

Walter Sporn

Dichtung und Wahrheit

Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographik

»Wer schreibt meine Lebensgeschichte?« Natürlich: Ich. Aber: Wer bin ich? Was heißt »Ich« - hier, wo zwei verschiedene Größen, ein schreibendes Ich und ein beschriebenes Ich, sich in einem lebensgeschichtlichen Text unterscheiden und zugleich verweben? Sichtlich ist die im Titel dieses Buches gestellte Frage einfach und schwierig zugleich.

I. Die Kunst der biographischen Individualisierung

Fragt man nach den nächsten Voraussetzungen und Umständen lebensgeschichtlicher Äußerungen, so stößt man schnell auf eine eigentümliche Zweideutigkeit. Der Erzähler einer Lebensgeschichte beansprucht in jedem Fall, ein fremdes oder das eigene Leben als dieses namentlich bezeichnete, individuelle Leben zu verstehen und darzustellen. Dieses Verstehen und diese Darstellung können sich einerseits auf die lebenspraktische Selbstverständlichkeit der Unterstellung berufen, daß jeder Mensch eine unverwechselbar eigene Lebensgeschichte habe. Andererseits ist es eine ebenso lebenspraktisch erfahrbare Unselbstverständlichkeit, daß die Lebensgeschichte eines Menschen angemessen formuliert werden kann und auch wirklich erzählt oder niedergeschrieben wird. Ob man es wirklich tut, hängt von vielen zufälligen Gelegenheiten oder Nötigungen ab; und ob man dazu überhaupt fähig und willens ist, hängt von sehr vielen und keineswegs immer und in gleicher Weise gegebenen Voraussetzungen ab, die man zusammenfassend »kulturelle« nennen kann: die Sprache und ihre Begriffe, Bilder und Formen, stilistische Muster und rhetorische Konventionen, öffentlich oder heimlich geltende moralische Normen, soziale Verhältnisse und Rollenzuweisungen, politische Zwänge oder Freiheiten, weltanschauliche oder religiöse Überzeugungen und ihre Spielräume oder Grenzen - kurz: Die Möglichkeiten biographischer Kommunikation werden bestimmt von dem wechselseitigen Wirkungszusammenhang, der zwischen einem *Individuum* in seiner biographischen und einer *Kultur* in ihrer historischen Situation besteht.

Eine tatsächlich verfaßte Lebensgeschichte formuliert jeweils ein bestimmtes, kulturell geprägtes und individuell besonderes Verhältnis zwischen einem Individuum und »seiner Welt«, »seiner Zeit«. Dieses Verhältnis realisiert zugleich eine

bestimmte Balance zwischen Verflechtung und Entflechtung, zwischen der Identifikation dieses Individuums mit sich und mit seiner Umwelt und seiner Distanzierung von seiner Umwelt und von sich selbst. Aber sowohl der Aufbau dieser Individualität als auch ihre Mitteilung im Medium der Sprache sind kulturell ermöglicht und vermittelt. Daher ist beides, Individualität und die sie reflektierende Biographie, keine angeborene Fertigkeit, sondern etwas, was, und zwar eben lebensgeschichtlich, gelernt werden muß. Wie es der Doppelsinn des Wortes auch nahelegt, kann man somit sagen, daß »Lebensgeschichte« in doppeltem Sinn eine *Kunst* meint; und die Kunst der Lebensbeschreibung hängt eng mit der Kunst des Lebens zusammen.

Es gibt nun gewiß verschiedene Grade der Schwierigkeit der biographischen Kunst, je nach individueller und kultureller Situation, und je nach dem beabsichtigten Zweck und der kommunikativen Situation bedarf sie geringerer oder weiterer Ausbildung oder kann schlichter oder vollkommener ausgeübt werden. Gelernt werden muß sie jedoch allemal. Schon eine *Biographie*, die Beschreibung einer fremden und möglicherweise abgeschlossenen Lebensgeschichte, erfordert mehr als die serielle, tabellarische Aufzählung nackter Tatsachen. Ob die dargestellte Person schließlich als Held oder als Feigling, als Heiliger oder als Sünder verstanden und bewertet wird, in jedem Fall müssen die feststellbaren Fakten dieses Lebens zu einem *anschaulichen Bild* dieser Person zusammengefügt werden, zu einem Bild, das eine bestimmte, konturierte Figur, ein unverwechselbares Gesicht, ein konkretes *Individuum* vor Augen stellt. Das Zeichnen eines solchen Bildes erfordert nicht nur Einbildungskraft (und fällt daher je nach dem persönlichen Verhältnis des Biographen zu seinem Gegenstand verschieden aus), sondern auch die Kenntnis und die Übung der zeichnerischen Mittel, der richtigen Worte, des passenden Stils, und erfordert die schlüssige, überzeugende Verknüpfung der vielen einzelnen, unterschiedlichen und uneinheitlichen, ja widersprüchlichen Tatbestände und Äußerungen der beschriebenen Person in einem Ganzen; jenem Ganzen, für das ihr Eigenname unabweisliches Symbol ist und bleibt. Diese Kunst will gelernt sein (und wird daher oft unsicher gehandhabt oder auch mißbraucht - nirgendwo wird, wie man sagt, mehr gelogen als am Grab).

Erst recht ist das Verstehen und die Darstellung des eigenen Lebens, die *Autobiographie*, ein Kunstwerk (das wiederum mißlingen oder mißbräuchlich inszeniert werden kann). Wer seine Lebensgeschichte zu erzählen versucht, der muß die Frage, worin die Einheit und Ganzheit dieses seines Lebens denn bestehe, unter erschwerten Bedingungen beantworten: Einmal muß er seine besondere Lebensgeschichte *individuell* erzählen, selbst wenn er von außen dazu genötigt wird oder wenn er, im freiwilligen Falle, sich der Zustimmung anderer Menschen gewiß wähnt. Dieser Erzähler muß sich ferner mit dem eigenen *Gedächtnis* auseinandersetzen, muß also nicht nur heterogene Tatbestände verknüpfen, sondern auch die Erinnerung an frühere Urteile und Erzählungen sowie die Tatsache

vergessener oder verdrängter Erfahrungen einbeziehen. Der Autobiograph muß schließlich die *Zukunft* seines Lebens offenlassen, die möglicherweise ganz andere Lebenserfahrungen als die bisherigen erhoffen oder befürchten läßt. Sein Ich muß daher nicht nur mehr zum Ausdruck bringen können als die Summe aller Sachverhalte und Ereignisse seiner Lebensgeschichte, sondern auch mehr, als es an sich erfahren und feststellen kann; das »Selbst« seiner Selbstdarstellung ist mehr und anderes als das beschriebene und als das beschreibende »Ich«. Dieses Selbst ist, anders gesagt, eine *symbolische* Größe.

Die Schwierigkeit einer lebensgeschichtlichen Antwort auf die Frage: »Wer bin ich?« spiegelt die elementare Erfahrung der *zeitlichen Verfassung* menschlicher Individualität. Seit und solange das Leben als sich erstreckender »Lebenslauf« wahrgenommen wird, erzeugt die Lebenszeit fortwährend Entfernung zu der eigenen Vergangenheit. Sie macht daher die Verknüpfung des Entfernten, verknüpfende Auslegung des Distanzierten unabweislich. Die »Lebensgeschichte« als Antwort auf die Frage, wer man sei, ist diejenige Darstellungs- und Mitteilungsart eines menschlichen Lebens, die ihrer temporalen Struktur entspricht, und zwar als solche, nämlich als *Erzählung*. In dieser ihrer narrativen Struktur macht sie die eigene Lebenszeit für einen selbst und für andere verstehbar, d.h. im Horizont einer Weltzeit verständlich. Aber diese ihre zeitliche Umständlichkeit hat an der Verschränkung der Erfahrungszeiten im jeweiligen Ich teil; sie steht daher selbst immer im zeitlichen Übergang. Ja, die autobiographische Formulierung des Verhältnisses zwischen einem Individuum und seiner Umwelt ist selbst eine Variable seines Entwicklungsprozesses in seiner Korrelation mit seiner sich ebenfalls verändernden Umwelt. Die Frage, wer man sei, repräsentiert daher einen Anspruch auf lebensgeschichtlichen Sinn und Verstand, der seinerseits ein lebensgeschichtliches, dem einzelnen durch seine Weltzeit vor- und mitgegebenes Datum darstellt. Um so dringlicher aber stellt sich die Frage: Woher begründet sich die hermeneutische und ästhetische Kompetenz des autobiographischen Autors?

