

## Auf der Suche nach eigenem Glauben *Zur Glaubensentwicklung von Margret E.*

### 1. Zum theoretischen Horizont

Die »*Glaubensentwicklung*«, auf die sich der vorliegende Beitrag als einen im Interview mit Margret E. angesprochenen Aspekt beziehen soll, wird hier in einem terminologischen Sinne verstanden. Gemeint ist die von James W. Fowler (1991a; vgl. 1989, S. 76ff.) theoretisch beschriebene Entwicklung von Sinnschaffen und Sinnfinden im menschlichen Lebenslauf. Es geht dabei von vornherein nicht oder wenigstens nicht nur um den christlichen Glauben oder überhaupt einen religiösen Glauben, sondern um die allgemeinmenschliche Angewiesenheit auf sinnhafte Deutungen des eigenen Handelns und Lebens sowie von Gesellschaft, Geschichte und Welt.

Wenn der Religionspsychologe und Theologe Fowler für diese Entwicklung ausdrücklich den Begriff des *Glaubens* (faith) in Anspruch nimmt, so möchte er damit deutlich machen, daß der Glaube nicht eine Frage der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche oder Religion ist. Auch Menschen, die sich selbst als säkular betrachten, haben demnach einen Glauben. In einer Gesellschaft, in der sich mehr und mehr Menschen keiner religiösen Tradition zugehörig fühlen, erscheint es Fowler wichtig, in dieser offenen Form nach Glauben zu fragen. Nur so könne eine Verengung der Glaubensfrage – sei es durch die Theologie mit ihren spezifischen Lehraussagen oder durch ein säkulares Selbstbewußtsein – vermieden werden.

Das Interesse an einer solchen Theorie der Glaubensentwicklung ist bei Fowler sodann auch praktisch ausgerichtet. Wie Menschen zu unterschiedlichen Zeiten ihres Lebens Sinn finden oder schaffen und was wissenschaftliche Theorien dazu beitragen können, unterschiedliche Formen des Schaffens und Findens von Sinn sowohl zu erkennen als auch zu unterstützen, zu stabilisieren, zu stimulieren oder kritisch in Frage zu stellen – solche Fragen seien ihm durch seine praktische Tätigkeit als Seelsorger und Berater wichtig geworden. Da die weitverbreiteten Theorien von L.Kohlberg und E.H.Erikson die gesuchten Interpretationshilfen nur zum Teil bieten konnten, hat Fowler selbst – in Anknüpfung u.a. an diese Theorien – seine Theorie der Glaubensentwicklung entworfen.

Nach Vorentwürfen, die Fowler im Laufe der 70er Jahre mehrfach modifiziert hat, besitzt diese Theorie seit Anfang der 80er Jahre die im Grundriß nicht mehr veränderte Form der *sechs Stufen des Glaubens* (bzw. sieben Stufen, wenn man die

Grundstufe des Ersten Glaubens mitzählt, die in den Überblicksdarstellungen aber gewöhnlich entfällt). Wie dem auf den nächsten Seiten wiedergegebenen Schema zu entnehmen ist, untersucht Fowler die Glaubensentwicklung unter *sieben Aspekten*, die er als »Fenster« auf die (niemals erschöpfend zu beschreibende) menschliche Entwicklung versteht.

Die ersten drei Aspekte (A,B,C) entsprechen den Entwicklungsstufen von J.Piaget, R.Selman und L.Kohlberg, die Fowler allerdings um einige, noch wenig gesicherte Stufen erweitert. Die Aspekte D und E sprechen für sich selbst: Sie beschreiben, wie weit die soziale Wahrnehmung des Befragten reicht und was er als Autorität anerkennt. Mit Aspekt F soll erfaßt werden, ob und in welcher Form der Weltzusammenhang wahrgenommen wird: nur in Form unzusammenhängender Episoden, als Ansammlung von Geschichten, als Systemzusammenhang usw. Aspekt G schließlich erfaßt die Entwicklung der Symbolfunktion, d.h. die Art und Weise, in der Symbole aufgefaßt und wie sie behandelt werden.

Kennzeichnend für Fowlers Ansatz ist – ähnlich wie für die parallele Theorie des religiösen Urteils von F.Oser (vgl. den Beitrag von Bucher/Reich) – die Konzentration auf *kognitive Strukturen*, die als eine Tiefengrammatik darüber bestimmen, wie Erfahrungen (u.a. mit Religion) verarbeitet und wie mit (u.a. religiösen) Inhalten umgegangen wird. In der gesamten kognitiv-strukturellen Psychologie gelten solche Strukturen, die durch Interaktion mit der Umwelt in Assimilation und Akkommodation – in Anpassung der Umwelt an den Organismus und in Anpassung des Organismus an die Umwelt – schrittweise aufgebaut werden, als die für das psychologische Verständnis entscheidende Größe.

Die *kognitive* Ausrichtung von Fowlers Theorie darf dabei von vornherein nicht in einem intellektuellen Sinne mißverstanden werden. Die von Fowler u.a. untersuchten Kognitionen stehen den Emotionen oder auch den unbewußten Prozessen nicht einfach gegenüber, sondern gehören hinein in den als Einheit anzusehenden psychischen Zusammenhang. Das spiegelt sich u.a. in dem weiten Begriff des Kognitiven, der hier zugrunde liegt: Zu den kognitiven Strukturen gehören demnach alle Formen der Verarbeitung von Informationen aus der Umwelt.

Mit anderen Vertretern der kognitiv-strukturellen Psychologie geht Fowler – aufgrund seiner eigenen Daten – davon aus, daß sich die Entwicklung der Strukturen nicht beliebig, sondern in beschreibbaren *Stufen* vollzieht. Damit verbinden sich vier Merkmale, die hier nur genannt, nicht aber diskutiert werden können: Jede der Stufen bildet eine in sich geschlossene Einheit; die Stufen unterscheiden sich nicht nur quantitativ, sondern qualitativ; die Stufen werden in einer bestimmten Reihenfolge durchlaufen; höhere Stufen setzen die tieferen voraus und nehmen diese durch hierarchische Integration in sich auf. – Da die Entwicklung von den jeweiligen Umweltbedingungen abhängig ist, besteht kein festliegender Zusammenhang mit dem Lebensalter. Das unterscheidet die neueren Entwicklungstheorien grundsätzlich von der älteren Entwicklungspsychologie, die an dieser Stelle

