... ist Jesus. ... und dann hat sich irgendwie wieder so eine Angst eingeschlichen. Und dann hab ich das gleich mal ausprobiert und da hab ich gesagt: „Im Namen Jesu Christi geh weg und komm nie wieder zurück!“ Und das war irgendwie so ein befreiendes Gefühl für mich. Und da hab ich gedacht: Ha ... (schnippt) ... Super! Und das ist eigentlich auch, auch jetzt ..., wenn ich, weißt, zum Beispiel mit dem Auto fahr ... nachts. Und ich guck so in den Rückspiegel und denk: Was machst jetzt, wenn jetzt zmal hinter dir, ein ..., ein echt total erschreckendes Gesicht hinter dir auftaucht. Früher hätt ich nicht gewußt, was ich machen soll. Was ... was hätt ich da gemacht? Aber jetzt sag ich eigentlich ganz automatisch ...: Hab ja dich, Jesus! ...

„Im Namen Jesu, geh weg und komm nie wieder!“ – diese exorzistische Formel dient Holger als Zauberspruch, als Jesus-Zauberspruch. Freilich ist es höchst hilfreich für ihn, ein Mittel gefunden zu haben, die lästig gewordenen Geister wegzuschicken. Holger ist vor allem darum ein *puzzling case*, weil er sich mit seinem exorzistischen Jesus-Zauberspruch, der an seiner semantischen Verwirrung und seiner fundamentalistischen Konkretheit keinen Deut ändert, von seiner Angst befreien oder diese auf ein erträgliches, handhabbares Maß reduzieren kann.

1.3. Zusammenschau und Überleitung

Fälle sind immer mitten aus dem Leben gegriffen, sie haben stets etwas Partikulares an sich. Okkultfaszination, oder weiter gefasst: magisches Denken und Handeln und Fundamentalismus sind Erscheinungen im religiösen Feld bzw. Umfeld der neu-religiösen und religionsäquivalenten Varianten, die wir nicht ignorieren sollten. Man kann sie verstehen als Ausdruck von menschlicher Sehnsucht nach Transzendierung, nach dem Wunderbaren oder nach einem festen Halt angesichts moderner Unübersichtlichkeit.

Obwohl in beiden Fallbeispielen fundamentalistische Religiosität eine Rolle spielt, ist auch der Kontrast zwischen den beiden Fällen nicht zu übersehen: Bei Holger wirkt sich die neu gefundene fundamentalistische Religiosität befreiend und entlastend aus; man könnte sogar vermuten, dass Holger in seiner Verzweiflung nach nahezu jedwedem religiösen oder religionsäquivalenten Angebot gegriffen hätte; auch finden wir nur einzelne Merkmale des Fundamentalismus bei Holger. Dagegen finden sich im Fall von Helene und Kurt während der Jahrzehnte ihrer Zugehörigkeit zur NAK – und auch negativ im

⁴ Holgers spannende Entwicklung der Okkultfaszination und seinen Weg der Entzauberung habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt; vgl. H. Streib/A. Schöll, Wege der Entzauberung. Jugendliche Sinnsuche und Okkultfaszination – Kontexte und Analysen (= Schriften aus dem Comenius-Institut, hg. von C. T. Scheilke), Münster 2000, 125-151.

Transformationsprozess nach der Dekonversion – nahezu sämtliche Kriterien, die zur Identifizierung von Fundamentalismus aufgestellt worden sind, wenn wir etwa als einigermaßen konsensfähige Kriteriologie das Ergebnis des *Chicago Fundamentalism Project* nehmen, wie es von Almond, Sivan und Appleby zusammengefasst wurde.⁵

Zwei Fälle liefern kaum einen Beweis und können keine Theorie tragen, zumal wenn sie aus verschiedenen Forschungsprojekten herausgenommen werden. Solche Einzelfallanalysen dienen jedoch nicht allein der exemplarischen Illustration, sie gehören vielmehr wesentlich zu einer empirisch profilierten Kulturdiagnose, die ich nun skizzieren möchte.