Für einen Christen beispielsweise sind gewisse autobiographische Akte nicht nur selbstverständlich, sondern auch verpflichtend, zumindest die episodischen Formen etwa des abendlichen Gebets oder der persönlichen Beichte. Gleichwohl ist auch und gerade im Blick auf eine gegebene *religiöse Praxis* das Verknüpfen einer ganzen Lebensgeschichte keineswegs etwas Einfaches oder Anspruchsloses. Kann doch die ohnedies verwirrende Uneinheitlichkeit der bisherigen Lebenserfahrungen und Lebensdeutungen sich hier bis zum drohenden Zerfall und völligen Bruch verschärfen, wie ihn der Wechsel von Glaube und Unglaube in Zeiten des Zweifels und wie ihn vollends eine Bekehrung darstellt - und doch sind Sünder und Frommer, Angefochtener und Gläubiger ein und dieselbe Person. Worin besteht dann aber die Einheit und Verständlichkeit ihrer Lebensgeschichte, und woraus schöpft diese Person das Recht und das Vermögen ihrer autobiogra-

phischen Autorschaft? »... nicht einmal ich selbst fasse das Ganze meines Seins«, bekennt Aurelius Augustinus in seiner klassischen und über ein Jahrtausend lang stilbildenden Autobiographie (vor 400)¹.

Gewiß, christlich ist der Glaube, daß Gott einem ins Herz schau und den eigenen Namen ins Buch des Lebens eingeschrieben habe; in der modernen, an Johann Georg Hamann anschließenden Formulierung: »Gott ist der Autor meiner Lebensgeschichte.«² Doch macht die Überzeugung, daß Gott einen kenne und verstehe - eine Überzeugung, die ja ihrerseits nicht kontinuierlich gegeben ist -, die autobiographische Situation noch komplizierter. Der menschliche Autor befreit sich hier auf einen ihn stellvertretenden göttlichen Autor, der von ihm selbst zwar sehr verschieden ist, den gleichwohl eben er zu Wort kommen lassen muß - als Stellvertreter seines Stellvertreters sozusagen. In der religiösen Biographie überlagern sich diese zwei Ansichten eines Lebens in einer Art inneren Dialogs gegenläufig, so daß sie sich fortwährend aufheben und erneuern zugleich; das macht es möglich und nötig, ein christliches Leben als Heiligenleben zu stilisieren, als *Hagiographie*. Die Heiligkeit des Lebens ist wohlgemerkt keine Qualität des beschriebenen oder des beschreibenden Ich, sondern jenes Selbst, das nur in jenem Dialog zwischen Ich und Gott existiert und das in dieser Hagiographie daher zugleich entschlüsselt und verschlüsselt wird (verschlüsselt, nicht verschwiegen: Art und Grund des Schweigens werden begreiflich). Nicht nur der biographische Nachruf am Grab, sondern auch und erst recht die Intimität der autobiographischen Lebensbeichte hat daher rechtens die paradoxe Form des Bekenntnisses und des Lobpreises der diesem menschlich-allzumenschlichen Leben zugesprochenen Gnade: »Confessiones«, wie Augustinus, oder fast überdeutlich: »Grace Abounding to the Chief of Sinners«, wie die in ihrer Weise auch klassische Autobiographie John Bunyans (1666) schon im Titel zu erkennen gibt.

II. Die religiöse Ambivalenz der modernen Biographie

Weil die biographische Kunst ein kulturhistorisch überaus voraussetzungsreiches Phänomen ist, resultieren nicht nur ihre Möglichkeiten, sondern auch ihre Schwierigkeiten aus ihrer bisherigen Geschichte. Insbesondere im Blick darauf, daß diese Kunst Subjekte, die autobiographische Kunst überdies schlechthin individuelle Subjekte voraussetzt, konfrontiert uns diese Geschichte mit Problemen, die frühere Generationen geschürt haben. Das (auto-)biographische Subjekt dürfte zum

1. *Aurelius Augustinus*: *Confessiones* X,8.

2. *Johann Georg Hamann*: *Gedanken über meinen Lebenslauf* (1758). Vgl. *Oswald Bayer*: *Wer bin ich? Gott als Autor meiner Lebensgeschichte*, in: *Theologische Beiträge* 11 (1980), S. 245-261; *ders.*: *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München 1988, bes. S. 62ff.

gegenwärtigen Zeitpunkt der späten, ihrer selbst ungewissen Moderne eine ambivalente Figur sein. Denn in ihr wird eine doppelte Erblast virulent: die der christlichen »Seele« und die der bürgerlichen »Persönlichkeit«. Beide Erblasten stehen zudem unter sich in einer komplexen Korrelation, die gegenseitige Bekräftigung und gegenseitige Bestreitung zugleich bewirkt. Denn der am Maß der gebildeten *Persönlichkeit* orientierte Typ von Individualität steht zu dem am Maß der *Seele*, der geglaubten Gottebenbildlichkeit orientierten Typ in einem doppelten Verhältnis: dem der geschichtlichen Folge religiöser Praxis und dem der Emanzipation aus religiösen Normen. Die moderne Biographik und Autobiographik enthält daher, in vielfachen Verwicklungen, religiöse und religionskritische Motive gleichermaßen.

1. Biographie, Autobiographie, vollends Hagiographie, das sind zweifellos zunächst Stichwörter für das kulturelle Syndrom, das gemeinhin »christliches Abendland« genannt wird. Sie summieren die Geschichte von jahrhundertlang akkumulierten Interessen der frommen Seele an sich und an anderen frommen Seelen; es handelt sich, mit anderen Worten, zunächst einmal um Erbauungsliteratur³. Dies hat seinen guten Grund in der *biographischen Erinnerungspflicht des christlichen Glaubens* als solchem. Denn die individuelle Selbstthematisierung, wie sie in den schmerzlichen Erfahrungen der alttestamentlichen Propheten unvermeidlich geworden und in der christlichen Glaubenshoffnung überdies heilsgeschichtlich situiert worden war, verknüpfte Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis derart, daß diese Selbsterkenntnis hinfort lebensgeschichtlich artikuliert werden mußte. Über die Erinnerung an die Väter des Glaubens, an die »Wolke der Zeugen« (Hebräer 12,1) in Märtyrerakten, Hagiographien und Legenden hinaus bildete sich daher zunehmend deutlich die Erinnerung des eigenen Lebens im ganzen aus: die unter heilsamer göttlicher Führung begreifliche Pilgerschaft, der Lauf oder Kampf auf dem Weg dieses Lebens von seinem geschöpflichen Anfang bis zur endzeitlichen Rechenschaftsablage vor dem Weltenrichter. Die lebensgeschichtliche Erinnerung realisiert und individualisiert mithin den jeweiligen religiösen Erfahrungs- und Erwartungshorizont. Ihre fragmentarischen Formen entwickeln sich daher mit innerer Nötigung zur kontinuierlichen Lebensgeschichte fort. Das *autobiographische Bekenntnis* in dem oben charakterisierten Sinn⁴ ist daher die spezifisch christliche Form, der Voraussetzungshaftigkeit und Verdanktheit des Ganzen des eigenen Lebens poetisch zu entsprechen.

