

Bekehrung und religiöse Entwicklung

Religionspsychologische Lebenslaufforschung zwischen autobiographischer und sozialwissenschaftlicher Konstruktion

Bekehrung und religiöse Entwicklung sind zwei sehr ungleiche Begriffe. Weithin ist in der Alltagssprache von *Bekehrung* nur noch - in häufig abschätziger Weise - die Rede bei Bekehrungserlebnissen plötzlicher Art. Für diese Auffassung ist offenbar das Bekehrungsverständnis des Pietismus leitend geworden. Über den Pietismus hinaus besitzt der Bekehrungsbegriff jedoch eine lange Geschichte, in der Bekehrung den grundlegenden Akt oder Prozeß des Zum-Glauben-Kommens bezeichnet. Bekehrung ist also ursprünglich ein allgemein theologischer Begriff¹.

Religiöse Entwicklung dagegen stellt vor allem einen religionspsychologischen Terminus dar. Als solcher ist er insbesondere mit der Entwicklungspsychologie verbunden, die heute - vor allem bei J.W. Fowler oder F. Oser, aber auch schon bei E.H. Erikson - die Gestalt einer Psychologie der Lebensspanne gewinnt. Religiöse Entwicklung steht hier für die langfristigen psychologischen und psychosozialen Veränderungen, die in der gesamten Lebensspanne festzustellen sind - besonders in Abgrenzung von den in kurzer Zeit sich einstellenden und sich wieder verlierenden Veränderungen durch Lernen².

Von Bekehrung und religiöser Entwicklung kann im Blick auf *dieselbe Person* gesprochen werden. Paulus, dessen in Apg 9 geschilderte Bekehrung vom Saulus zum Paulus zu einem Paradebeispiel von Bekehrung überhaupt geworden ist, spricht selbst auch von der (religiösen) Entwicklung, die er durchlaufen habe: »Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind ...« (1 Kor 13,11).

Bekehrung und religiöse Entwicklung können aber auch für *unterschiedliche Verläufe* des religiösen Lebens stehen. Mit der berühmten Unterscheidung von W. James gesprochen, stehen die sich in stetiger Weise entwickelnden »Einmal-Geborenen« den »kranken Seelen« der »Zweimal-Geborenen« gegenüber, und nur die »Zweimal-Geborenen« werden eine Bekehrung erleben³.

1. Über die unterschiedlichen Aspekte des Bekehrungsbegriffs orientieren in knapper Form die Artikel Bekehrung I-V in: TRE, Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 439ff. Vgl. auch die gute Zusammenstellung von W.E. Conn (Hg.): Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation, New York (Alba) 1978.
2. Vgl. dazu F. Schweitzer: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987.
3. W. James: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, Glasgow (Fount Paperback) 1977, Vorlesungen VIII-X.

Als *alternativen Formen der Konstruktion von Lebensgeschichte* begegnen wir Bekehrung und religiöser Entwicklung beispielsweise in der Literatur des 18. Jahrhunderts. Ausgehend von der im Pietismus verbreiteten Form des Bekehrungstagebuchs, schreibt K.Ph. Moritz, indem er ebendiese Form aufsprengt, seinen »Anton Reiser« als Entwicklungsroman. Dieser Roman soll »vorzüglich die *innere* Geschichte des Menschen schildern«⁴ - in der Haltung der von Moritz selbst mitinitiierten »Erfahrungsseelenkunde«. - Als literarisches Gegenstück einer Bekehrungsgeschichte oder genauer: einer Abfolge sich wiederholender Bekehrungsgeschichten steht dem J.H. Jung-Stillings »Lebensgeschichte« gegenüber, in der alles darauf angelegt ist, die Wirksamkeit der »göttlichen Fügung« und Pädagogie zu erweisen⁵. Bei diesem Gegenüber von K.Ph. Moritz' »Anton Reiser« und J. Jung-Stillings »Lebensgeschichte« kann man davon sprechen, daß eine religiöse Rahmung der Lebensgeschichte durch eine lebensgeschichtliche Rahmung von Religion abgelöst wird⁶. Der erfahrungsoffene Blick sucht die »unendliche Menge von Kleinigkeiten«, aus denen das »künstlich verflochtene Gewebe eines Menschenlebens« - und wir dürfen hinzufügen: samt der religiösen Entwicklung - besteht⁷.