2. Kulturdiagnose – empirisch-theologisch profiliert

Man kann sich auf Schleiermachers Einbau der „kirchlichen Statistik“ in das System der Theologie berufen,⁶ um empirische Theologie zu begründen.⁷ Je länger ich mich in empirischer Religionsforschung engagiere, steht mir jedoch vor Augen, wie wenig diese Initiative in die Tat umgesetzt ist, wie wenig wir über die religiöse Lage der Gegenwart empirisch einigermaßen gesichert Bescheid wissen. Wir sind noch ziemlich weit davon entfernt, eine einigermaßen detaillierte und verlässliche Karte der religiösen Landschaft Deutschlands oder Europas zeichnen zu können. Mit das Beste, was wir haben, sind in Surveys wie der *European Value Study* (EVS), im *International Social Survey Programme* (ISSP) oder für Deutschland bei ALLBUS oder in den *Shell-Studien* mitlaufende selektierte Fragen zur Religiosität. Darüber hinaus haben wir zahlreiche, aber doch eher partikulare Studien.⁸

Empirische Religionsforschung darf die Kriterien für die Instrumentenentwicklung und die Analysemethoden nicht gänzlich den Soziologen und Psychologen überlassen; denn dies birgt das Risiko erheblicher Verluste an Prä-

⁵ Vgl. G. A. Almond/E. Sivan/R. S. Appleby, *Fundamentalism: Genus and Species*, in: M. E. Marty/R. S. Appleby (Hg.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago 1995, 399-444. Hier werden als ideologische Charakteristika des Fundamentalismus aufgelistet: Reaktivität, Selektivität, moralischer Manichäismus und Dualismus, Unfehlbarkeit von Schrift und Tradition sowie Millennialismus; als organisatorische Charakteristika gelten: Gemeinschaft der Erwählten, scharfe Grenzziehung nach außen, autoritäre Organisationsstruktur und strikte Verhaltensvorschriften.

⁶ Vgl. F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (= Kritische Ausgabe der 1. und 2. Aufl., hg. von H. Scholz), Darmstadt 1977.

⁷ Mit den Kollegen der 2002 von H. van der Ven angestoßenen *International Society for Empirical Research in Theology* (ISERT) bin ich der Meinung, dass wir die Bemühungen in empirischer Religionsforschung auch in Europa vorantreiben sollten; und dies gerade und gezielt innerhalb und unter Beteiligung der theologischen Fachwissenschaft.

⁸ Ich möchte das Verdienst der EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen nicht gering schätzen, kann aber nicht umhin zu betonen, dass die Kirche auch ihre Mitglieder demnächst nicht mehr versteht, wenn sie das Augenmerk nicht über die Kirchenmauern hinaus richtet.

gnanz. Theologie und Religionsphilosophie sind gefragt, ihre Expertise in den interdisziplinären Diskurs um Forschungsziele, Instrumententwicklung und Auswertungsmethoden einzubringen.

Gerade die Tillich-Forschung sollte sich hier engagieren; denn einerseits ist, wie ich hier zeigen und zur Diskussion stellen möchte, aus Tillichs Religionsphilosophie und Theologie für die Profilierung von Forschungsdesigns und Untersuchungsinstrumenten enorm viel zu gewinnen. Andererseits besteht die Gefahr von Verkürzungen und Fehlinterpretationen.⁹ Um ein aktuelles Beispiel zu nennen: ‚Spiritualität‘ erfreut sich nicht nur als Selbstattribution, sondern auch als Begriff zunehmender Beliebtheit. Angesichts der Tatsache, dass viele Kolleginnen und Kollegen in der Psychologie ‚religion‘ durch ‚spirituality‘ ersetzen und bereits Begriffsklärungen vorstellen, und sogar Vorschläge diskutiert werden, ‚psychology of religion‘ in ‚psychology of spirituality‘ umzubenennen, sollten Theologinnen und Theologen und besonders solche, die etwas von Tillichs *Spiritual Presence* verstehen, kritisch-konstruktiv mitreden.

Gerade aufgrund seiner grenzgängerischen Reflexion auf Kultur und die religiöse Lage der Gegenwart¹⁰ hat Tillich zur Kulturdiagnose einen großen Beitrag geleistet, der eben auch in die Konkretion gegenwärtiger empirischer Religionsforschung übersetzt werden kann und sollte. Weil ich mich diesem Projekt verpflichtet sehe, erlaube ich mir, im Folgenden Forschungsperspektiven und Untersuchungsinstrumente, die wir in Projekten biographisch-rekonstruktiver Religionsforschung eingesetzt haben,¹¹ zur Diskussion zu stellen.

3. Entzauberung magischen Denkens und Handelns als Umsetzung einer kulturdiagnostischen Argumentationsfigur Tillichs

Man kann fragen, ob die Okkultfaszination von Jugendlichen ein Forschungsfeld für theologische Arbeit sein soll. Wenn man diese Erscheinung in der jugendlichen Subkultur jedoch als magisches Denken und Handeln versteht, in dem nicht nur Geister, sondern auch der Satan und gelegentlich Gott eine Rolle spielen, wird schnell klar, dass die Theologie gefragt ist. Diese muss in

⁹ Vgl. etwa den – im Grunde sehr begrüßenswerten, aber m.E. leider nicht besonders gut gelungenen – Versuch von Emmons, sich für die Explikation von Konzeptionen und Forschungsmethoden der Psychologie an Tillichs Begriffe anzulehnen (R. A. Emmons, *The Psychology of Ultimate Concern: Motivation and Spirituality in Personality*, New York 1999).