Die christliche Biographik, Autobiographik und Hagiographik haben im Laufe

3. Vgl. die Art. »Erbauungsliteratur« in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 10, Berlin 1982, S. 28-83; sowie in: Evangelisches Kirchenlexikon, 3. Aufl., Bd. 1, Göttingen 1986, Sp. 1058-1065.

4. Vgl. Art. »Bekenntnis«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 826-828; die Strittigkeit dieser These erhellt die Debatte in: *Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*, München 1979, S. 685ff.

der Glaubensgeschichte freilich ihrerseits deutliche und seit der Entwicklung der mystischen und zumal der reformatorischen und gegenreformatorischen Spiritualität tiefgreifende Veränderungen erfahren. Im *Übergang zur Moderne* legt die Hagiographie ihre Schematik ab und beginnt, um zur Nachahmung des religiösen Vorbildes anzuregen, den Heiligen individuell zu charakterisieren. Die Leichenpredigt, das Epicedium, der Epitaph für den heimgegangenen Mitchristen werden mehr und mehr zur individuellen Biographie. Vor allem aber wendet die Autobiographie die dem christlichen Glauben eigene Reflexivität auf diesen selbst, d.h. auf das Selbstverhältnis des Menschen als Glaubenden, an: Das autobiographische Subjekt verknüpft nun nicht mehr nur Religion und Lebenslauf, sondern thematisiert seine religiöse Subjektivität in ihrer geschichtlichen Verfassung, nämlich in ihrer konkreten Individualität, welche zugleich ihre Verflechtung mit der gegenwärtigen Gesellschaft sowie der vergangenen und der zukünftigen Zeit und ihre Entflechtung aus der Weltzeit fortwährend erneuert. Die Transformation des Glaubensbekenntnisses zur Selbstdarstellung einer sich offen entwickelnden frommen Individualität erfordert allerdings, deren irdische Autorschaft zu unterscheiden von einer zu unterstellenden göttlichen Autorschaft. Die traditionelle autobiographische Form des Gebets wird damit produktionsästhetisch eingeholt. Das hat wiederum Johann Georg Hamann mit seiner Beanspruchung Gottes als eines biographischen Poeten im niederen Stil klar zum Ausdruck gebracht, und in der Weise der pseudonymen Verschlüsselung der lebensgeschichtlichen Enthüllung hat dies dann vor allem Sören Kierkegaard durchgeführt⁵.

Diese Entwicklung der christlichen Lebensgeschichtsschreibung setzt als einen neuen Maßstab den Grundsatz in Kraft, daß die Wahrheit jeder biographischen Kommunikation sich an den Erfordernissen *autobiographischer* Subjektivität bemißt. Auch Biographie und Hagiographie müssen diejenige psychologische Plausibilität aufbauen, die einer Autobiographie aus der individuellen religiösen Erfahrung ihres Autors zuwächst. Dieser Anspruch auf mögliche Authentizität bringt sodann den alten, vordem nur für die Fremdgegeschichte geltenden Grundsatz allgemein zur Geltung, daß eine Lebensbeschreibung als solche nicht im Sinne neutraler, objektiver Tatsachenfeststellung wahr sein kann, sondern immer auch des Hinzufügens und Erfindens bedarf, kurz: daß ihre Wahrheit sich immer auch als *Dichtung* darstellen muß. Die Authentizität einer modernen Autobiographie ›verheimlicht‹ nicht mehr die konstruktive, fiktionale Tätigkeit ihres Autor-Subjekts, sondern vollzieht sie bewußt.

2. »Dichtung und Wahrheit« - dieser Titel der Autobiographie Johann Wolfgang Goethes (1813/1831) steht nun aber auch gerade für die *religiöse Emanzipation*

5. Sören Kierkegaard: *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (1851); vgl. Hermann Diem: Sören Kierkegaard, Göttingen 1964, S. 76ff.

der modernen Lebensgeschichtsschreibung. Zumal das Stichwort »Autobiographie« gehört im pointierten Sinn eher zur Moderne als zum christlichen Abendland; als Fachausdruck für ein literarisches Genus existiert es ohnehin erst seit der Wende zum 19. Jahrhundert⁶.

An der autobiographischen Schriftstellerei im Übergang zur Moderne läßt sich die Emanzipation des individuellen Selbstverhältnisses aus festen religiösen Vorgaben besonders gut beobachten, da sie sich stets am großen Vorbild Augustins abgearbeitet hat. Dafür seien hier als Anfangs- und als vorläufiger Endpunkt nur Petrarca und Michel de Montaigne genannt: Während ersterer noch beständig die »Confessiones« bei sich getragen und etwa in seinem »Secretum« (1342) die Selbstbeobachtung noch als Beichte, d.h. moralische Kontrolle, stilisiert hatte⁷, beruht die von jeder Demutsgeste völlig freie Beichte des letzteren in den »Essais« (1580) auf der unvoreingenommenen Wahrnehmung der wirklichen Regungen, Gefühle, Gedanken und Verhaltensweisen des natürlichen Menschen. Die religiös emanzipative Neuerung besteht hier im Anspruch auf die unmittelbare *Selbstdurchsichtigkeit* des Individuums - im Wissen, daß dabei nicht »ein Sein«, sondern immer nur »ein Übergang« zu beobachten ist, und in der Bereitschaft des dann auch selber veränderlichen Beobachters, nichts als seine rückhaltlose »Wahrhaftigkeit« beizutragen⁸. Welchen Abstand zu religiösen Verpflichtungen dieser aufrichtige Beobachter seiner selbst hat, dokumentiert eindrücklich das »Diary«, das Samuel Pepys, der Beamte Karls II. von England (übrigens zur gleichen Zeit wie der in einem Gefängnis desselben Karl II. schreibende John Bunyan), hinterlassen hat (1660/1669), auch wenn es noch die Form des kodierten und verborgenen Tagebuchs hat.

Doch bekanntlich sind auch Dokumente der dezidiert religiösen Autobiographie dieser Zeit geheimgehalten worden, wie etwa das berühmte »Mémorial« der Bekehrung Blaise Pascals (1654). Und überhaupt ist es gerade ein Schub *religiöser Individualisierung* gewesen, der den weiteren Fortgang der modernen Biographie bestimmt hat. Die religiöse Krise, die das Aufkommen der Moderne begleitet und an ihrem Teil gefördert hat, gewöhnlich mit dem Namen »Pietismus« bezeichnet, hat die kommunikativen Medien des persönlichen Tagebuchs, der vertrauten Briefe und der Autobiographie ausgebildet. Denn in der sich individualisierenden Frömmigkeit im Übergang zur Moderne lag die Forderung der empirischen Erfahrung der »Reformation des Lebens«, d.h. der Bekehrung und der

6. Georg Misch: Geschichte der Autobiographie, Bd. I/1 (1907), 3. Aufl., Frankfurt/M. 1949, S. 3ff.

7. Vgl. T.C. Price Zimmermann: Bekenntnis und Autobiographie in der Renaissance (Confession and Autobiography in the Early Renaissance, 1971), jetzt in: Günter Niggel (Hg.): Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung, Darmstadt 1989, S. 343-366.