Um der - hier nur angespielten - Vielschichtigkeit dieser Begriffe gerecht zu werden, gehe ich im folgenden von einer Unterscheidung zwischen *drei Aspekten* oder *Ebenen* aus. Der Sinn dieser Unterscheidung muß sich im Verlauf der weiteren Darstellung erweisen. Aus Gründen der Verständlichkeit seien diese Aspekte jedoch vorab genannt.

Bekehrung und religiöse Entwicklung verstehe ich *erstens* als *Prozesse der Veränderung im Lebenslauf*, die zwar auch dem sich verändernden Menschen als solche bewußt sein können, die aber im wesentlichen von außen beobachtet oder erschlossen werden (müssen). Der einzelne Mensch, von dem hier jeweils die Rede ist, spricht nicht unbedingt selbst von Bekehrung oder religiöser Entwicklung.

Davon unterscheide ich *zweitens* die Möglichkeit, daß Bekehrung oder religiöse Entwicklung - wie bei J. Jung-Stilling und K.Ph. Moritz - zu einer *Form der Konstruktion von Lebensgeschichte* werden kann. Dabei liegt der Schwerpunkt dann nicht bei einem externen Beobachter, sondern notwendig bei einem einzel-

4. K.Ph. Moritz: Anton Reiser, in: *ders.:* Werke in zwei Bänden, Berlin/Weimar 1981, S. 9; vgl. dazu R. Minder: Glaube, Skepsis und Rationalismus. Dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz, Frankfurt/M. 1974. Moritz hat von 1783-1793 das »Magazin zur Erfahrungsseelenkunde«, ein frühes Beispiel für eine psychologische Zeitschrift, herausgegeben.

5. J.H. Jung-Stilling: Lebensgeschichte, Frankfurt/M. 1983, S. 302f.

6. In der Formulierung lehne ich mich hier an P. Alheit (Religion, Kirche und Lebenslauf - Überlegungen zur »Biographisierung« des Religiösen, in: Theologia Practica 21, 1986, S. 130-143) an.

7. Moritz: Anton Reiser (Anm. 4), S. 111.

nen Menschen, der selbst als Autor einer Lebensgeschichte tätig ist⁸ und sich einer bestimmten Stilisierung bedient. An die Stelle des Beobachters tritt hier der Leser oder Hörer, an den sich der Autor wendet.

Drittens sollen die Begriffe Bekehrung und religiöse Entwicklung als Perspektiven der *theologischen und religionspsychologischen Interpretation von Lebenslauf und Lebensgeschichte* verstanden werden.

Beide Begriffe stehen also sowohl für unterschiedliche, von außen zu beobachtende Prozesse (Ebene des objektivierbaren Lebenslaufs) wie für subjektive Konstruktionen im Sinne der Autorschaft (Ebene der subjektiven Lebensgeschichte) und schließlich für wissenschaftliche, zugleich auf Lebenslauf und Lebensgeschichte bezogene Deutungen. Diese dreifache Unterscheidung lege ich als Gliederung auch meinen weiteren Ausführungen zugrunde. Dabei verfolge ich, dem thematischen Rahmen des vorliegenden Bandes gemäß und über die allgemeine Frage nach Bekehrung und religiöser Entwicklung hinausgehend, vor allem die Absicht, den Beitrag zu verdeutlichen, den eine *religionspsychologische Lebenslauforschung* zum Verständnis der religiösen Dimension von *Autobiographie* zu leisten vermag. Anders gesagt, geht es mir um eine *entwicklungspsychologische Erweiterung der Autobiographieforschung*. Umgekehrt gibt die Frage nach Bekehrung und religiöser Entwicklung aber auch Anlaß, *die religionspsychologische Diskussion um den Aspekt der autobiographischen Konstruktion zu erweitern*. Die Lebensgeschichte als »Kunststück« (W. Sparr) und der Autor einer Lebensgeschichte sind dort nämlich noch nicht genügend im Blick.