¹⁰ Vgl. z.B. P. Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, MW V, 27-97.

¹¹ Meine eigene empirisch profilierte Kulturdiagnose hat sich mit klarer Fokussierung auf Biographieverläufe in einer Reihe von Forschungsprojekten entwickelt, die ich hier nur kurz erwähnen kann und im Übrigen auf Publikationen und die Kurzdarstellungen im Internet verweisen darf: „Wege der Entzauberung“ – zur Okkultfaszination von Jugendlichen (Laufzeit: 1996-1998), Christlich-fundamentalistische Biographieverläufe im Rahmen der Enquete-Kommission „Sog. Sekten und Psychogruppen“ (Laufzeit: 1996-1998), Studie über Dekonversion im Kulturvergleich zwischen USA und Deutschland (Laufzeit 2002-2005), die gegenwärtig ausgewertet wird.

diesem Fall jedoch auch über das marginalisierte Thema Magie und Religion neu nachdenken. Die Frage nach dem Magiebegriff ist eben auch eine Frage an die Theologie. Im Blick auf unsere Forschungsperspektive gefragt: Kann mit Tillich eine Definition von Magie gefunden werden, die an die soziologischen und psychologischen Diskurse anschlussfähig ist, zugleich jedoch theologische Kriterien zur Geltung bringt? Denn für die Kriterien der Analyse und Beurteilung der Biographieverläufe, in denen magisches Denken und Handeln eine Rolle spielt, sollte man sich nicht gänzlich auf die Psychologie, die Psychoanalyse oder die Soziologie und deren Magietheorien verlassen, hier ist auch theologische Expertise gefragt.

Um konzeptionell zu fassen, welchen Lern- oder Entwicklungshorizont wir okkultfaszinierten Jugendlichen wie Holger wünschen können, kann der Begriff der Entzauberung ins Spiel gebracht werden. Der Begriff Entzauberung ist bekanntermaßen stark geprägt von Max Webers Soziologie. Es ist darum ein kühner Versuch, Weber den Begriff der Entzauberung zu entwenden und im Lichte Tillichs zu bestimmen.

Wenn für eine theologische Interpretation und Bewertung von magischem Denken und Handeln die Symboltheorie und die Magieauffassung Tillichs¹² herangezogen werden sollen, so ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Magie nach Tillich als „psychische Partizipation“ zu verstehen ist, die einerseits dem Profanen und Alltäglichen zugehört, auch in der Medizin eine Rolle spielt, also auch heilend sein kann.¹³ Damit wird zunächst bestritten, dass magisches Denken und Handeln göttlich oder teuflisch sein muss. Mit dieser Zuordnung der Magie zur Profanität scheint Tillich zunächst einer Entzauberung zuzustimmen, die mit Weber mindest einige Züge gemeinsam hat. Es ist erst der Begriff des Dämonischen, der die Destruktivität des Magischen fassen lässt.

In Tillichs Religionsphilosophie ist die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem gefasst als Unterscheidung zwischen reiner und unreiner, göttlicher und dämonischer Heiligkeit. „Dämonisch ist das Heilige mit negativen Vorzeichen, das heilig Gegengöttliche“.¹⁴ Zum „Begriff des Dämonischen“ heißt es 1926 entsprechend: „Der Widerspruch gegen den unbedingten Anspruch des Heiligen ist also selbst getragen vom Heiligen, ist ‚heiliges Widergöttliches‘, d.h. Dämonisches.“¹⁵ In der „Systematischen Theologie“ findet sich eine Fortschreibung dieses Dämoniebegriffs:

¹² Vgl. P. Tillich, *Das religiöse Symbol* (1928), MW IV, 213-228; ders., *Natur und Sakrament* (1930), MW VI, 151-188. Vgl. auch H. Streib, 1996, a.a.O. (Anm. 1), Kap. 3.

¹³ Vgl. P. Tillich, *The Relation of Religion and Health. Historical Considerations and Theoretical Questions* (1946), MW IV, 209-238.

¹⁴ Vgl. P. Tillich, *Religionsphilosophie* (1925), MW IV, 117-170, 148.

¹⁵ Vgl. P. Tillich, *Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die Systematische Theologie*, GW VIII, 285-291, 286. Vgl. auch ders., *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinnedeutung der Geschichte*, MW V, 99-123.