8. Michel de Montaigne: Essais (1580), An den Leser; Buch III,2. Vgl. Erich Auerbach: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946), 8. Aufl., Bern/München 1988, S. 271-296.

fortschreitenden Heiligung - »The Pilgrim's Progress«, um noch einmal den Erfolgsschriftsteller John Bunyan (1678) anzuführen. Die pietistische Selbstanalyse wird aber ihrerseits sowohl von religiösen als auch von religionskritischen, nämlich dogmen- und institutionskritischen, Motiven bestimmt; ihre typologische Säkularisierung in der modernen Autobiographie (und im modernen Roman) sowie ihre psychologische Säkularisierung in der modernen »Erfahrungsseelenkunde«⁹ kann dementsprechend sowohl *religiösen* als auch *religionskritischen* Motiven Ausdruck verschaffen. Beide Tendenzen können sogar im emanzipatorischen Gestus konvergieren, wie beispielsweise in den psychologisierenden Autobiographien der aufklärerischen Theologen Johann Salomo Semler (1781), Johann Joachim Spalding (1804) oder des berühmt-berüchtigten Carl Friedrich Bahrdt (1790)¹⁰; hierfür steht aber auch der fragmentarische autobiographische Anti-Bildungsroman »Anton Reiser« des folgerichtigen Begründers der »Erfahrungsseelenkunde«, Karl Philipp Moritz (1785/1790)¹¹.

Das Ergebnis dieser Entwicklung ist der religiös ambivalente Anspruch, die Autobiographie teile nur und ausschließlich *Eigengeschichte* mit, verkörpere also im Medium authentischer Selbstdarstellung individuelle Freiheit - im Kontrast zu dem nur anerzogenen Sündenbekenntnis des christlichen Beichtinstituts oder zu dem erzwungenen Schuldbekenntnis der Ketzer- und Hexenprozesse. Inakzeptabel wird nunmehr jene Fremdgeschichte, welche die autobiographische Projektion des christlichen Vorsehungs- und Prädestinationsglaubens sowohl erlaubte als auch erzwang. Es war sogar ein Theologe, der die in diesem Sinne *antihagiographische* Pointe der modernen Autobiographie in der Form des Romans formulierte, Laurence Sterne in »Leben und Meinungen des Tristram Shandy« (1760/1767) wo der neue autobiographische Standard ironisch gegen die konsistente Logik der puritanischen Heiligungsfortschrittsgeschichte gewendet ist. Zur gleichen Zeit hat Jean-Jacques Rousseau in seinen »Confessions« (1763/1770) die Voraussetzung der modernen Autobiographik, die restlose Selbstdurchsichtigkeit des Autors, in religiöser Sprache bekräftigt, ja hat ihr die legitimatorische Funktion des christlichen Gottesglaubens zugesprochen: »Mag die Posaune des Jüngsten Gerichtes wann immer erschallen, ich werde mit diesem Buch in der Hand mich vor den obersten Richter stellen. Ich werde laut sagen: ›Sieh, so handelte ich, so dachte ich, so war ich! Ich habe mein Innerstes enthüllt, wie du selbst es geschaut hast, ewiger Geist. Versammle um mich

9. Vgl. Günter Niggel: Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie (1974), in: ders. (Hg.): Die Autobiographie (Anm. 7), S. 367-391.

10. Die Titel dieser und vieler weiterer Autobiographien von Theologen bis zur Gegenwart bei Jens Jessen: Bibliographie der Selbstzeugnisse deutscher Theologen, Tagebücher und Briefe, Frankfurt/M. / Bern 1984.

11. Vgl. Robert Minder: Glaube, Skepsis und Rationalismus, dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz, Frankfurt/M. 1974.

die zahllose Schar meiner Mitmenschen, sie mögen meine Bekenntnisse anhören ...«¹²

3. In der (auto-)biographischen Kommunikation der Moderne äußert sich nicht nur ein Selbstverhältnis, sondern ein Selbstbewußtsein - das Selbst ist ein »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«, wie Sören Kierkegaard es präzisiert¹³. In dessen Selbstdarstellung hängen Wahrheit und sprachliche Form, Inhalt und stilistische Komposition eng zusammen. Die *formale Komposition* und der *wahre Inhalt* seiner Lebensgeschichte fallen zusammen, und zwar in der Authentizität der autobiographischen Performance. Im Blick auf diese existentielle Bedingung ist es daher nicht ganz genau, wenn Wilhelm Dilthey und Georg Misch, der klassische Historiker der Autobiographie, die Geschichte dieses literarischen Genus mit der (auch schon vormodernen) »Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins« gleichsetzen¹⁴. Nicht zufällig verbindet sich die anthropologische Form des Bewußtseins von Modernität mit dem Präfix »Selbst«, von den transzendentalphilosophischen Theorien der Subjektivität über die politisch-moralischen Postulate des Menschenrechts freiheitlicher Selbstbestimmung bis zu den lebenspraktischen Programmen der Selbstverwirklichung oder der Pflege eines persönlichen Selbstwertgefühls. Aber dieses »Selbst« ist alles andere als selbstverständlich, und gerade seine autobiographische Ambition bringt dies zum Aus-
trag. Als Äußerung von menschlichem Selbstbewußtsein ist die moderne Autobiographie ein in vieler, nicht zuletzt auch in religiöser Hinsicht zweideutiges Phänomen.

Geht das moderne autobiographische Ich davon aus, daß es sich auf dem Wege zur Bildung einer selbstbestimmten und selbstgenügsamen »*Persönlichkeit*« befindet, dann rechtfertigt diese seine zielstrebige Entwicklung, schon vor dem endgültigen Erreichen des Zieles das eigene Leben als sinnvolles Ganzes anzuschauen und zu werten. Diese somit wahre Lebens-Dichtung führt dann in der gleichsam natürlichen Form der epischen Erzählung und in pädagogischer Absicht ein durch alle Mängel und Widrigkeiten hindurch gelingendes Leben den Kindern und Enkeln vor Augen. Die Begründung der autobiographischen Kompe-

12. *Jean-Jacques Rousseau*: Confessions (1763/1770), in: Oeuvres Complètes, Bd. I, Paris 1959, S. 3. Vgl. *Jean Starobinski*: Der Stil der Autobiographie (*Le style de l'autobiographie*, 1970), in: Günter Niggel (Hg.): Die Autobiographie (Anm. 7), S. 201-213, sowie *Jacques Voisine*: Vom religiösen Bekenntnis zur Autobiographie und zum intimen Tagebuch zwischen 1760 und 1820 (*De la confession religieuse à l'autobiographie et au journal intime*, 1974), ebd., S. 392-414; *Hans R. Jauss*: Gottesprädikate als Identitätsvorgaben in der augustiniischen Tradition der Autobiographie, in: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hg.): Identität (Anm. 4), S. 708-717.

13. *Sören Kierkegaard*: Die Krankheit zum Tode (1849), I, A.

14. *Wilhelm Dilthey*: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1906/1911), in: *ders.*: Gesammelte Schriften, Bd. VII (1926), 7. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1987, S. 191-251; *Georg Misch*: Geschichte der Autobiographie, Bd. I/1 (1907), 3. Aufl., Frankfurt/M. 1949, S. 11.

tenz aus der bildungsbürgerlichen Annahme, man werde, der man sei, nämlich eine in sich stabile, harmonisch abgerundete »Persönlichkeit«, hat sehr viele moderne Autoren bestimmt; in moralischer, aber auch in ästhetischer und religiöser Pointierung, wie besonders schön die Verschränkung des bio- und des autobiographischen Elements in Johann Wolfgang Goethes bzw. Susanne von Klettenbergs »Bekenntnisse einer schönen Seele« zeigt¹⁵. Dieser Typus erlaubt durchaus, die Grenzen der Fähigkeit zur Lebensgestaltung zu formulieren; so adaptieren ihn insbesondere viele Theologen seit der Zeit Johann Gottfried Herders, bis hin zu Adolf von Harnack (1923) oder Albert Schweitzer (1929), dem christlichen Glauben an den »unendlichen Wert der Menschenseele« folgend¹⁶. Schon Friedrich Nietzsche hat die Problematik dieser Voraussetzung moniert, als er von der »biographischen Seuche« seiner Zeit sprach¹⁷.