I. Religiöse Entwicklung und Bekehrung im Lebenslauf - Ergebnisse der religiösen Entwicklungsforschung

Bekehrung war ein bevorzugtes Thema der frühen, gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen empirischen Religionspsychologie. In den grundlegenden Arbeiten von St. Hall und E.D. Starbuck⁹ wurde, mit Hilfe von Umfragen,

8. Bei der Unterscheidung zwischen Lebenslauf und Lebensgeschichte folge ich einem Vorschlag von W. Sparr. Der terminologische Gebrauch ist in der Literatur aber keineswegs einheitlich. Eine andere, ebenfalls aufschlußreiche Unterscheidung hat - unter stärker religionssoziologischen Aspekten - J. Matthes (Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens, in: *ders. [Hg.]: Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage*, Gelnhausen/Berlin 1975, S. 83-112) vorgeschlagen.
9. *G.St. Hall: Adolescence, its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, Vol. II, New York (Appleton) 1905 (Kap. XIV: »The Adolescent Psychology of Conversion«); *E.D. Starbuck: Religions-Psychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins* (Philosophisch-soziologische Bücherei, Bd. 14), Leipzig o.J. (1909).

besonders der Zusammenhang zwischen Lebensalter und Bekehrungserfahrungen untersucht. Dabei ergab sich die lange Zeit als gültig angesehene Auffassung, daß Bekehrung vor allem eine Entwicklungserscheinung der Adoleszenz darstelle. Auch W. James, der das psychologische Verständnis von Bekehrung mit seiner Theorie des »gespaltenen Selbst« (divided self) um die Dimension unbewußter Prozesse bereichert hat, stimmte dieser Auffassung zu¹⁰. Und selbst in der 1950 veröffentlichten und dann zu einem Standardwerk gewordenen Religionspsychologie von G.W. Allport kann man eine entsprechende Darstellung noch fast unverändert wiederfinden¹¹. Erst in den 50er und 60er Jahren wurde diese verengte Sichtweise in Frage gestellt und haben sich allgemeinere Erklärungsmodelle im Rückgriff auf Tiefenpsychologie, Sozialpsychologie und Wissenssoziologie durchgesetzt¹².

In der neueren religionspsychologischen Diskussion hat sich besonders J.W. Fowler im Zusammenhang seiner Religionspsychologie der Lebensspanne auch um eine Klärung des Verhältnisses von religiöser Entwicklung und Bekehrung bemüht. Auf Fowlers Überlegungen und Untersuchungsergebnisse soll deshalb nun etwas ausführlicher eingegangen werden. Da ich im Rahmen eines interdisziplinären Gesprächs die Bekanntschaft mit Fowlers Theorie der Glaubensstufen nicht ohne weiteres voraussetzen kann, schicke ich einen knappen Überblick zu dieser Theorie voraus.

1. Zu J.W. Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung

Auf der Grundlage umfangreichen Interviewmaterials (halboffene Interviews mit über 500 Frauen und Männern in den USA) hat Fowler im Lauf der letzten 15 Jahre in einer Reihe von Veröffentlichungen eine Theorie der religiösen Entwicklung als *Entwicklung des Glaubens* vorgelegt¹³. Der *Glaubensbegriff* ist dabei

10. W. James (Anm. 3), S. 203.

11. G.W. Allport: *The Individual and His Religion. A Psychological Interpretation* (1950), New York/London (MacMillan Paperback) 1960; vgl. S. 37f.