*Stufen des Glaubens nach J. W. Fowler*

Aspekt Stufe	A. Form des Denkens (Logik) (Piaget)	B. Rollenübernahme (Selman)	C. Form des moralischen Urteils (Kohlberg)
1 Intuitiv-projektiver Glaube	Präoperational	Rudimentäres Einfühlungsvermögen (egozentrisch)	Bestrafung – Belohnung
2 Mythisch-wörtlicher Glaube	Konkret-operational	Einfache Perspektivenübernahme	Instrumenteller Hedonismus (wechselseitige Fairneß)
3 Synthetisch-konventioneller Glaube	Frühe formale Operationen	Wechselseitig Interpersonal	Interpersonelle Erwartungen und Übereinstimmung
4 Individuierend-reflektierender Glaube	Formale Operationen (dichotomisierend)	Wechselseitig, bezogen auf selbstgewählte Gruppe oder Klasse (Gesellschaftsperspektive)	Gesellschaftsperspektive, reflektierter Relativismus oder an Klassen-schranken gebundener Universalismus
5 Verbindender Glaube	Formale Operationen (dialektisch)	Wechselseitig, bezogen auf Gruppen, Klassen und Traditionen, die »anders« sind als die eigene	Der Gesellschaft vorgeordnete Perspektive, prinzipienorientiertes höheres Recht (universal und kritisch)
6 Universalisierender Glaube	Formale Operationen (synthetisierend)	Wechselseitig, bezogen auf die Gemeinschaft des Seins (Commonwealth of Being)	Loyalität gegenüber dem Sein (Loyalty to Being)

D.	E.	F.	G.
Grenzen des sozialen Bewußtseins	Verortung von Autorität (Locus of Authority)	Form des Weltzusammenhangs (Form of World Coherence)	Symbolfunktion (Symbolic Function)
Familie, primäre Bezugspersonen	Bindungs/ Abhängigkeitsbeziehungen, Größe, Stärke, sichtbare Symbole von Autorität	Episodisch	Magisch-numinos
»Die wie wir« (in familiären, ethnischen, Rassen-, Klassen- und religiösen Begriffen)	Inhaber von Autoritätsrollen, Bedeutung steigt mit persönlicher Verbundenheit	Narrativ-dramatisch	Eindimensional-wörtlich
Gebilde von Gruppen, zu denen persönliche Beziehungen bestehen	Konsens von geschätzten Gruppen und persönlich wertvolle Vertreter von Glaubens- und Werttraditionen	Noch unreflektierte Systembildung (= tacit system), gefühlsmäßige Deutungen symbolisch vermittelt, allgemein vertreten	Mehrdimensionale Symbole, sinnstiftende Kraft wohnt Symbolen inne
Ideologisch kompatible Gemeinschaften, die mit selbstgewählten Normen und Einsichten übereinstimmen	eigenes Urteil, das von selbst gutgeheißenen weltanschaulichen Perspektiven ausgeht. Autorität und Normen müssen damit übereinstimmen	Explizite Systembildung begrifflich vermittelt, Klarheit über Grenzen und innere Verbindungen des Systems	Symbole getrennt von Symbolisiertem. Übersetzt in (zurückgeführt auf) ideelle Vorstellungen. Sinnstiftende Kraft, wohnt der <i>Be-deutung</i> inne, die von den Symbolen über-mittelt wird.
Überschreitet Klassen-normen und -interessen, disziplinierte ideologische Verwundbarkeit durch »Wahrheiten« und »Ansprüche« von anderen Gruppen und Traditionen	Dialektisches Verbinden von Urteils-Erfahrungs-Prozessen mit begründeten Ansprüchen anderer und mit Ansprüchen, die aus verschiedenen Ausdrucksformen menschlicher Weisheit (wisdom) erwachsen	Symbolische und begriffliche Vermittlung zwischen mehreren Systemen	Nachkritisches Wiedervereinen von nicht-reduzierbarer symbolischer Kraft und ideeller Bedeutung. Sinnstiftende Kraft wohnt der Realität in und jenseits der Symbole <i>inne und</i> in der Kraft von unbewußten Prozessen im Selbst
Identifizierung mit der Gattung, transnarzißtische Liebe zum Sein (Love of Being)	In einem persönlichen Urteil, gewonnen aus den Erfahrungen und Wahrheiten der vorangegangenen Stufen, gereinigt von egoistischem Streben und verbunden durch disziplinierte Intuition mit dem Prinzip allen Seins	Verbindende Gegenwart, gefühlte und geteilte Einheit des »Einen jenseits des Vielen«	Sinnstiftende Kraft von Symbolen, aktualisiert durch ganzheitliche Realitätserfassung, vermittelt durch Symbole und das Selbst

Übersetzung aus: F. Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion*, München <sup>2</sup>1991

einem reifungstheoretischen Denken verhaftet war. Für das Auftreten bestimmter Entwicklungsstufen lassen sich lediglich statistische Wahrscheinlichkeiten angeben, die über den Einzelfall noch nichts aussagen.

Das Vorhaben, die Äußerungen der Margret E. anhand der Theorie der Glaubensentwicklung und also stufentheoretisch zu interpretieren, kann nun allerdings auf Vorbehalte stoßen: Soll die Interpretation darin bestehen, daß ein vorgegebenes Stufenraster über eine Biographie gezogen wird? Kann sich die Interpretation in der Zuordnung zu einer Stufe erschöpfen? Manchen scheint zwischen der Vorstellung der Stufen und dem narrativen Charakter von biographischen Interviews oder von Biographie überhaupt ein Gegensatz zu bestehen: Nur ein hermeneutischer Zugang werde dem Biographischen in seiner narrativen Beschaffenheit gerecht.

Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung stellt jedoch kein geschlossenes System dar. Es geht in einer verdinglichenden Beschreibung von Stufen nicht auf. Bereits für die *Theorie* ist festzustellen, daß die Glaubensstufen nach Fowlers eigener Überzeugung ergänzt werden müssen durch lebensgeschichtliche Analysen (im Sinne E.H.Eriksons) sowie durch ich-psychologische Bezüge (im Sinne R. Kegans) (s. bes. Fowler 1989). In weiteren Bearbeitungen der Theorie hat Fowler zudem immer stärker neben der Perspektive der Entwicklung auch die von Krise und Rekonstruktion sowie von Berufung und Bekehrung als theologischen Interpretamenten mit zu berücksichtigen versucht (Fowler 1989; 1991b). Bei den Methoden der *Datenerhebung* und *Auswertung* stehen narrative Aspekte und hermeneutische Prozesse im Vordergrund. Die Stufen sollten nicht als ein vorgegebenes erschöpfendes Kategoriensystem verstanden werden, in das Lebensgeschichten wie in ein Prokrustesbett gezwungen werden. Vielmehr sollen sie als hermeneutische Hilfen den über die Stufen weit hinausgehenden Interpretationsprozeß unterstützen, indem sie die Aufmerksamkeit auf die mit Hilfe der Strukturstufen beschriebenen Tiefenzusammenhänge lenken.