An der Erschwinglichkeit der biographischen Kompetenz der »Persönlichkeit« haben freilich längst solche Zeitgenossen der Moderne gezweifelt, die aus Gründen ihres sozialen Status der bürgerlichen Bildungsreligion mißtrauen mußten: Arbeiter, Frauen, Schwarze¹⁸. Inzwischen teilt eine durch böse geschichtliche Erfahrung gewarnte und entmutigte Mehrheit diesen Zweifel; im besten Fall bleibt die Verabschiedung der »Persönlichkeit« in Gestalt der parodistischen Selbstdistanzierung, wie etwa in Thomas Manns »Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull« (1922). Wenn man jedoch nicht in die reine Fiktion ausweichen und den Anspruch auf ein selbstbestimmt erzählendes, ein mithin sich zu sich selbst bekennendes »Ich« nicht überhaupt aufgeben will, so bleibt nur, die autobiographische Kompetenz auf den wahren, d.h. schlechthin wahrhaftigen Ausdruck des Innen dieses Ich zu begründen: Die Authentizität der Autobiographie liegt dann in der unwidersprechlichen Bereitschaft und Fähigkeit ihres Autors, *sich selbst zu entblößen*. Diese radikale (die Rousseausche Inszenierung noch einmal gegen

15. *Johann Wolfgang Goethe*: Wilhelm Meisters Lehrjahre (1795/1796), Buch VI. Vgl. *Ingrid Aichinger*: Künstlerische Selbstdarstellung. Goethes »Dichtung und Wahrheit« und die Autobiographie der Folgezeit, Frankfurt M./Bern 1977.
16. *Adolf von Harnack*: Erforschtes und Erlebtes, 1923; *ders.*: Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, Vierte Vorlesung (1,1,2); *Albert Schweitzer*: Aus meinem Leben und Denken (1929), Hamburg 1965. - Selbstverständlich gibt es einen hiervon unterscheidbaren Strang, seit Johann H. Jung-Stilling (Lebensgeschichte, 1777-1816) bis zu Adolf Schlatter (Erlebtes, 1924; Rückblicke 1952); beide Typen sind vertreten in dem Sammelwerk von *Erich Stange (Hg.)*: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 5 Bde., Leipzig 1925-1928.
17. *Friedrich Nietzsche*: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1875), 4.
18. *Wolfgang Emmerich (Hg.)*: Proletarische Lebensläufe. Autobiographische Dokumente zur Entstehung der Zweiten Kultur in Deutschland, 2 Bde., Reinbek 1974/1975; *Petra Frerichs*: Bürgerliche Autobiographie und proletarische Selbstdarstellung, Frankfurt/M. 1980; *Marianne Vogt*: Autobiographik bürgerlicher Frauen. Zur Geschichte weiblicher Selbstbewußtwerdung, Würzburg 1981; *Klaus Ensslen*: The autobiography of Malcolm X. Schwarzes Bewußtsein in Amerika, Stuttgart 1983.

sich selbst wendende) Exhibition ergibt allerdings keinen episch konsistenten Text mehr, sondern erlaubt nur die expressive Assoziation der ungeschminkten inneren Empfindungen und Stimmungen, der ungeschönten Erinnerungen und Gedanken. Dennoch bleibt auch eine solche Selbstdemontage des Helden nicht ohne problematische Voraussetzungen. An die Stelle der Plausibilität der *Bedeutung* eines Lebens tritt nunmehr die der nackten inneren *Tatsachen*; diese aber sind der Gegenstand wissenschaftlicher, vor allem psychologischer und soziologischer Objektivierung, und sie ist es, die über die Plausibilität jener ›Tatsachen‹ entscheidet. Auch die pure Expression entkommt daher nicht der Interpretation, unterliegt sogar einer fremden Interpretationsinstanz - selbst wenn sie sich im Blick auf den religiösen Faktor der Lebensgeschichte radikal emanzipativ gebärdet, wie etwa in Tilmann Mosers »Gottesvergiftung« (1976). Wer oder was arbeitet diese Fremdbestimmung des autobiographischen Ichs ab, wenn es sich nicht auf seinen Mut zur Selbsterstörung reduzieren will¹⁹?

III. Das religiöse Interesse an biographischer Kultur

Wenn das Beste einer Zeit sich dadurch auszeichnet, daß diese es nicht fortwährend im Munde führen muß, so steht es mit dem (auto-)biographischen »Selbst« heutzutage nicht zum besten. Nicht umsonst ist es in jüngster Zeit geradezu öffentliche Meinung geworden, daß die moderne Erwartung an die theoretische und praktische Kompetenz dieses Selbst von vornherein ein Utopismus gewesen sei. Es sei unsinnig gewesen zu hoffen, die Kontingenz des Ich, seine Zufälligkeit, Bedingtheit und Unfreiheit, werde vom Selbst, seiner Selbstdurchsichtigkeit, Selbstbestimmtheit und Freiheit allmählich aufgesogen; dieser abstrakt revolutionäre Veränderungswille habe angesichts der andauernden objektiven Bedingungen individuellen Lebens notwendigerweise in Frustration enden müssen²⁰. In der Tat scheint es, daß die postmoderne Rede vom *Tod des Subjekts* am Scheitern seines autobiographischen Projekts ihr stärkstes Argument hat. Das als alleiniger Autor seiner Lebensgeschichte sich überfordernde autonome und autarke Individuum verliert sich schließlich in eine bloß beliebige und belanglose »Individualität ohne Ende«²¹.

Nun läßt sich nicht bestreiten, daß die modernen Ansprüche auf die eigene, frei und selbstgenügsam erzählte Lebensgeschichte von nicht wenigen zeitgenössischen Lebensläufen geradewegs dementiert werden. Niemand kann sich verheh-

19. Zu dieser aktuellen Situation vgl. *Jürgen N. Koepf*: Die Bürgschaft des ästhetischen Ich. Zum Schreibproblem zwischen Akt und Abbild, in: *Merkur* 43 (1989), S. 588-603.

20. Vgl. *Hermann Lübbe*: Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, bes. S. 127ff.

21. Vgl. *Hans-Georg Brohse* / *Bruno Hildenbrand* (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen 1988.

len, daß an zugemuteten, aufgedrängten und aufgezwungenen Fremdgeschichten nicht weniger Mangel ist als früher; oder daß viele Lebensgeschichten über vorgestanzte und bloß zweckbestimmte Schablonen nicht hinauskommen, wie sie nicht nur die berufliche Karriere vorsieht. Solche *Mangelformen biographischer Individualisierung* können auch nicht allein der Ökonomie oder der Politik, sondern müssen auch der modernen Wissenschaft angelastet werden (die hierin etwa in die Fußstapfen der einstigen religiösen Sozialkontrolle tritt?). Das läßt sich ohnedies leicht für diejenigen Disziplinen zeigen, die an der öffentlichen Rechtspflege und Gesundheitsfürsorge beteiligt sind. Aber auch rein analytische Wissenschaften sind in den Geruch gekommen, ihrer humanen Attitüde widersprechend, die Intimität des Selbst in Schnittpunkte sozialer Beziehungen aufzulösen und so an der »Abschaffung des Menschen« mitzuwirken. Die derart inkriminierten Sozialwissenschaften stellen vielleicht nicht nur fest, sondern bewirken an ihrem Teil, daß die modernen Prozesse der Individualisierung nicht nur eine Privatisierung, sondern auch eine Standardisierung der Lebensführung im Gefolge haben²².