„The demonic does not resist self-transcendence as does the profane, but it distorts self-transcendence by identifying a particular bearer of holiness with the holy itself. In this sense all polytheistic gods are demonic, because the basis of being and meaning on which they stand is finite, no matter how sublime, great, or dignified it may be. And the claim of something finite to infinity or the divine greatness is the characteristic of the demonic.“¹⁶

Magie wird also, wenn wir Tillich folgen, genau dann dämonisch, wenn die Freiheit der Person, das „zentrierte Selbst“ zwanghaft und manipulativ unterlaufen wird oder wenn in ihr etwas Bedingtes zum Unbedingten erhoben wird. Ich habe dies aufgenommen in meine Magiedefinition,¹⁷ die in ihrem zweiten Teil die Ambivalenz und Zweideutigkeit der Magie expliziert: Einerseits hat magisches Denken und Handeln eine die Freiheit der Person (das zentrierte Selbst) nicht bedrohende, sondern ekstatisch-befreiende und kreative Funktion,¹⁸ andererseits jedoch eine manipulativ-zwanghafte (Zwang ausübende oder einem Zwang unterworfenen) und somit destruktive Funktion. In religionsphilosophischer und theologischer Kritik, besonders in dem Verweis auf das protestantische Prinzip sowie auf die Theorie des religiösen Symbols wird magisches Denken und Handeln als dämonisch beurteilt werden müssen, soweit in ihm etwas Bedingtes zum Unbedingten erhoben wird.

Folglich ist für magisches Denken und Handeln die Beachtung einer Symboldifferenz erforderlich, die einerseits als semiotische Differenz ein Kriterium zur Beurteilung magischen Denkens und Handelns ausformuliert, andererseits als religionsphilosophische und theologische Symbolkritik dem dämonischen Symbolmissbrauch entgegnet, d.h. Entzauberung und Entdämonisierung erfordert.

Damit ergibt sich aus Tillichs Symboltheorie eine kulturdiagnostische Kriteologie im Blick auf magisches Denken und Handeln, die Tillich – eher am Rande der „Systematischen Theologie“ – ein Stück weit selbst expliziert, wenn er die spiritistische Geisterfrage im Zusammenhang mit der Entfaltung seiner Auffassung vom Geist als einer Dimension des Lebens thematisiert.¹⁹ Tillich spricht hier von einer semantischen Verwirrung. Das Symbol der Geister gehört zusammen mit den Symbolen des Weiterlebens nach dem Tod, der Unsterblichkeit oder dem der Reinkarnation zu den Symbolen, die besonders in Gefahr stehen, missverstanden zu werden. Die Geisterfrage des Spiritismus steht nach Tillich in einem, wenn auch indirekten, Zusammenhang mit der Frage der Gegenwart des göttlichen Geistes (*Spirit* mit großem ‚S‘). Insbesondere geht es Tillich zufolge um die Klärung des Begriffs *spirit* mit kleinem ‚s‘ (*spirit as a dimension of life*). Aber gerade deswegen nennt Tillich es eine theologi-

¹⁶ P. Tillich, *ST III*, Chicago 1963, 102.

¹⁷ H. Streib, 1996, a.a.O. (Anm. 1), 203.

¹⁸ Vgl. zum „zentrierten Selbst“ als Kriterium die Notiz Tillichs: Wenn Magie ausgeübt wird „as a particular, intentional act – by-passing the personal center – it is a demonic distortion“ (P. Tillich, *ST III*, Chicago 1963, 122).

¹⁹ Vgl. P. Tillich, *ST III*, Chicago 1963, 21ff.

sche Notwendigkeit, das semantische Missverständnis zu thematisieren: Es ist gerade um des richtigen Verständnisses der *Spiritual Presence* willen vom *spirit as a dimension of life* zu sprechen und eben auch von den Verdunklungen in der Rede von den *spirits*. Im Zeichen der Kritik am dinghaften, wörtlichen Missverstehen ist der semantischen Verwirrung zu wehren, die sich in der okkultistisch-spiritistischen Annahme eines Reiches der Geister breit gemacht hat.