12. Vgl. die Beiträge bei Conn (Anm. 1). Eine sozialpsychologische Deutung der Bekehrung des Paulus gibt Chr. Gremmels (Selbstreflexive Interpretation konfligierender Identifikationen am Beispiel des Apostels Paulus [Phil 3,7-9], in: J. Scharfenberg u.a.: *Religion: Selbstbewußtsein - Identität. Psychologische, theologische und philosophische Analysen und Interpretationen* [Theologische Existenz heute, Nr. 182], München 1974, S. 44-57); für eine psychoanalytische Deutung vgl. E.H. Erikson: *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische Studie* (1958), Frankfurt/M. 1975, sowie H.-J. Thilo: *Paulus - Die Geschichte einer Entwicklung psychoanalytisch gesehen*, in: *Wege zum Menschen* 37 (1985), S. 2-14; wissenssoziologisch argumentieren P.L. Berger / Th. Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969, Teil III, 1.

13. Hauptveröffentlichungen Fowlers sind: *Stages of Faith. The Psychology of Human Development*

nicht inhaltlich, sondern - im Sinne des genetischen Strukturalismus der von J. Piaget ausgehenden Tradition - formal bzw. strukturell definiert. Es geht Fowler um die Art und Weise, in der Menschen Sinn und besonders »letzten Sinn« finden oder konstruieren, wie Fowler sich in der Sprache der kognitiv-strukturellen Psychologie ausdrückt. Dieser Glaube ist nicht an eine bestimmte Religion gebunden. Er muß nicht einmal im herkömmlichen Sinne des Wortes religiös sein. Gemeint sind vielmehr alle Formen von Sinn, denen eine letzte - mit P. Tillich gesprochen: »unbedingte« - Bedeutung zukommt.

Entscheidend ist für Fowler sodann, daß die unterschiedlichen Formen der Sinnkonstruktion und Sinnfindung als *Entwicklungsstufen* zu fassen sind, denen eine *Entwicklungslogik* zugrunde liegt. Es gibt, Fowlers Ergebnissen zufolge, nicht eine beliebige, sondern nur eine begrenzte Anzahl unterschiedlicher Strukturen. Fowler identifiziert sieben solcher Stufen (6 Stufen und eine Art Vorstufe), die allerdings in inhaltlicher Hinsicht auf vielfältige Weise gefüllt sein können. Jede der sieben Stufen bilde eine in sich geschlossene Einheit, die durch eine bestimmte Logik oder Form der Sinnkonstruktion definiert werde.

Fowler unterscheidet folgende Stufen¹⁴:

Stufe des Ersten Glaubens (vorsprachlich, Bereich des Grundvertrauens);

Stufe 1: intuitiv-projektiver Glaube (phantasiebestimmt, folgt nicht den Gesetzen der Erwachsenenlogik);

Stufe 2: mythisch-wörtlicher Glaube (wörtliches Verständnis religiöser Aussagen und Symbole, mit der Folge stark anthropomorpher Vorstellungen, mythologisches Weltbild);

Stufe 3: synthetisch-konventioneller Glaube (Orientierung an Konventionen statt an persönlich-reflektierten Überzeugen ergibt den synthetischen Charakter dieser Stufe);

Stufe 4: individuierend-reflektierender Glaube (Traditionskritik und Entmythologisierung religiöser Symbole als Übersetzung in rationale Begriffe, Betonung des Selbst als Ausgangspunkt von Gewißheit);

Stufe 5: verbindender Glaube (dialogische Haltung und Offenheit gegenüber unterschiedlichen Traditionen, »zweite Naivität«, Ansätze komplementären Denkens);

Stufe 6: universalisierender Glaube (Aufhebung der paradoxen Spannungen von Stufe 5 in absoluter Liebe und Gerechtigkeit, Perspektive des Gottesreichs).

and the Quest for Meaning, San Francisco (Harper u. Row) 1981; *Becoming Adult, Becoming Christian. Adult Development and Christian Faith*, San Francisco (Harper u. Row) 1984; *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia (Fortress) 1987 (dt.: Glaubensentwicklung - Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989); *Die Berufung der Theorie der Glaubensentwicklung: Richtungen und Modifikationen seit 1981*, in: K.E. Nipkow / F. Schweitzer / J.W. Fowler (Hg.): *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, S. 29-47. Vgl. zum Folgenden auch F. Schweitzer: *Lebensgeschichte und Religion* (Anm. 2) sowie K.E. Nipkow: *Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie. Zur Bedeutung der Dimension des Lebenslaufs in der Praktischen Theologie und Religionspädagogik*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik*, Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 3-35.