Gleichwohl kann der Hinweis auf die problematische Realität nicht schon die *Legitimität* des Anspruchs auf eine eigene, frei verfaßte Lebensgeschichte bestreiten. Dies gilt gewiß auch hinsichtlich des Anspruchs auf eine Kultur der Individualität, über den die Moderne einen säkularen Konsens ausgebildet und den sie institutionell zu sichern versucht hat. Es gilt, nicht ohne Zusammenhang damit, auf jeden Fall hinsichtlich der Individualität der *religiösen Praxis*, die der christliche Glaube in der Moderne entwickelt hat. Allerdings ist der Zusammenhang des christlichen und des säkularen Interesses an der Sicherung der Bedingungen individueller Kultur durchaus spannungsreich. Denn während es eine besondere Anfechtung des modernen Selbstbewußtseins darstellt, daß das einst äußerliche, historisch und sozial Fremde im Subjekt selber sich reproduziert hat, so daß dieses weiterhin weder sich selbst völlig durchsichtig noch erst recht seiner selbst mächtig sich präsentiert, hat das christliche Bewußtsein gute Gründe dafür, für die autobiographische Kompetenz des Individuums zwar das Postulat der *Autonomie* geltend zu machen, nicht aber das Postulat der *Autarkie*, jedenfalls insoweit dieses noch von den göttlichen Prädikaten der »Selbstverursachung« (*causa sui*) und »Selbsterhaltung« (*conservatio sui*) zehrt²³. Die *Selbstverborgenheit* und *Selbstentzogenheit* des Ich einer Lebensgeschichte, die das vorgeblich autarke autobiographische Subjekt in das Dilemma von Selbstverklärung und Selbstverneinung stellt, erscheint in der Perspektive des christlichen Glaubens gerade als an-

22. So die These von *Friedrich H. Tenbruck*: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz/Wien/Köln 1984, und von *Ulrich Beck*: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986, bes. S. 211ff.

23. Vgl. *Hans Ebeling* (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt/M. 1976.

gemessene, förderliche Gestalt von Individualität. Die Nichtautarkie des christlichen Autors seiner Lebensgeschichte läßt in der Tat keinen autobiographischen Substantialismus zu; aber sie entspricht einem Selbstbewußtsein, welches die fraglose *Voraussetzungshaftigkeit* und *Empfänglichkeit* des Ganzen des eigenen Lebens nicht unablässig und vergeblich abzarbeiten versucht, sondern an sich selbst vollzieht; in den labilen und transitorischen autobiographischen Akten, die der christlich-religiösen Praxis an sich selbst zugehören.

Unter dem Gesichtspunkt der religiösen Ambivalenz des modernen Selbstbewußtseins muß die christliche Spiritualität größtes Interesse an der gegenwärtigen Problematik der Begründung biographischer und autobiographischer Kultur nehmen. Die religiöse Krise, in deren Verlauf die moderne Autobiographie entsteht, ist ja eine Krise des christlichen Selbstbewußtseins als solchen, und sie brachte die Bedingungen religiöser Biographik auf dem nun erreichten Niveau von Subjektivität und Individualität zutage. Es zeigte sich, daß die im Auftreten von »Selbstbewußtsein« liegende Zumutung, die Rolle des autonomen Autors der Biographie eines gläubigen Individuums zu übernehmen und sich so seiner Individualität zu vergewissern, nicht mit dem Anspruch auf autobiographische Autarkie verbunden sein kann, wenn nicht der religiöse Charakter des dargestellten Lebens durch eben seine Darstellung dementiert werden soll. Wenn es zu einem solchen Dementi, und sei es auch in Gestalt der Klischierung und Trivialisierung²⁴, nicht kommen soll, dann darf die Autobiographie nicht nur in ihren *Aussagen*, sondern muß in ihrer *poietischen Formation* dem christlichen Glauben ihres Autors entsprechen. Ihre Authentizität liegt, mit anderen Worten, in ihrer stilistischen und performativen Analogie zu der unabschließbaren Reflexivität, die der Glaube an die Konstitution des Selbst durch die schöpferische Gnade des rechtfertigenden Gottes lebenspraktisch vollzieht²⁵.

Diesem Analogie-Erfordernis widerspricht keineswegs, daß das darstellende Ich allerdings mehr, als es an sich ist, von sich behauptet, wenn es die kontingenten Daten seines Lebens zu einem lesbaren Text verwebt, wenn es dem Aggregat der äußeren und inneren Fakten die Eigenschaft des wie auch immer gebrochenen Zusammenhangs und dadurch die Eigenschaft der Verständlichkeit und Begreiflichkeit verleiht. Im Gegenteil, ebendies entspricht dem poietischen Charakter des christlichen Glaubens selbst. Wenn jedoch die Nötigung, derart Wahrheit als Dichtung zur Sprache zu bringen, nicht in die Substantialisierung des autobiographischen Autors und damit ins Dementi seines religiösen Glaubens umschlagen

24. Vgl. *Burkhard Mecking*: Christliche Biographien. Beobachtungen zur Trivialisierung in der Erbauungsliteratur, Frankfurt/M. / Bern 1983.

25. Insofern organisiert die christliche Autobiographie eine Dauerreflexion im Sinne von *Helmut Schelsky*: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: *ders.*: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf 1965, 250-275; vgl. auch *James Olney*: *Metaphors of Self. The Meaning of Autobiography*, Princeton N.J. 1972.

soll, muß dieser Autor einen *Co-Autor* anrufen dürfen; mit diesem, als Handlungs-subjekt, muß er, als Bezugs-subjekt, in einen zeitlich und sachlich *offenen Dialog* eintreten können. In diesem Dialog stellt sich, und zwar kontingent, die Intelligibilität der gesammelten Fakten als Sinnnganzes, also die »Lebensgeschichte« ein. Die christliche Autobiographie kann daher kein Monolog sein, sondern hat nach wie vor die Struktur des Gebetes, des »Redens des Herzens mit Gott«. Aber die auf Dauer gestellte Form dieser Herzensrede, die dialogische »Herzensschrift«, vollzieht an sich selbst die für das Gebet charakteristischen religiösen Bedingungen. Eine christliche Autobiographie, obwohl sie ein bestimmtes, von anderen Individuen verschiedenes Antlitz zur äußeren Anschauung bringt²⁶, ist daher eine *Collage* von *autobiographischen Akten*, die einer jeweils *befristeten Erfahrungszeit* zugehören - wie der christliche Rechtfertigungsglaube selber²⁷.

Selbstverständlich bleibt strittig, ob ein solcher Co-Autor glaubhaft sei. Zwischen dem christlichen und dem säkularen Interesse an der Pflege der biographischen Kunst dürfte jedoch nicht strittig sein, daß es sich dabei nicht um so etwas wie die Persönlichkeit neuhumanistischen Typs, aber auch nicht um ein naturhaftes Es handeln kann. Konsens dürfte überdies darin bestehen, daß die Einsicht in den konstruktiven Charakter biographischer Intelligibilität die Pflege der autobiographischen Kompetenz erfordert - *vita brevis, ars longa*: Das Leben ist kurz, die Kunst lang. Im artifiziellen Charakter der biographischen Selbstthematizierung des modernen Ich kommt die religiöse Dialektik der aufklärerischen Moderne zum Austrag; an dieser Stelle kommt aber auch die Eigentümlichkeit des christlichen Umgangs mit der unhintergehbaren Verdanktheit des menschlichen Daseins besonders deutlich zum Ausdruck.