Es ist deshalb sinnvoll, nicht von einem *Gegensatz*, sondern von einem *Ergänzungsverhältnis* zwischen hermeneutischen und stufentheoretischen Zugängen auszugehen. Der theoretische Horizont biographischer Interpretation im Sinne der Glaubensentwicklung darf von vornherein nicht auf den Aspekt der *Stufen* begrenzt werden. Vielmehr stehen diese Stufen selbst im Dienste des Bemühens, die Sinngebungen bzw. in Fowlers eigener Terminologie: die Glaubensaspekte von Biographien erfassen und verstehen zu können. Umgekehrt gilt aber auch, daß die biographische Interpretation wichtige Zusammenhänge übergeht, solange sie die Wirksamkeit kognitiver Strukturen außer acht läßt (vgl. Schweitzer 1990).

Im vorliegenden Beitrag kann die Komplexität einer auf die Glaubensentwicklung im umfassenden Sinne gerichteten Interpretation allerdings nur zum Teil eingeholt werden. Das ergibt sich zum einen aus der Anlage des vorliegenden Bandes: Manche der von Fowler für die Glaubensentwicklung berücksichtigten Entwicklungsdimensionen werden hier in eigenen Beiträgen von anderen Autoren aufge-

nommen (Heimbrock, Mokrosch, Bucher/Reich). Zum anderen werden der Interpretation durch die Art des Materials Grenzen gezogen, die nicht auf Fowlers Theorie, sondern auf die Form der Befragung zurückzuführen sind.

## 2. Methoden der Interpretation

Nach dem im letzten Abschnitt Gesagten fragt eine Interpretation im Sinne der Glaubensentwicklung nach den Formen, in denen die Interviewten Sinn konstruieren oder finden. »*Glaube*« wird dabei nicht oder zumindest nicht nur religiös verstanden, sondern als das allgemeinemenschliche Phänomen sinnhafter Deutung von Selbst, Welt und Geschichte. Zu diesem »Lebensglauben« gehören religiöse Deutungsformen mit hinzu, aber eben auch nicht-religiöse Möglichkeiten der Sinnfindung. Bei der Deutung im Sinne der Glaubensentwicklung muß es also darum gehen, die Sinndimensionen bzw. Glaubensaspekte in der Biographie zu verstehen. Die spezifische Leistung der kognitiv-strukturellen Theorien besteht dabei in der Klärung von Strukturen, die dem Konstruieren und Finden von Sinn zugrundeliegen und die sich in Form von Stufen beschreiben lassen. An diesem Ziel müssen die Interpretationsmethoden ausgerichtet sein.

Soll bei der Interpretation gefragt werden, *wie* eine Person in ihrem Leben Sinn konstruiert, so setzt dies allerdings voraus, daß dieser Person im Interview die Möglichkeit gegeben wurde, die Form ihrer Sinnkonstruktion zum Ausdruck zu bringen. Dazu sind sorgfältiges Zuhören, klärende Nachfragen sowie besondere Anstöße zu Begründungen erforderlich. Es ist für die Glaubensentwicklung gerade nicht entscheidend, *ob* jemand vom »Glauben« oder auch von »Sinn« spricht. Weit bedeutsamer ist, *wie* das eigene Leben als ein sinnvoller (oder auch sinnloser) Zusammenhang gesehen wird. Erst wenn die Wahrnehmung von Sinnerfahrung oder Sinnlosigkeit von der befragten Person selbst *erläutert* und *begründet* wird, besteht die Möglichkeit, die für diese Person bestimmenden Strukturen zu erkennen.

Besonders das erste Interview mit Margret E. läßt in dieser Hinsicht viel zu wünschen übrig. Es erscheint insgesamt weniger an den Wahrnehmungen und Deutungen der Befragten als an den objektiven, äußerlich wahrnehmbaren Lebensstationen interessiert. In diesem Sinne ist es eher ein historiographisches als ein psychologisches Interview. Beispielsweise spricht Margret E. (I 137) von einer »Kraft«, durch die »man sich wieder... stark« fühle. Ehe auch nur deutlich werden konnte, was damit genau gemeint war, wird im Interview schon ein anderes Thema angesprochen (»deine Eltern«).

Für die Interpretation von (geschichtlichen) *Biographien* schlagen Fowler/Lovin (1980, S. 35) folgendes Verfahren vor: Zunächst soll eine Stufenstruktur identifiziert werden, die das Denken und Sprechen der Person zu einem bestimmten

Zeitpunkt im Leben beherrscht. Die so identifizierte Stufe soll den Ausgangspunkt für die weitere Interpretation bilden. Ausgehend von diesem ersten festen Punkt sollen die Stufen des Glaubens dann als ein »heuristisches Werkzeug« dienen, um nach früheren und späteren Entwicklungen zu suchen. Die Glaubensstufen bilden hier also die Grundlage für Hypothesen, die bei der weiteren Interpretation sowohl leitend sind als auch selbst zur Überprüfung anstehen. Es handelt sich dabei um eine erweiterte Form des hermeneutischen Zirkels, dessen Grundstruktur durch die Aufnahme einer empirischen Theorie aber nicht aufgehoben wird.

Im Interview mit Margret E. gibt es mehrere Passagen, in denen sie auf frühere Zeiten und Überzeugungen zurückblickt und sie mit ihren heutigen Auffassungen vergleicht. Sie nimmt bei sich selber Veränderungen wahr, die ihren Glauben in seiner lebensgeschichtlichen Entwicklung betreffen. Leider lassen die knappen Ausführungen des Interviews aber auch in dieser Hinsicht keine genaueren Rückschlüsse darauf zu, wie Margret E. heute zu diesem Kinderglauben steht. Erst weitere Nachfragen hätten hier Aufschluß geben können.

Als *allgemeine Interpretationsmethode* für Interviews (im Unterschied zu Biographien) kann bei der Glaubensentwicklungsforschung die Zuordnung von Äußerungen zu einem oder mehreren von sieben *Aspekten* sowie zu einer der sechs *Glaubensstufen* (vgl. das oben abgedruckte Schema mit den Kurzbeschreibungen der Stufen und Aspekte) oder den Übergängen zwischen den Stufen gelten, wie sie in dem entsprechenden Forschungshandbuch (Fowler/Jarvis/Moseley 1986) beschrieben wird. Dabei kommt ein kompliziertes Verfahren mit nicht weniger als 14 Einzelschritten zur Anwendung (ebd. S. 42ff.), das sich im vorliegenden Zusammenhang zu drei größeren Arbeitsaufgaben bündeln läßt:

1. »globale und intuitive« *Gesamteinschätzung des Interviews*: Diese Gesamteinschätzung, die auf einer der Einzelinterpretation vorausgehenden Gesamtlektüre des Interviews beruht, liefert für alle weiteren Interpretationsgänge einen unerläßlichen Hintergrund. Sie gewährleistet, daß Einzeläußerungen nicht isoliert verstanden, sondern vom Gesamtzusammenhang des Interviews her erschlossen werden. Das Ergebnis dieser Gesamteinschätzung bildet ein heuristisches Vorverständnis.