Rückblick auf den Fall: In der für Holger und seine Freunde überraschenden und irritierenden göttlichen Warnung, die sie als Geisterbotschaft beim Gläserücken ereilt, zeigt sich eine Konfusion der Symbolsysteme, die wir nicht selten bei Jugendlichen finden: Religiöse Symbole werden mit okkulten Symbolsystemen durcheinander gebracht. Holgers semiologische Konfusion ist ein Beispiel für weit verbreitete Probleme mit der Sprach- und Urteilsfähigkeit in Bezug auf religiöse Symbolsysteme, einer Sprach- und Urteilsunfähigkeit in Fragen der Transzendenz.²⁰

Damit ist auch ein Ausweg aus der dämonischen Gefahr vorgezeichnet: Für magisches Denken und Handeln soll eine *Symboldifferenz* als Kriterium ins Spiel gebracht werden. Entzauberung heißt dann, die magischen Gestalten als *Symbol* zu nehmen und nicht als zu fürchtende oder zu liebende Wesen einer Hinterwelt. Diese Symboldifferenz macht den Kern dessen aus, was ich Entzauberung nenne. Entzauberung ist *theologisch* unabdingbar, weil damit der heillosen Verwechslung gewehrt wird, die darin besteht, einem Bedingten statt dem Unbedingten, einem Vorletzten statt dem Letzt-Gültigen, dem Teufel, den Geistern und Dämonen gottähnliche Qualitäten zuzuschreiben. Entzauberung heißt, Magie, die Unvermeidliche, immer wieder zu überwinden.²¹

4. Entzauberung des Fundamentalismus als Umsetzung einer kulturdiagnostischen Argumentationsfigur Tillichs

Je mehr Interviews ich mit Fundamentalisten oder solchen, die es einmal gewesen sind, geführt oder gelesen habe, desto deutlicher ist mir dies geworden: Fundamentalismus hat einen Zauber, der in seinem Kern rationaler Argumentation unzugänglich bleibt, sich hermeneutischen und mehr-perspektivischen Argumentationsfiguren verschließen muss.²² Die Frage, wie die Auseinander-

²⁰ Wenn Tim, ein anderer Jugendlicher, den wir interviewt haben, mit Hilfe der Aussagen aus der Bibel auf die Parität von Gott und Geistern verweist („Ja, ich glaube schon, dass auch, ja doch, dass da oben Geister sind, weil es heißt ja auch: Der Heilige Geist wacht um euch, und so.“), liefert er ein nahezu klassisches Dokument einer solchen semantischen Verwirrung.

²¹ Vgl. den Beitrag von D. Zilleßen, *Sicherung und Bedrohung des Körpers im Ritual*, in: H.-G. Heimbrock/H. Streib (Hg.), *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, Kampen 1994, 199-226.

²² Auch neuere psychologische Vorschläge, Fundamentalismus an Intra-Textualität festzumachen (vgl. R. W. Hood/P. C. Hill/W. P. Williamson, *The Psychology of Religious Fundamen-*

setzung mit dem Fundamentalismus geführt werden kann, wie der Weg eines Menschen über eine fundamentalistische Orientierung hinaus möglich wird, kann man darum ebenfalls als Frage der Entzauberung fassen. Hier sind Biographieverläufe von Dekonvertiten aufschlussreich. Man kann Spuren und einzelne Faktoren aus dem sichtlich komplexen Motivbündel nachzeichnen, vieles jedoch bleibt ein Rätsel, trägt wundersame Züge.

Zwei zentrale Merkmale des Fundamentalismus sind die Absolutheit und Unfehlbarkeit von Schrift und Tradition sowie die fundamentalistisch-dualistischen Exklusivitätsansprüche (*chosen people* vs. *reign of Satan*). Das erste ist ein genuin hermeneutisches Problem. Und im Sinne der Symboltheorie Tillichs, d.h. entsprechend dem Merkmal der Uneigentlichkeit, kann zumindest diese Seite des Fundamentalismus, nämlich der Umgang mit dem Text, als Missachtung einer semiotischen Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem gedeutet werden.

Das zweite Merkmal, die fundamentalistisch-dualistischen Exklusivitätsansprüche, haben zwar dieselbe Denkstruktur, sind aber präziser in Tillichs protestantischem Prinzip der Kritik unterworfen. Bekanntermaßen reiht Tillich den Fundamentalismus in die Serie der kirchengeschichtlich-theologischen Fehlentwicklungen ein, die durch zwei Fehler charakterisiert sind: Sie verfehlen Traditionstreue und Zeitgemäßheit, oder, wie er sagt, sie opfern Teile der christlichen Wahrheit und reden an der Zeit vorbei. Der Fundamentalismus hat darum für Tillich „dämonische Züge“.²³ Entsprechend, aber noch schärfer urteilt Tillich im dritten Band der „Systematischen Theologie“:

„In spite of the victory over the demonic, the presence of demonic elements in primitive and priest-condoned ritualizations of the holy can no more be denied than can that more basic demonization which occurs whenever Christian churches have confused their foundations with the buildings they erected on it and have attributed the ultimacy of the former to the latter. There is one line of demonization in Christianity, from the first persecution of heretics immediately after the elevation of Christianity to the position of state religion of the Roman empire, through formulas of condemnation in the declaration of the great councils, through wars of extirpation against medieval sects and the principles of the inquisition, through the tyranny of Protestant orthodoxy, the fanatics of its sects, and the subornness of fundamentalism, to the declaration of the infallibility of the pope. The event in which the Christ sacrificed all claims to a particular absoluteness into which the disciples wanted to force him occurred in vain for all these examples of demonization of the Christian message.“²⁴

alism, New York 2005) und damit das Pauschalurteil der generellen Wortwörtlichkeit revidieren zu wollen, bleiben letztendlich die Antwort darauf schuldig, warum bestimmte Textstellen aus heiligen Schriften oder Reden als unumstößliche Wahrheit genommen werden und die eigene Identität daran gehängt wird wie an einen Faden.