IV. Eine Forschungsaufgabe

Die Frage nach den gegenwärtigen Bedingungen und Umständen der lebensgeschichtlichen Stilistik und ihres Autor-Subjekts bedarf dringend der interdisziplinären wissenschaftlichen Analyse. Eine solche Untersuchung vermag gleichermaßen das allgemeine kulturelle und das besondere religiöse Interesse an der eigenen und an fremden Lebensgeschichten über sich selbst aufzuklären. Denn sie wird in jedem Fall davon ausgehen dürfen, daß es nicht genügt, die kognitive Autonomie des Individuums gegenüber den dogmatischen Forderungen einer

26. Vgl. *Giovanni Gurisatti / Klaas Huizing*: Die Schrift des Gesichts. Zur Archäologie physiognomischer Wahrnehmungskultur, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 31 (1989), S. 271-287.

27. Zur weiteren Ausführung dieser These vgl. *Walter Sparrn*: Autobiographische Kompetenz. Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute?, in: *Wilfried Härle / Reiner Preul* (Hg.): *Marburger Jahrbuch Theologie* III, Marburg 1990 (im Druck).

religiösen Tradition festzustellen, und daß es ebenso noch nicht zureicht, die individuelle Emanzipation aus der sozialen Kontrolle religiöser Institutionen zu messen. Darüber hinaus muß man nach den lebensgeschichtlichen Ansprüchen des einzelnen, ihrem Aufbau im Zuge der Ich-Bildung und ihrer tatsächlichen Einlösung fragen, also nach der biographischen Selbständigkeit und Kunstfertigkeit des Individuums in der gegenwärtigen, sowohl durch Religion als auch durch Religionskritik geprägten Gesellschaft.

Diese Fragestellung wird zur Zeit auf der einen Seite vor allem von den *Literaturwissenschaften* bearbeitet, die hier an frühere Untersuchungen zur religiösen Vorgeschichte des literarischen Genus der Autobiographie in der frühneuzeitlichen Gewissenserforschung und vor allem in der pietistischen Selbstbeobachtung sowie zur sprachschöpferischen Kraft ihrer Säkularisierung anknüpfen kann. Zu den seit Wilhelm Dilthey und Werner Mahrholz etablierten geisteswissenschaftlichen bzw. sozialwissenschaftlichen (und inzwischen auch sozialpsychologisch und wissenssoziologisch erweiterten) Ansätzen kommt gegenwärtig die gattungs- und formgeschichtliche Betrachtungsweise, in der die vielfältigen autobiographischen Genera als Symbolisierungsleistungen von höchst komplex sich zu sich selbst verhaltenden Autoren interpretiert und sowohl in ihren produktionsästhetischen Strukturen als auch in ihren sozialhistorisch bestimmten Rezeptionszusammenhängen analysiert werden, d.h. sowohl als spezifisch moderne, eben individuell formulierte literarische Anthropologie wie auch als nach außen orientierte und gegebene Muster aufnehmende Zweck- und Gebrauchsform²⁸. Dazu kommt seit einiger Zeit vermehrt die *Geschichtsschreibung* mehrerer Disziplinen einschließlich der Volkskunde, welche die Entwicklung und die Verfassung moderner Mentalitäten anhand von lebensgeschichtlichen Zeugnissen wie Martyriologien, Hagiographien, Leichenpredigten und autobiographischen Aufzeichnungen aller Art (Tagebücher, Briefe, Gebete, Gerichtsreden, Lebens- und Familienchroniken, Testamente, Memoiren usw.) rekonstruiert. Diese hermeneutische Arbeit wird neuestens im Verbund mit sozialwissenschaftlichen Methoden als »mündliche Geschichtsschreibung« (Oral History) bis zur erlebten Gegenwart fortgeführt²⁹.

Auf der anderen Seite hat sich in den letzten Jahren die *Psychologie* den Problemen der individuellen Biographie aufmerksamer zugewandt. Die biogra-

28. Zur Forschungsgeschichte siehe *Günter Niggel*: Einleitung, in: ders.: Die Autobiographie (Anm. 7), S. 1-17.

29. Überblicke bei *Grete von Klingenstein* (Hg.): Biographie und Geschichtswissenschaft, München 1983; *Wolfgang Brückner* (Hg.): Zeugen des Glaubens und ihre Literatur: Volkserzählungen und Protestantismus, Berlin 1974; *Rolf W. Brednich u.a.* (Hg.): Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung, Freiburg i.B. 1982; *Rudolf Lenz* (Hg.): Leichenpredigten als Quelle historischer Forschung, Köln 1985; *Lutz Niethammer* (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der Oral History, Frankfurt/M. 1980.

phische Fragestellung wird hier etwa am Leitfaden einer entwicklungspsychologischen Identitätskonzeption bearbeitet, aber auch im Rahmen der Narzißmus-Diskussion aufgenommen³⁰. Speziell die Anstöße der kognitiv-strukturellen Psychologie und ihrer religionspsychologischen Variante werden zur Zeit nicht nur in der allgemeinen *Pädagogik*³¹, sondern auch in der theologischen *Religionspädagogik* fortentwickelt³². Über die Sozialisationstheorie³³ mit der psychologischen Fragestellung verbunden, arbeitet in jüngster Zeit auch die *Soziologie*, vor allem die kulturphänomenologisch und wissenssoziologisch orientierte, an der biographischen Thematik³⁴. Von besonderem Interesse sind hier die schichten- und gruppenspezifischen Faktoren der Lebensgeschichte und die soziale Funktion von autobiographischer Kommunikation, aber auch die temporale Struktur der lebensgeschichtlichen Erzählung, in der über die serielle Chronologie eines Lebens hinaus, etwa durch den Bruch einer Konversion hindurch, eine Lebens-Zeit konstruiert wird³⁵.

Für den weiteren Fortschritt der Analyse biographischer Kommunikation in der Gegenwart dürfte nun vor allem wichtig sein, die *historisch-hermeneutische* und die *empirisch-analytische* Arbeitsweise möglichst eng zu verknüpfen³⁶. In jedem Fall ist eine solche Verknüpfung im Blick auf den religiösen bzw. religionskriti-

30. Einführend *Gerd Juttemann / Hans Thomae (Hg.): Biographie und Psychologie*, Berlin 1987.
31. *Friedemann Maurer (Hg.): Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1981; *Dieter Baacke / Theodor Schulze: Pädagogische Biographieforschung. Orientierungen, Probleme, Beispiele*, Weinheim/Basel 1985; *Ulrich Herrmann / Jürgen Oelkers / Klaus Prange: Thema Biographik und Pädagogik*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 33 (1987), S. 303-362; *Dieter Spanhel (Hg.): Curriculum Vitae. Beiträge zu einer biographischen Erziehungstheorie*, Essen 1988.
32. Forschungsbericht bei *Friedrich Schweitzer: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, München 1987. Konzeptionen etwa bei *Hans-Jürgen Fraas: Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse*, Göttingen 1983; *Rudolf Englert: Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*, München 1985; *Karl E. Nipkow / Friedrich Schweitzer / James W. Fowler (Hg.): Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988; *Fritz Oser: Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh 1988.
33. *Klaus Hurrelmann / Dieter Ulich (Hg.): Handbuch der Sozialisationsforschung*, 2. Aufl. Weinheim/Basel 1982.
34. *Martin Kohli (Hg.): Soziologie des Lebenslaufes*, Darmstadt/Neuwied 1978; *Werner Fuchs: Biographische Forschung. Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen 1984.
35. Beispielsweise *Hartman Leitner: Lebenslauf und Identität. Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie*, Frankfurt/M. / New York 1982; *Thomas Luckmann: Überlegungen zu Kanon und Konversion*, in: *Aleida und Jan Assmann (Hg.): Kanon und Zensur*, II, München 1987; *Bernd Ulmer: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), S. 19-33; *Klaus Bitter: Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*, Göttingen 1988.
36. Ein erster, überaus interessanter Ansatz hierfür liegt vor in: *Alois Hahn / Volker Kapp (Hg.): Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt/M. 1987.