14. Vgl. bes.: *Stages of Faith* (Anm. 13), S. 117ff.

Fowler beschreibt diese Stufen unter jeweils *sieben Aspekten*: Form des Denkens/der Logik (Piaget); Rollenübernahme (Selman); Form des moralischen Urteils (Kohlberg); Grenzen des sozialen Bewußtseins; Verortung von Autorität; Form zusammenhangstiftender Deutung im Selbst-Welt-Bezug (Form of World Coherence); Symbolfunktion. Jeden dieser Aspekte versteht er als ein »Fenster«, das einen besonderen Blickwinkel auf die Entwicklung des Glaubens zuläßt.

Für die Stufen des Glaubens läßt sich kein bestimmtes Alter angeben. Das unterscheidet die Stufentheorien des genetischen Strukturalismus grundsätzlich von der älteren Entwicklungspsychologie, die im Lebensalter die entscheidende Variable sehen wollte. Lediglich der Erste Glaube und der intuitiv-projektive Glaube treten, Fowlers Ergebnissen zufolge, nur in der Kindheit auf. Ab der Stufe des mythisch-wörtlichen Glaubens sind alle Stufen auch im Erwachsenenalter zu finden, wobei in den USA die synthetisch-konventionelle und die individuierend-reflektierende Stufe vorherrschen - was, vergleichbaren Untersuchungen von F. Oser in der Schweiz zufolge¹⁵, auch für westeuropäische Länder wie die Bundesrepublik anzunehmen ist.

Die Entwicklungslogik, die hinter den Stufen steht, folgt den Prinzipien zunehmender Differenzierung und hierarchischer Integration. Höhere Stufen setzen demnach alle tieferen Stufen voraus und können erst nach diesen erreicht werden. Ob eine bestimmte Stufe jedoch überhaupt erreicht wird, hängt von den Anregungen der Umwelt ab. Entwicklung stellt in dieser Sicht keine Reifung dar. Sie ist Ergebnis der Interaktion zwischen Person und Umwelt.

2. Glaubensentwicklung und Bekehrung

Wie läßt sich nun das Verhältnis zwischen Bekehrung und der als »Glaubensentwicklung« verstandenen religiösen Entwicklung bestimmen? Fowler schlägt vor, Bekehrung als eine »Neuausrichtung« (recentering) der »Vorstellungsbilder von Macht und Wert« und als »die bewußte Übernahme eines neuen Gefüges von Schlüsselgeschichten« aufzufassen¹⁶. Seine zentrale These ist dann, daß Bekehrung in diesem Sinn »auf jeder der Glaubensstufen oder bei jedem Übergang zwischen ihnen« geschehen kann¹⁷.

In einem Versuch der Systematisierung, der noch der empirischen Erhärtung bedürfe, geht Fowler von *sechs möglichen Beziehungen* zwischen religiöser Entwicklung und Bekehrung aus¹⁸:

15. F. Oser / P. Gmünder: Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich/Köln 1984 (2. Aufl., Gütersloh 1988).

16. Stages of Faith (Anm. 13), S. 281f.

17. Ebd., S. 282.

18. Ebd., S. 285f.

- Stufenwandel ohne Bekehrung
- Bekehrung ohne Veränderung der Glaubensstufe;
- Bekehrung, die eine neue Glaubensstufe herbeiführt;
- Stufenwandel, der eine Bekehrung herbeiführt;
- Bekehrung, die mit einer neuen Stufe korrelativ verbunden ist und diese begleitet;
- Bekehrung, die den Wachstumsschmerz einer neuen Stufe blockiert oder zu vermeiden hilft.