2. *Zuordnung (sog. Kodierung) sämtlicher Einzeläußerungen nach Aspekt und Stufe*: Für jede Äußerung, die sich als sinnvolle Einheit darstellen läßt, wird gefragt, welcher der sieben Aspekte in erster Linie angesprochen ist und welche weiteren Aspekte zusätzlich berührt sind. Anhand der nach den Aspekten geordneten detaillierten Stufenbeschreibungen im Forschungshandbuch läßt sich dann prüfen, welcher Stufe oder Zwischenstufe die Äußerung entspricht.

3. *zusammenfassende Interpretation*: Nachdem sämtliche Einzeläußerungen kodiert sind, wird gefragt, ob sich aus den Einzeläußerungen ein stimmiges Gesamtbild ergibt. Aufgrund der bisher verfügbaren Erfahrungen mit diesem Verfahren wird davon ausgegangen, daß die Einzelkodierungen in der Regel eine

deutliche Tendenz auf eine bestimmte Stufe (Zwischenstufe) erkennen lassen. – Bei der zusammenfassenden Interpretation treten die vorab gewonnene Gesamteinschätzung und die Einzelkodierungen in ein Verhältnis wechselseitiger Bestätigung oder Korrektur.

Das damit freilich nur grob umrissene Interpretationsverfahren soll nun in der Auseinandersetzung mit dem Interviewtext von Margret E. weiter verdeutlicht werden.

### 3. Interpretation

Bei der Interpretation des Interviews mit Margret E. stellt sich zunächst die Frage, in welchem Verhältnis ein solcher *Einzelfall* zu der notwendig *allgemeinen Theorie* der Glaubensentwicklung stehen kann. *Grundsätzlich* gilt dabei die oben getroffene Feststellung, daß die Theorie als eine hermeneutisch verstandene Deutungshilfe für den durch die Theorie nicht auszuschöpfenden Einzelfall dienen soll. Im vorliegenden Zusammenhang der *Demonstration* eines Verfahrens wird das Gewicht der Darstellung jedoch etwas anders liegen müssen: Damit auf knappem Raum deutlich werden kann, wie das Interpretationsverfahren arbeitet und welche Aspekte dabei aufgenommen werden bzw. welche nicht, wird die Theorie gegenüber dem Einzelfall stärker hervortreten müssen, als dies bei einer nicht mit Demonstrationszwecken belasteten ausführlicheren Deutung der Fall sein sollte<sup>27</sup>.

Bei dem Interview mit Margret E. haben wir es, wie bereits festgestellt, mit einem hauptsächlich auf die Gegenwart der Befragten gerichteten Gespräch zu tun. Frühere Entwicklungsstände oder -phasen werden nur sehr bedingt deutlich. Als erster Zugang soll deshalb eine Mischform der für Biographien und Interviews empfohlenen Methoden gewählt werden. In einem *ersten* Schritt wird gefragt, ob sich bei der Globaleinschätzung heuristisch eine deutliche Stufenzuordnung anbietet, die dann in einem *zweiten* Schritt (der hier nur exemplarisch vollzogen werden kann) anhand der einzelnen Äußerungen zu überprüfen ist. Dabei lege ich das erste Interview mit Margret E. zugrunde und greife auf das zweite Gespräch erst in einem *dritten* Schritt zurück, indem ich es als weitere Überprüfungsöglichkeit der Interpretation nutze.

1. *Gesamteinschätzung*: Das Interview läßt erkennen, daß wir es mit einer Jugendlichen zu tun haben, die die Welt des Kinderglaubens verlassen hat. Züge eines mythisch-wörtlichen Glaubens (Stufe 2) sind im ganzen nicht zu entdecken, jedenfalls nicht in der Gegenwart. Allenfalls die Äußerungen zur »Kraft« könnten vielleicht in diesem Sinne gedeutet werden, aber auch dabei ist eine Reflexion *über*

27. Als Beispiele solcher Interpretation vgl. von Fowler selbst seine Deutung der Lebensgeschichte der Mary (Fowler 1991a, S. 232ff.) sowie die Beiträge in Fowler/Lovin 1980.

solche Vorstellungen zu beobachten, wie sie beim rein wörtlichen Verstehen noch nicht zu finden ist.

Ebenso deutlich ist, daß Margret E. nicht individuierend-reflektierend (Stufe 4) über Sinn- und Glaubensfragen nachdenkt. Dies ist am gesamten Gespräch abzulesen: Eine Systemperspektive, die als ein entscheidendes Kennzeichen für eine solche Form der Sinnkonstruktion gelten kann, wird weder in sozialer noch in moralischer Hinsicht eingenommen. Von Gesellschaft oder von deren Institutionen ist so gut wie nie die Rede. In gleicher Weise ist auch eine eigene kritische Reflexion – das zweite Erkennungsmerkmal eines individuierend-reflektierenden Glaubens – nur in Ansätzen zu beobachten.

Hingegen spricht eine ganze Reihe von Beobachtungen für eine synthetisch-konventionelle Orientierung (Stufe 3). Die für eine solche Orientierung erforderliche sog. Innenperspektive als Fähigkeit, die eigene Innenwelt und die von anderen Menschen (innere Gefühle, Absichten usw.) wahrzunehmen, ist deutlich vorhanden. Und auch die für den konventionellen Charakter bezeichnende Hervorhebung sozialer Beziehungen oder Gruppen spricht für diese Orientierung. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß Margret E. von Beginn des Interviews an sich selbst, ihre sozialen Beziehungen und auch ihre (religiösen) Überzeugungen in einer Weise wahrnimmt, die über die Möglichkeiten des rein konventionellen Denkens bereits hinausgeht: Sie behauptet *Unabhängigkeit* für ihre Lebensentscheidungen, sie *distanziert* sich vom Einfluß anderer, und sie sucht nach einer *kritischen Einschätzung* von Glaube und Religion. Die damit angesprochenen Ziele von Unabhängigkeit, Distanz und Kritikfähigkeit sind aber noch nicht realisiert. Margret E. befindet sich erst auf dem Weg dazu.

Als wahrscheinlichste Gesamteinschätzung ergibt sich bei dieser ersten Orientierung also, daß Margret E. irgendwo zwischen dem synthetisch-konventionellen Glauben von Stufe 3 und dem individuierend-reflektierenden Glauben von Stufe 4 steht, wobei die Nähe zu Stufe 3 wohl größer ist als die zu Stufe 4<sup>28</sup>.