schen Aspekt der lebensgeschichtlichen Poiesis notwendig. Denn gerade hier dürfte die hermeneutische Prämisse möglicher Horizontverschmelzung zwischen zeitlich getrennten Texten bzw. Autoren und Rezipienten fraglich werden; erst die quantitativ und qualitativ empirische Analyse der gegebenen sozialen und psychischen Bedingungen lebensgeschichtlicher Autorschaft erlaubt die Frage nach ihrer Subjektivität konkret zu stellen. Aber umgekehrt ist der mögliche religiöse Faktor auch der gegenwärtigen lebensgeschichtlichen Poiesis ein historisch vermittelter, und zwar nicht nur im engeren Sinne der institutionellen Vorgabe für religiöses Verhalten, sondern auch in dem weiteren Sinne der kulturellen Vermittlung des biographisch konstitutiven Selbstverhältnisses und seiner ästhetischen Ausdrucks- und Gestaltungsformen; erst die methodische Berücksichtigung dieses Tatbestandes kann der empirischen Analyse die notwendige kultur- und religionsgeschichtliche Tiefenschärfe verleihen.

In diesem Sinne verkörpern die folgenden Aufsätze ein *interdisziplinäres* Bewußtsein der religiösen Ambivalenz der modernen Biographik und ihrer Autor-Subjekte, ihrer Rezeptivität sowohl als auch ihrer Produktivität. Auf ein solches Problembewußtsein ist nicht zuletzt die *Theologie* angewiesen, die seit dem Ende der sog. liberalen Theologie und bis vor kurzem absichtlich, aber allzu einseitig jegliches biographische Interesse disqualifiziert³⁷ und erst in allerjüngster Zeit die christliche Biographik als ein theologisches Thema wiederentdeckt hat³⁸. Nur im interdisziplinären Austausch läßt sich die Frage stellen und beantworten, wo die gegenwärtige biographische Kommunikation eine eigentümlich christliche ist und inwiefern sie die lebensgeschichtliche Reflexivität des christlichen Glaubens im Kontext der zeitgenössischen biographischen Kultur zur Geltung bringen kann.

Die erste Gruppe der Beiträge, »*Lebensgeschichte und Religion*«, befaßt sich eigens mit dem zweideutigen Zusammenhang zwischen dem genuin christlichen und dem spezifisch modernen (auto-)biographischen Interesse und kontrastiert

37. Das Standardlexikon »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« enthält in allen drei Auflagen (Tübingen 1909ff.) zwar einen technischen Artikel »Hagiographie«, aber keinen Artikel »Biographie«; ein kurzer Artikel »Autobiographie« findet sich, im Gefolge der Arbeiten Mischs und Mahrholz', lediglich in der 2. Aufl. (Bd. 1, Sp. 681f.; hier auch der Hinweis auf *Georg Grützma-cher*: Die Bedeutung der Selbstbiographie für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, 1925); das »Evangelische Kirchenlexikon«, 3. Aufl., Bd. 1 (Göttingen 1986, Sp. 514-516 bietet ebenfalls nur einen Artikel »Biographie, Biographieforschung«; ebenso das ökumenische »Wörterbuch des Christentums«, Gütersloh/Zürich 1988, S. 159.

38. Die veränderte Wahrnehmung signalisieren etwa *Johann B. Metz*: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, S. 195-203, katholischerseits; evangelischerseits etwa *Wolfgang Trillhaas*: Die eigene Geschichte erzählen. Über Sinn und Unsinn von Autobiographien, in: Evangelische Kommentare 11 (1978), S. 715-718; *Gerhard Ebeling*: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, Tübingen 1979, S. 282-287; vor allem *Wolfhart Pannenberg*: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

die aktuellen empirischen Daten über die biographische Rolle von Religion mit der strukturellen, inneren Nötigung des christlichen Glaubens zur lebensgeschichtlichen Selbstausslegung. Eine zweite Gruppe, »*Lebens-Erinnerungen*«, zeigt anhand historischer Beispiele, daß die lebensgeschichtliche Deutung von Ereignissen und Erfahrungen eine kulturell und religiös voraussetzungsreiche, die überlieferten Muster aber zugleich individuell modifizierende Symbolisierungsleistung darstellt. Die dritte Gruppe der Aufsätze, »*Lebens-Bilder*«, befaßt sich mit dem Phänomen, daß eine Lebensgeschichte auch als stehendes Bild oder, im Zeitalter des Fotoalbums und des Films, als Bilderfolge auftreten kann, sogar ohne sprachliche Erläuterung, so daß ihre Ästhetik ein selbständiges und eigengesetzliches Kommunikationsmedium darstellt - wie schon in der christlichen Ikonographie. Eine vierte Gruppe, »*Selbstausslegung?*«, wendet sich dem Problem zu, daß die lebensgeschichtliche Selbstdarstellung nie, auch nicht im geheimsten Tagebuch, das Erzeugnis eines einsamen oder gar unbedürftigen, sondern immer eines solchen Ichs ist, das mit anderen Darstellern dieses Lebens in Wechselwirkung steht, und zwar in einer sehr schwierigen, zwischen unverzichtbarer Kooperation und tödlicher Konkurrenz schwankenden Wechselwirkung: Unter welchen Bedingungen gelingt oder warum mißlingt die individuelle Integration von zugemutetem Fremdbild und selbstbestimmter Eigengeschichte? Die fünfte Gruppe der vorliegenden Aufsätze, »*Zeit und Erzählung*«, untersucht den autobiographischen Umgang mit der Erfahrung der ›logischen‹ lebensgeschichtlichen Entwicklung einerseits, der Erfahrung des die Lebensgeschichte zerreißen den Bruches, vor allem des bejahten religiösen Bruches andererseits: Was besagt und wie erzählt sich die Einheit einer Lebensgeschichte, in der dasselbe Ich ein anderes geworden ist?

Weiterführende Literatur

- Peter L. Berger*: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980.
- Hans Blumenberg*: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt/M. 1986.
- Erik H. Erikson*: Lebensgeschichte und historischer Augenblick, Frankfurt/M. 1977.
- Manfred Frank* / *Anselm Haverkamp* (Hg.): Individualität (Poetik und Hermeneutik XIII), München 1988.
- Christian Gremmler* / *Hans Pfeifer* (Hg.): Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983.
- Albrecht Grözinger* / *Henning Luther*: Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987.
- Gerhard Hay*: Deutsche Abschiede, München 1984.
- Walter Jens* / *Hans Thiersch*: Deutsche Lebensläufe, Weinheim/München 1987.
- Hermann Lübbe*: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel/Stuttgart 1977.

- Werner Mahrholz*: Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus, Berlin 1919.
- Odo Marquard / Heinz Stierle (Hg.)*: Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979.
- Georg Misch*: Geschichte der Autobiographie, Bd. I/1-IV/2, Frankfurt/M. 1907-1969.
- Klaus-Detlef Müller*: Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit, Tübingen 1977.
- Günter Niggel*: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1977.
- Karl E. Nipkow*: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987.
- Helmut Pfotenhauer*: Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte - am Leitfaden des Leibes, Stuttgart 1987.
- Paul Ricoeur*: Zeit und Erzählung. 3 Bde., München 1988-1990.
- Manfred Schneider*: Die erkaltete Herzensschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert, München 1986.
- Uwe Schultz (Hg.)*: Das Tagebuch und der moderne Autor, München 1965.
- Richard Sennett*: Die Tyrannei der Intimität. Verfall und Ende des öffentlichen Lebens, Frankfurt/M. 1986.
- Hermann Timm*: Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags, Gütersloh 1983.
- Ralph-Rainer Wuthenow*: Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert, München 1974.