²³ Vgl. P. Tillich, *ST I*, Chicago 1951, 3.

²⁴ P. Tillich, *ST III*, Chicago 1963, 380f.

Die Dämonie besteht darin, dass „die christlichen Kirchen ihr Fundament mit dem Gebäude verwechseln, das sie auf ihm errichtet haben, und die Unbedingtheit des ersten dem letzteren zuschreiben“.

Wenn man nun neben die Schlüsselmerkmale des Fundamentalismus und deren Explikation im Werk Tillichs das Modell der Glaubensentwicklung, der *faith development theory* J. W. Fowlers,²⁵ die ich als Modell religiöser Stile (re-)interpretiere,²⁶ legt, sind Entsprechungen kaum zu übersehen. Ja, man kann die *faith development theory* als ein Modell verstehen, das Auswege aus dem Fundamentalismus als Entwicklungswege verstehen lässt. Dies skizziere ich im folgenden und abschließenden Teil dieses Beitrages.

5. Religiöse Stile als Operationalisierung einer an Tillich angelehnten Kulturdiagnose

Freilich kann ich an dieser Stelle weder eine Einführung in Fowlers Modell von Glaubensentwicklung geben, noch meine Reinterpretation und Modifikation dieses Modells explizieren, aber einige hier wichtige Grundlinien möchte ich aufzeigen – besonders unter der Fragestellung, ob und wie in diesem Modell Aspekte der Kulturdiagnose Tillichs umgesetzt sind und somit Entsprechungen zwischen der *faith development*-Perspektive und der Symboltheorie Tillichs aufgewiesen werden können. Dazu zunächst eine knappe Skizze der Symbolentwicklung in der an Fowler angelehnten Sicht.

Man kann die *faith development theory* mit besonderer Fokussierung auf hermeneutische Stile oder Symbolverständnisse, wie diese bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ausgeprägt sind, wie folgt skizzieren:²⁷ Während die zweite Stufe des mythisch-wörtlichen Glaubens (in meiner Terminologie: der instrumentell-reziproke religiöse Stil) durch wortwörtlichen Buchstabenglauben und Gesetzmäßigkeit charakterisiert ist, kann auf Stufe 3 des synthetisch-konventionellen Glaubens (im mutuellen religiösen Stil) die Mehrdeutigkeit der Symbole und damit, zumindest implizit, d.h. noch keine explizite Symbolkritik ermöglichend, auch deren Verweischarakter erkannt und anerkannt werden; hier finden wir jedoch eine besondere Gewichtung von Tillichs Symbolmerkmal der Anerkanntheit. Erst auf Stufe 4 des individuierend-reflektierenden Glaubens (des individuierend-systemischen Stils) wird explizit das Symbol vom Symbolisierten unterschieden und damit Tillichs Symbolmerkmal der Uneigentlichkeit umgesetzt – auf Stufe 4 mit der Tendenz allerdings, dass das Symbol („entmythologisierend“) zur Proposition verkürzt und im Grunde überflüssig wird. Schließlich kom-

men im conjunctive faith der Stufe 5 (im dialogischen Stil) sowohl der tiefe Sinn als auch die evokative Kraft der Symbole wieder zur Geltung; dafür weist Fowler auf Ricoeurs Rede von der „zweiten Naivität“ hin.²⁸