Die Gesamteinschätzung kann nun mit der Formulierung einiger Hypothesen – im Sinne eines bei der Einzelkodierung zu prüfenden und ggf. zu korrigierenden heuristischen Vorverständnisses – abgeschlossen werden:

a) Es müssen sich schwerpunktartig und mit deutlichem Bezug zur heutigen Situation Belege für die vorgeschlagene Deutung eines beginnenden Übergangs vom synthetisch-konventionellen zum individuierend-reflektierenden Glauben finden lassen.

b) Es ist zu erwarten, daß Sinnorientierungen nicht in der reflexiven Form eines expliziten Systems geäußert werden. Die implizite Annahme eines vor allem sozial,

28. Gerade beim Übergang zwischen diesen beiden Stufen stellt sich eine der für Fowlers Theorie ungeklärten Fragen – die Frage nach der weiblichen Entwicklung; vgl. dazu unten, Abschn. 4.

d.h. durch personale Beziehungen verkörpert und verbürgten Sinns sollte vorherrschen. Daneben sollten aber, dem Übergangscharakter entsprechend, Ansätze eines von ihr selbst autorisierten Glaubens zu finden sein.

c) In der Erinnerung von Margret E. sollten Spuren der früheren Stufen zu beobachten sein.

2. *Interpretation der einzelnen Äußerungen:* An dieser Stelle wäre nun ein Durchgang durch sämtliche Äußerungen des Interviews zu leisten. Dabei müßte bei jeder Äußerung bzw. jeder thematischen Einheit, zu der sich Gruppen von Äußerungen zusammenfassen lassen, geprüft werden, welche der sieben *Aspekte* hauptsächlich berührt und welche anderen Aspekte mit im Spiel sind. Weiterhin müßte jede Äußerung einer der sechs *Stufen* oder einer Zwischenstufe zugeordnet werden. Dabei ist zu bedenken, daß keineswegs alle Äußerungen kodierbar sind: Manche sind überhaupt unverständlich, manche zu kurz oder zu wenig deutlich, um einen Strukturgehalt erkennen zu lassen.

Aus Raumgründen soll hier jedoch ein etwas anderer – *abgekürzter* – Weg eingeschlagen werden. Da es im vorliegenden Zusammenhang vor allem auf die *Methode* der Interpretation ankommen soll, begrenze ich mich im weiteren auf die Deutung ausgewählter Äußerungen und greife dabei solche Stellen im Interview heraus, die für die oben formulierten Hypothesen besonders aufschlußreich sind.

a) Den *Übergang vom konventionellen zum individuierenden Glauben* belegen bereits die ersten Äußerungen des Gesprächs. Auf die Frage nach den Gründen für ein soziales Jahr, das sie sich vorgenommen hat, antwortet Margret E.: »Ja, also, das sind eigentlich nur persönliche Gesichtspunkte, die also mehr mit meiner eigenen Entwicklung was zu tun haben, als vielleicht damit, daß [ich] da meinem Glauben irgendwie Ausdruck geben will...« (I 5). Diese Äußerung bezieht sich primär auf Aspekt E (Verortung von Autorität): Es geht ihr darum, daß sie selbst eine Entscheidung trifft und sie sich diese also nicht von irgendwelchen Autoritäten vorschreiben läßt. Daneben sind Aspekt B (Rollenübernahme) sowie G (Symbolfunktion) mit berührt: Sie spricht von sich selbst in einer Weise, die die Konstruktion einer in sich differenzierten Innenwelt voraussetzt (Intentionalität, Entscheidungsfindung, innerlich wirksame Einflüsse usw.); als Hinweis auf das im Interview sonst kaum angesprochene Symbolverständnis kann ihre Auffassung von »Glauben« gewertet werden: Für Margret E. ist dieser Glaube eine ihr objektiv gegenüberstehende Größe, die unabhängig vom Subjekt Geltung besitzt. In allen drei Aspekten ist der Übergang zwischen dem synthetisch-konventionellen und dem individuierend-reflektierenden Glauben deutlich: Margret E. nimmt für *sich selbst* die Verantwortung für ihre Entscheidung in Anspruch (was zunächst sogar als Ausdruck einer individuierend-reflektierenden Ausrichtung gedeutet werden könnte, im weiteren [I 21] aber durch den Hinweis auf den Einfluß der Eltern wieder abgeschwächt wird). Sie *reflektiert* über Intentionen und über ihren Glauben. Ihre Selbstreflexion bleibt dabei im wesentlichen auf ihre Person als Einzelfall begrenzt

und gewinnt nur gelegentlich allgemeinere Züge (wenn sie zum Beispiel sagt, »als Schüler und auch als Student« sei »man irgendwie privilegiert«, und sich so als Teil einer gesellschaftlichen Gruppe versteht).

Immer wieder spricht Margret E. davon, daß ihr die »kritische Betrachtung« von Glaube gefehlt habe oder sie eine solche jedenfalls brauche (I 45, 73, 95, 167). Dabei fällt allerdings auf, daß sie die geforderte Kritik kaum inhaltlich zu füllen weiß. Es scheint sich noch eher um den *Wunsch* nach kritischer Distanzierung zu handeln als bereits um dessen Erfüllung, was ebenfalls auf den Übergangskarakter von Margret E.s Position hinweist.

Wohin die »kritische Betrachtung« gehen könnte, zeigt folgende Äußerung: Im Religionsunterricht habe sie gehört, daß Marx gesagt habe, »Religion ist das Opium für's Volk, und das ist eigentlich... auch'n bißchen, also daß ich denke, wenn die Leute nicht mehr weiter wissen, dann kommt also... Gott ins Spiel und rettet dann plötzlich alle, obwohl sie eigentlich ihre Situation nicht wirklich verändern« (I 95). Hier wird eine Art populär-funktionalistische Religionstheorie formuliert, wie sie bei Jugendlichen häufig anzutreffen ist (vgl. Nipkow 1988, S. 65ff., Bucher 1988). Im vorliegenden Fall ist der übernommene, d.h. nicht auf eigene Erfahrung und Reflexion bezogene Charakter dieser Theorie aber noch deutlich erkennbar.

Margret E. ist auf der *Suche nach eigenem Glauben*, hat ihn aber noch nicht gefunden. Den ihr bekannten Glauben sieht sie dabei nicht als entscheidendes Motiv für ihr Handeln (I 5) oder als das, was »Halt« gibt (I 135). Aber sie »will auch, kann auch nicht sagen«, daß sie sich »ohne Glauben« sieht: »aber ich weiß noch nicht genau, worauf sich mein Glaube richtet« – »ich kann bestimmt an was glauben, ich weiß nur nicht genau, an was«. Was sie zu wissen glaubt hingegen, ist, daß der Gott, »der so in der Kirche stattfindet« (sic), für sie nicht in Frage kommt (I 117; zur Interpretation im Blick auf »Kirche« vgl. auch Nipkow/Schweitzer 1991, S. 97ff.).

b) Fowlers Glaubensverständnis geht über den ausdrücklich *religiösen* Glauben hinaus. Deshalb soll nun – im Blick auf die oben formulierte zweite Hypothese (implizite Annahme eines sozial verkörperten und verbürgten Sinns) – nach solchen Äußerungen gefragt werden, in denen Margret E. ihre Sinnperspektiven formuliert, ohne dabei auf Glaube, Religion oder Kirche hinzuweisen. Gerade in der Aufmerksamkeit auf die Glaubensbedeutung solcher Sinnformulierungen liegt ja der von der Theorie der Glaubensentwicklung angestrebte Erkenntnisgewinn.