Ich stelle die These zur Diskussion, dass Fowlers *faith development theory*, der ich, was die Charakterisierungen der einzelnen Glaubensstile angeht, in meiner Modifikation zum Modell der religiösen Stile weitgehend folge, als Umsetzung der Tillichschen Kulturdiagnose, als deren Operationalisierung im Blick auf die empirische Forschung verstanden werden kann. Besonders ein zentraler kulturdiagnostischer Aspekt aus der Perspektive Tillichs wird hier aufgenommen: der Buchstabenglaube und seine Überwindung. Fundamentalismus ist, besonders wegen des Fehlens der semiotischen Differenz, die in Tillichs ‚Uneigentlichkeit‘, seinem Protest gegen den „primitiven Buchstabenglauben“²⁹ und seiner Explikation des protestantischen Prinzips betont wird, grundsätzlich der Stufe 2 des mythisch-wörtlichen Glaubens (dem zweiten, instrumentell-reziproken religiösen Stil) zuzuordnen. Parallelen zwischen dem *faith-development*-Modell und der Analyse und Kritik des Fundamentalismus bei Tillich sind also erkennbar: Ein großer Bogen spannt sich auf zwischen wortwörtlichem Verstehen von heiligen Worten und konkretistischer Sicht auf himmlische Wesen und religiöse Institutionen einerseits und dem expliziten Operieren mit der Differenz zwischen Symbol und Symbolisiertem andererseits.

Der Erkenntnisgewinn, bzw. das anregende Potenzial des *faith-development*-Modells besteht darin, diesen Spannungsbogen erstens als *Entwicklungsweg* und zweitens als einen Weg mit kleinschrittigeren *Etappen* zu explizieren. Damit ist zumindest der Versuch gemacht und eine Perspektive vorgeschlagen, sich der empirischen, psychologischen und lebensweltlichen Dynamik der Entwicklung des Symbolverstehens von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen deskriptiv (und im Blick auf künftige Stile: präskriptiv) zuzuwenden. Empirischer Forschung ist dadurch eine Perspektive eröffnet, aber auch eine Aufgabe aufgetragen, diese Entwicklung evident nachzuzeichnen.

Nun ist freilich andererseits nicht zu übersehen, dass die Theorie Fowlers – in guter Gesellschaft mit den anderen Modellen der strukturgenetischen Theoriefamilie, die sich den Annahmen Kohlbergs zufolge u.a. den Prinzipien *structural wholeness*, *sequentiality* und *irreversibility* verpflichtet wissen – genau mit dem Fundamentalismus ein Problem hat: Auf Stufe 2 sind überwiegend Kinder anzutreffen, und Regression ist in diesen Entwicklungstheorien nicht vorgesehen.

²⁵ J. W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981.

²⁶ H. Streib, *Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective*, in: *International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001) 143-158.

²⁷ Vgl. auch die Darstellungen bei Schweitzer (F. Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh 1987, 185-200) und Biehl (P. Biehl, *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*, Neukirchen-Vluyn 1989, 158ff.).

²⁸ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg/Br. 1971, 405.

²⁹ Vgl. Tillichs explizite Anwendung seiner Kritik am „primitiven Buchstabenglauben“ im Blick auf die Religionspädagogik, auf die ich hier der Kürze wegen nicht weiter eingehen kann: „Die große Kunst des religiösen Erziehers besteht darin, den primitiven Buchstabenglauben hinsichtlich der religiösen Symbole so durch begriffliche Deutung zu ersetzen, daß die Mächtigkeit der Symbole nicht zerstört wird“ (*Theologie der Erziehung*, GW IX, 236-245, 244). Noch provozierender ist Tillichs Anwendung des protestantischen Prinzips auf den Religionsunterricht in einem Text von 1931 (*Zum Problem des evangelischen Religionsunterrichts*, GW IX, 233-235).

Das Problem ist jedoch dann gelöst, wenn man die oben genannten strukturgenetischen Prinzipien Kohlbergs ignoriert und von einem gleichzeitigen Vorkommen von Glaubensstilen ausgeht, wie ich dies im Modell religiöser Stile vorschlage. Fundamentalismus kann dann als ein Revival des instrumental-reziproken Stils verstanden werden. Dieses Revival vollzieht sich nicht als totale Regression in Kindheitsmuster, vielmehr bleiben die bereits entwickelten Stile weitgehend erhalten und verbinden sich mit dem instrumentell-reziproken Denken, zu dem auch das mythisch-wörtliche Textverständnis gehört.

Im etwas umfassenderen Blick auf die *faith development theory* und ihre Fortentwicklung, wie ich diese im Modell religiöser Stile vorschlage, sind damit jedoch Probleme aufgeworfen, die ebenfalls kurz skizziert werden sollten – und die ein weiteres Mal auf die interdisziplinäre Korrelation dieses in erheblichem Maße religionspsychologischer Theorie verpflichteten Modells der religiösen Stile mit der „Systematischen Theologie“ im allgemeinen und mit der Symboltheorie Tillichs im besonderen verweist.

Aufgrund schwindender Plausibilität der aus Piaget hergeleiteten Entwicklungslogik, wie diese besonders Kohlberg³⁰ in der Reformulierung seiner Theorie – an der sein damaliger Diskurs mit Habermas³¹ eine nicht unerhebliche Rolle spielt – einflussreich geltend gemacht hat, ist das Rückgrat der Modelle religiöser Entwicklung zwar nicht gänzlich abhanden gekommen, aber erheblich geschwächt. Besonders die höheren Stufen in den inhalts- und funktionslastigen Domänen Moral und Religion sind auf philosophische und theologische Begründung angewiesen. Das war schon in den 80er Jahren erkannt worden und von einer kreativen Minderheit der kognitiv-strukturellen Diskurs-Familie, besonders mit Verweis auf die Nichtvernachlässigbarkeit von Inhaltsdimensionen und funktionalen Faktoren, expliziert worden.³² Augenfällig wird diese Schwächung der strukturellen Entwicklungslogik in der Veränderung der Modelle weg von stufen- oder spiralförmiger Höherentwicklung und hin zu eher „mit Bodenhaftung“ fortschreitenden und die Entwicklungs-Ablagerungen – ob Errungenschaften oder Ballast – mitbedenkenden Modellen. Mein Modell religiöser Stile hat hierbei Parallelen zu neuen Modellentwicklungen in der *life-span developmental psychology*.³³

³⁰ L. Kohlberg, *The Current Formulation of the Theory*, in: Ders., *Essays on Moral Development*, Vol. II, San Francisco 1983, 212-319.

³¹ J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 127-206.

³² Vgl. R. Döbert, *Wider die Vernachlässigung des ‚Inhalts‘ in den Moraltheorien von Kohlberg und Habermas. Implikationen für die Relativismus/Universalismus-Kontroverse*, in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt/M. 1986, 86-125; ders., *Oser/Gmünders Stadium 3 der religiösen Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext: ein circulus vitiosus*, in: K.-E. Nipkow/F. Schweitzer/J. W. Fowler (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, 144-162; ders., *Horizonte einer an Kohlberg orientierten Moralforschung*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 33 (1987) 491-511; H. Streib, *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory* (= *European University Studies*, Ser. 23, Vol. 408), Frankfurt/M. 1991.

³³ P. B. Baltes/U. Lindenberger/U. M. Staudinger, *Life-Span Theory in Developmental Psychology*, in: R. M. Lerner/W. Damon (Hg.), *Handbook of Child Psychology*, Vol 1. *Theoretical Models of Human Development*, New York 1998, 1029-1143. Dies habe ich notiert in: H. Streib, *Variety and Complexity of Religious Development: Perspectives for the 21st Century*, in: H. M. P. Roelofsma u.a. (Hg.), *One Hundred Years of Psychology of Religion. Issues and Trends in a Century Long Quest*, Amsterdam 2003, 123-138.

Nach dem Plausibilitätsverlust strukturgenetischer Entwicklungslogik ist das Modell religiöser (Stil-)Entwicklung mehr als zuvor auf theologische und religionsphilosophische Begründung angewiesen.³⁴ Die Fragestellung spitzt sich zu auf die Semiologie, weil die Entwicklung des Symbolverständnisses einer der zentralen Aspekte der religiösen Entwicklung ist. Auch und gerade aufgrund der längst fälligen expliziten Integration des Aspekts der Gottesbild-Entwicklung in das Modell religiöser Entwicklung erhält die semiologische Fragestellung besonderes Gewicht. Dass sich diese notwendige Reformulierung der für die religiöse (Stil-)Entwicklung zentralen Frage des Symbolverstehens an der Symboltheorie Tillichs orientieren kann und muss, scheint mir nach dem oben Skizzierten offensichtlich.

Abschließend und über die Reformulierung der *faith development theory* hinaus blickend, sei betont, dass für die Interpretation von gelebter Religion – auch und gerade fundamentalistisch und magisch gefärbter *off-road*-Religion, wie sie in den eingangs beschriebenen Fällen zu erkennen ist – Tillichs Symboltheorie und Kulturdiagnose entscheidende Impulse geben kann. Besonders die empirisch-kulturdiagnostische Umsetzung der Idee der semiotischen Differenz kann die qualitativ-empirische Arbeit an Fallanalysen enorm bereichern.

³⁴ Dass das Modell Fowlers schon von Anfang an, und mehr als explizit zugestanden, von theologischen und religionsphilosophischen Theorieimporten geformt war, ist unübersehbar. Nicht erst seine, für ihn, wie er gesteht, unvermeidliche Interpretation von Stufe 6 mit der Metapher des Königreichs Gottes macht dies augenfällig, dies ist bereits angelegt in seiner Definition von *faith* und wird besonders deutlich in seinem entwicklungstheoretischen „Geniestreich“, die religiöse Entwicklung über das Studium autonomer und expliziter Reflexion des *individuate-reflective faith* hinaus zu skizzieren.