Das erste Ziel, das Margret E. für sich nennt, heißt, »was mit Menschen zu machen« (I 11). Dem entspricht auch ihre persönliche Reformulierung des christlichen Glaubens: »die anderen Menschen miteinzubeziehen..., andern Menschen zu helfen« (I 121). Soziale Beziehungen sind es dann auch, die ihr »Halt« geben: die Familie, eine »feste Beziehung«, die Schule (wohl ebenfalls im Blick auf die damit verbundenen Beziehungen), eine »Gruppe von Menschen«, die Geborgenheit vermittelt (I 135).

Damit sind die für die Frage der Sinnorientierung entscheidenden Stellen genannt. Für Margret E. ist Sinn dort erfahbar, wo sie mit *anderen Menschen* zu tun hat und wo sie *in und durch Beziehungen gehalten* wird. In eine systematische Form werden diese Orientierungen von ihr selbst aber noch kaum gebracht. Das System, das die einzelnen Aussagen zusammenhält, bleibt implizit und muß aus einer Außenperspektive erschlossen werden.

Dennoch zeigen sich auch immer wieder Ansätze eines *selbstautorisierten Glaubens*. Die konventionellen Vorgaben von Eltern und Kirche (I 21, I 17) werden abgelehnt. Als »jetziger Standpunkt«, der sich in den »letzten zwei, drei Jahre(n)« herausgebildet habe (I 135), gilt ihr die eigene Suche nach Beziehungen. Dies formuliert sie als persönliches Credo, als eigenen Glauben, von dem sie nicht wisse, ob das was mit Gott zu tun hat (I 137).

c) Im Blick auf *in der Erinnerung aufscheinende frühere Stufen* finden sich nur wenige Hinweise. Deutlich wird aber doch, daß Margret E. auf einen Kinderglauben zurückblickt, den sie heute nicht mehr akzeptieren kann. Dieser Kinderglaube dürfte der mythisch-wörtlichen Stufe 2 entsprechen. »Weihnachten..., als Kind war das das Größte und Tollste, ..., und also dieses Jahr.... ich merkte so, diese... Idylle und dieser kindliche Glauben ist einfach kaputt, das geht nicht mehr« (I 167). Gebetet habe sie »als Kind« und auch »noch als Jugendliche« – jetzt aber »nicht mehr« (I 175). Bei der Frage, wie sie wohl selbst religiös erziehen würde, will Margret E. das Christliche im Sinne der Nächstenliebe übermitteln, während sie von »Gott im Himmel« lieber nicht sprechen würde (I 121).

Als Hinweise auf frühere Stufen bleiben diese Aussagen freilich blaß, was allerdings in erster Linie darauf zurückzuführen sein dürfte, daß ein ausführlicher Rückblick beim Interview nicht versucht wurde. Eindeutig ist hingegen der Befund, daß sich im Interview Belege für höhere Stufen als den Übergang zwischen 3 und 4 nicht finden. Ein Denken in systemischen Zusammenhängen oder gesellschaftsweiten Dimensionen (Stufe 4) ist ebensowenig festzustellen wie eine der Gesellschaft kritisch vorgeordnete Perspektive oder eine postkritisch-verbindende Sicht von Religion (Stufe 5).

3. »Drei Jahre später«: Aus entwicklungspsychologischer Sicht kann ein Jahre später geführtes Interview nicht einfach als zusätzliche Information herangezogen werden. Vielmehr stellt sich zuerst die Frage, ob dieses spätere Gespräch einen *anderen Entwicklungsstand* spiegelt als das erste und, wenn ja, in welche Richtung diese Entwicklung gegangen ist.

Auch auf diese Frage kann hier nur exemplarisch eingegangen werden. Ich begrenze mich im folgenden auf die These, daß Margret E. einen weiteren Schritt in *Richtung des individuierend-reflektierenden Glaubens* vollzogen hat.

Von der Kirche habe sie sich nun ganz gelöst (»es gibt eigentlich für mich im Moment gar keine Kirche«, II 39). Sehr viel deutlicher als im ersten Gespräch wird nun der Wunsch nach einem *selbstautorisierten Glauben* genannt: »daß ich nicht an

irgendetwas glauben will, sondern daß ich mein Leben... selbst in die Hand nehmen will, und also ich glaube im Grunde an... mich oder an die Kraft, die ich hab..., daß es irgendwie Veränderungen gibt und geben wird, und... an andere Menschen« (II 45, fast wörtlich wiederholt II 205). Offenbar hat Margret E. in der dazwischenliegenden Zeit weitere Schritte hin zu einem individuierend-reflektierenden Glauben durchlaufen.

Auch jetzt spielen aber »andere Menschen« für sie noch eine entscheidende Rolle (»ohne andere Menschen könnt ich nicht leben«, II 49), aber es tritt nun auch ein *Ich* deutlich in der Vordergrund.

Das zeigt sich auch beim Paul-Dilemma, wo Margret E. die *eigene* Entscheidung gegenüber Kirche und Eltern für unerlässlich hält (II 264). Auch Gott kann und soll den Menschen ihre Verantwortung nicht abnehmen (II 291). Beim Hiob-Dilemma leuchtet nun auch eine *Systemperspektive* – als weiteres Kennzeichen der vierten Fowler-Stufe – auf: »Also daß ich halt denke, daß zum Teil die Systeme einfach falsch sind, also wie ein Staat funktioniert, daß das falsch ist..., also eher auf einer gesellschaftlichen Ebene seh ich das« (s.o. S. 83, Anmerkung 24).

Im freien Interviewgespräch korrespondiert dem individuierend-reflektierenden Glauben die Hervorhebung der »Selbstbehauptung«, die Margret E. in dem Kurs zur Frauenselbstverteidigung kennenlernt (II 63). Sie will »sich durchsetzen«, als eigene Person – sie lehnt ab, »was absolut kontrolliert« oder einem Bild entspricht, »was frau zu sein hat« (II 78).

Damit sind wesentliche Schritte hin zum individuierend-reflektierenden Glauben vollzogen. Margret E. hat sich seit dem ersten Gespräch weiter entwickelt, wobei die individuierend-reflektierende Richtung dieser Entwicklung in einer studentischen Umwelt aus anderen Untersuchungen bekannt ist (vgl. Perry 1970, Parks 1986, EKD-Studie hg. v. Kirchenamt 1991). Einer reinen Form des von Fowler beschriebenen individuierend-reflektierenden Glaubens begegnen wir aber bei Margret E. auch im zweiten Gespräch nicht. Das begrifflich-systemische Denken und die entmythologisierende Traditionskritik treten zumindest im Interview vergleichsweise wenig hervor. Ein eigenes *System* von Überzeugungen wird nicht artikuliert; vielmehr wird die *Diffusität* des eigenen Glaubens hervorgehoben (II 152-154). Auch die individualistische Tendenz der vierten Fowler-Stufe kommt nicht voll zum Tragen. Noch immer betont Margret E. die für sie entscheidende Bedeutung von *Beziehungen* (II 49). – Nach Fowlers Stufenmodell haben wir es deshalb noch immer mit einem *Übergang* zwischen den Stufen 3 und 4 zu tun, was allerdings unter dem Aspekt der *weiblichen* Entwicklung noch einer gesonderten Betrachtung bedarf (vgl. unten, Absch. 4).

## 4. Grenzen der Interpretation

Da Interpretationen von einem bestimmten Vorverständnis geleitet werden, kann jede Interpretation nur einen bestimmten Ausschnitt oder Aspekt des Gegenstandes erhellen. Die Frageinteressen, die aus dem theoretischen Horizont erwachsen und die auch den methodischen Zugriff bestimmen, führen unvermeidlich zu einer Selektivität der Deutungen. Dabei fällt es naturgemäß leichter, zu sagen, welche Aspekte tatsächlich aufgenommen werden, als umgekehrt das zu benennen, was fehlt. Ein Gesamtbild ist auf der Ebene der Theorie nicht verfügbar, sondern nur als den wissenschaftlichen Theorien vorausliegender Vorbegriff. Folgende Hinweise auf Grenzen einer Interpretation im Sinne der Glaubensentwicklung sind deshalb nur pragmatisch zu verstehen (für eine weiterreichende Diskussion vgl. Schweitzer 1991a, 132ff.).

Drei Grenzen, die durch die Begriffspaare: *Struktur – Inhalt* (1.), *kognitiv – psychosozial* (2.), *psychisch – gesellschaftlich* (3.) bezeichnet werden, scheinen mir besonders wichtig. Auf eine weitere (mögliche) Grenze – die Frage nach einer *weiblichen* Entwicklung (4.) auch im Bereich der Religion – soll zumindest noch hingewiesen werden.

1. Für die hier vorgelegte Interpretation des Interviews wurden ausschließlich die »Stufen des Glaubens« als *Struktur*stufen herangezogen. Dabei bleiben die *Inhalte*, mit denen Margret E. in Berührung gekommen ist und von denen sie spricht, notwendig außer acht. Es wird beispielsweise nicht deutlich, daß Margret E. in vielem einer Art ethischem Christentum verpflichtet scheint, das die Inhalte des Glaubens in Maximen der Lebensführung zu transformieren sucht. Für eine solche inhaltsbezogene Deutung wäre u.a. der Frage nachzugehen, welche Bedeutung soziales Engagement und Nächstenliebe für Margret E. besitzen (vgl. 121) und wie sich diese zu theologischen Deutungen verhalten.

In Fowlers Theorie wird die Frage nach den Inhalten allerdings nicht prinzipiell ausgeschlossen. Fowlers Stufen gewinnen ihre normative Bedeutung zwar zunächst aus einer formalen religionspsychologischen und religionsphilosophischen Analyse, im weiteren aber auch durch den Rückgriff auf inhaltliche christliche Interpretamente und Zielvorstellungen wie das Reich Gottes. Darüber hinaus rechnet Fowler mit einer »strukturierenden Kraft« von Inhalten: Die Entwicklung von Strukturen stehe in einem Zusammenhang mit den Inhalten, durch die sie jeweils gefüllt sind (Fowler 1991a, S. 286ff., bes. 293).

2. Die Interpretation im vorliegenden Beitrag hat sich bewußt auf die *kognitiven* Aspekte in der Entwicklung begrenzt. Demgegenüber wurde die Seite der *psychosozialen* Entwicklung vernachlässigt: Auf die Beziehung zu den Eltern, den Ablösungsprozeß, die Identitätsbildung oder die Freundesgruppe wurde nicht weiter eingegangen. Die Ergänzung durch eine psychosoziale Interpretation (vgl. den Beitrag von Heimbrock) ist deshalb erforderlich – gerade nach Fowlers eigener

Einschätzung, der neben den Strukturstufen in einem weiteren Durchgang die Stufen der psychosozialen Entwicklung heranzieht (Fowler 1991a, u.a. S. 232ff.).

3. Während sich die verschiedenen psychologischen Zugänge (vgl. die Beiträge von Heimbrock und Bucher/Reich) ein Stück weit miteinander überschneiden und im ganzen wohl auch zusammengeführt werden könnten, bezeichnet die Frage nach den *gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen*, in denen sich die individuelle Entwicklung stets vollzieht, eher eine systematische Grenze der Stufentheorien bzw. von psychologischen Ansätzen überhaupt. Die Bedeutung gesellschaftlicher Einflüsse auf die Entwicklung wird heute zwar nicht mehr prinzipiell – etwa aufgrund des vermeintlich endogenen Charakters von Entwicklung – bestritten. Sie wird aber doch nicht oder nur selten zum Gegenstand eigener Untersuchungen gemacht. Religions- und kirchensoziologische Ansätze (vgl. die Beiträge von Feige und Schöll) stellen deshalb eine unerläßliche Erweiterung dar.

4. Noch wenig erforscht ist nicht nur bei den Stufentheorien, sondern für die religiöse Sozialisation insgesamt die Frage nach einer *geschlechtsspezifischen religiösen Entwicklung*. Im Anschluß an C.Gilligan (1984) und M.Belenky u.a. (1986) äußert Fowler die Vermutung, daß er »in der Beschreibung der Bewegung von der synthetisch-konventionellen zur individuierend-reflektierenden Glaubensstufe den »separativen« Stil kritischer Reflexion und Differenzierung herausgestellt und das »verbindende« Muster unterdrückt« habe (1991a, S. 19). Anders gesagt bedeutet dies, daß es besonders für die weibliche Entwicklung einen weniger individualistischen Übergang zu Stufe 4 geben könnte, als es die bisherigen Stufenbeschreibungen voraussetzen. Margret E.s Entwicklung könnte dafür u.U. einen weiteren Beleg liefern.

Als auffällig wurde bereits oben festgehalten, daß Margret E. auch im zweiten Interview die Bedeutung sozialer Beziehungen hervorhebt und also der individualistischen Tendenz von Stufe 4 nicht ohne weiteres entspricht. Margret E. ist aber nicht mehr in der Weise in die Welt ihrer Beziehungen »eingebettet«, daß sie gleichsam diese Beziehungen *ist* (vgl. dazu Kegan 1982, S. 184ff.), sondern sie *weiß* um die Bedeutung der Beziehungen, kann *darüber reflektieren* und sich also ein Stück weit auch *distanzieren*<sup>29</sup>.

Vielleicht kann dies als ein Beispiel für das von Fowler nun als Korrektiv seiner eigenen Theorie gegenüber betonte »»verbindende« Muster« angesehen werden. Die weibliche Entwicklung bestünde dann darin, daß sie die mit Stufe 4 neu mögliche kritische Reflexion nicht individualistisch ausmünzt, sondern als Grundlage für eine neue Qualität von Beziehungen nutzen kann, um reflexive Distanz mit Verbundenheit zu vereinbaren.

29. Dies belegen Äußerungen aus den nicht abgedruckten Passagen des II. Interviews. Diese Äußerungen ließen sich gut aus der Perspektive der Gilligan-Stufen deuten (Frage der »Selbstaufopferung« als Hindernis und Auslöser von Entwicklung im Sinne der »Selbstverwirklichung«; vgl. Gilligan 1984, S. 159, 162f. u.ö.).

## 5. Religionspädagogische Konsequenzen

Religionspädagogische Konsequenzen lassen sich aus Ergebnissen, die mit nur einem einzelnen sozialwissenschaftlichen Forschungsansatz gewonnen wurden, noch nicht ziehen. Die oben beschriebene Selektivität solcher Ansätze ist für die Forschung legitim und sogar notwendig, für die Praxis kann sie nicht aufrechterhalten werden. Im Rahmen des von mir vertretenen *mehrperspektivischen* Modells für das Theorie-Praxis-Verhältnis (Schweitzer 1991a, 1991b, 1991c) sind jeweils mehrere (im Idealfall: *alle* verfügbaren) Zugänge zu berücksichtigen. Nur unter dem Vorbehalt, daß für die Praxis auch die anderen Beiträge dieses Bandes sowie die hier nicht vertretene pädagogische Biographieforschung (z.B. Baacke/Schulze 1979, Thiersch 1977) aufzunehmen wären, können hier religionspädagogische Konsequenzen formuliert werden.

Zwei Dinge hätte Margret E. in ihrer Entwicklung gebraucht, und beide hat sie bei der Kirche nicht gefunden: die Erfahrung einer *verlässlichen Gruppe*, die Halt geben kann, und die Bestätigung eines *selbstautorisierten Glaubens* auch gegen die Kirche.

Zur Zeit des ersten Interviews wäre es vor allem eine Gruppe gewesen, die Margret E. gebraucht hätte. Diese Gruppe hätte zwei Merkmale miteinander verbinden müssen: ein hohes Maß an sozialer Verbundenheit und eine inhaltlich offene Atmosphäre, frei vom »Pathos« (I 73) traditioneller Kirchlichkeit. Als theologische Orientierung einer solchen Gruppe wäre eine alltagsnahe, kritische, zu Aktivität und Engagement anregende Ausrichtung auf ökumenischer Grundlage den Interessen von Margret E. am ehesten entgegengekommen (I 25.45.55.73.117). Auch meditative und liturgische Elemente hätten dazu gehört (I 161-167). Daß dieses Profil am ehesten dem Kirchentag entspricht, scheint Margret E. auch selbst zu wissen (I 159). Auch der Kirchentag bietet aber nicht die Erfahrung des Gehaltenwerdens durch eine feste Gruppe. Vielleicht liegt hier einer der Gründe dafür, daß Margret E. zum Kirchentag keinen Zugang gefunden hat.

Für die Zeit des zweiten Gesprächs steht die Suche nach einer Möglichkeit selbstautorisierten Glaubens im Vordergrund. Margret E. glaubt, diese Möglichkeit am ehesten bei einer Frauengruppe zu finden. Die Kirche kommt ihr dabei nicht in den Sinn. Man kann sich natürlich auch fragen, ob es eine *religionspädagogische* Aufgabe sein kann, Angebote für einen Glauben an sich selbst (»ich glaube im Grunde... an mich«, S. II 45) zu machen. Aus der Sicht der Glaubensentwicklungstheorie liegt aber genau an diesem Punkt eine entscheidende Aufgabe: *Einem sich aus dem konventionellen Glauben kritisch herauslösenden Jugendlichen oder Erwachsenen muß deutlich werden, daß der Glaube die Selbständigkeit des Individuums als eine legitime Form auch dann zuläßt, wenn sich diese Selbständigkeit kritisch gegen die Kirche wendet* (vgl. Nipkow/Schweitzer 1991). Dies schließt die nur auf den ersten Blick paradox anmutende Forderung ein, daß Kirche *selbstkritische Angebote im Raum der Kirche* zulassen oder sogar aktiv institutionalisieren sollte.

## 6. Weiterführende Literatur

Für den *theoretischen* Hintergrund sind von Fowlers eigenen Arbeiten im vorliegenden Zusammenhang besonders seine Stufentheorie (1991a) sowie die biographiebezogenen Studien (vor allem Fowler/Lovin 1980) bedeutsam. Dazu kommen, als weitere Ausarbeitungen des Deutungshorizonts, die Studien zum Erwachsenwerden (Fowler 1984), zu den Stufen des Selbst (Fowler 1989, bes. S. 76ff., 140ff.) sowie zur theologischen Deutung von Entwicklung (u.a. Fowler 1988 und 1991b). Ergänzend zu Fowlers eigenen Arbeiten sind die Studien von Parks (1986 zum jungen Erwachsenenalter) und von Streib (1991 zu hermeneutischen Fragen) zu nennen. Zur Einordnung und (kritischen) Diskussion vgl. Nipkow/Schweitzer/Fowler 1988, Dykstra/Parks 1986 sowie Schweitzer 1991a, S. 137ff. (mit weiteren Literaturhinweisen).

Unter *methodologischen* Aspekten stellt das Forschungshandbuch von Fowler/Jarvis/Moseley (1986) die maßgebliche Veröffentlichung dar. Ergänzend ist auf den Anhang in Fowler 1991a hinzuweisen, der ebenfalls in die Methodologie einführt (vgl. auch den Anhang zu Fowler 1989).

Unter *religionspädagogischen* Gesichtspunkten vgl. u.a. die Darstellungen bei Nipkow (1982) und Schweitzer (1991a) sowie den Diskussionsband Nipkow/Schweitzer/Fowler 1988. Im Blick auf die Arbeitsfelder in der Gemeinde s. Fowler 1989 und 1991b, S. 147ff. sowie Osmer 1990, S. 212ff.