Bekehrung ist in dieser Sicht also zu jeder Zeit des Lebens möglich. Sie wird nicht einfach als Produkt der religiösen Entwicklung verstanden, aber auch nicht als unbeeinflusst von ihr. Einflüsse sind jedoch auch in umgekehrter Richtung möglich: Bekehrung kann den Motor stufenweiser Entwicklung bilden, ja, sie kann sogar die übliche (hierarchische) Entwicklungsordnung umwerfen und zu einer »Rekapitulation im Dienste der Glaubensentwicklung« führen, wie Fowler in bewußter Anlehnung an die Psychoanalyse formuliert¹⁹.

Religiöse Entwicklung ist demnach sowohl in Form langfristiger Veränderungen zu denken wie als plötzlicher Wandel. In neueren Darstellungen versucht Fowler dem dadurch Rechnung zu tragen, daß er - über die Strukturstufen hinaus - eine ganze Bandbreite von Veränderungen im Lebenslauf berücksichtigt. Das Spektrum reicht dabei von der stufenweisen (kognitiven) Entwicklung bis zu mystischen Erfahrungen der Leere und des Neubeginns²⁰.

Kann man das von Fowler beschriebene Verhältnis von Bekehrung und Glaubensentwicklung als komplementär bezeichnen? Ein Stück weit ist dies sicher zu bejahen. Die Glaubensentwicklung wird aus der Betrachtung von *Strukturen*, Bekehrung auf der Ebene von *Inhalten* erschlossen und bestimmt. Religiöse Veränderungen im Lebenslauf werden also in sich ergänzender Weise inhaltlich und strukturell erfaßt. Aber letztlich scheint es sich für Fowler doch nicht um eine Komplementarität zu handeln, jedenfalls nicht im strengen Sinne. Fowler geht, wie die genannten sechs Beziehungsmöglichkeiten zwischen Glaubensentwicklung und Bekehrung deutlich machen, eher von einem *korrelativen Zusammenhang* zwischen religiöser Entwicklung und Bekehrung aus. Bekehrung und Glaubensentwicklung werden gleichsam als voneinander unabhängige Variablen ins Spiel gebracht. Eine solche Sicht setzt voraus, daß strukturelle und inhaltliche Entwicklungen als voneinander getrennte Phänomene miteinander interagieren, also nicht bloß in der Betrachtung analytisch zu trennende Aspekte desselben Phänomens darstellen, die als komplementär im strengen Sinne zu bezeichnen wären. Für eine komplementäre Betrachtung müßten Veränderungen im Lebenslauf stets sowohl als Entwicklung wie als Bekehrung beschrieben und erklärt werden

19. Ebd., S. 289.

20. Faith Development and Pastoral Care / Glaubensentwicklung - Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit (Anm. 13), Kap. 6.

können²¹. Beide Beschreibungs- und Erklärungsperspektiven müßten sich, jedenfalls prinzipiell, auf alle Veränderungen im Lebenslauf beziehen lassen.

In Fowlers korrelativem Verständnis bilden Bekehrung und religiöse Entwicklung verschiedene Teile der menschlichen Entwicklung, die auf je unterschiedliche Art und Weise untersucht und erklärt werden müssen. In einer solchen Auffassung liegt als Gewinn die Möglichkeit einer differenzierten, weil *mehrschichtigen* Betrachtung von Religion im Lebenslauf. Hinter dem Anspruch einer *mehrperspektivischen* Zugangsweise, die die unterschiedlichen Perspektiven verschiedener methodischer und theoretischer Ansätze sowie unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen in wechselseitiger Korrektur und Erweiterung aufeinander beziehen will²², bleibt eine bloß mehrschichtige Betrachtung allerdings noch zurück.

Vielleicht führt hier folgende Unterscheidung weiter: Auf der Ebene zu beobachtender Veränderungen kann von *unterschiedlichen Formen des Wandels* gesprochen werden (allmählicher Wandel durch Entwicklung - plötzlicher Wandel durch Bekehrung). Diese Formen können einander bedingen. Plötzliche Veränderungen können durch (auch unbewußte) Entwicklungen angebahnt werden, und Entwicklungen können durch eine Bekehrung ausgelöst sein. Hier ist also die Annahme eines *korrelativen* Verhältnisses sinnvoll. *Komplementär* dagegen wäre die psychologische und theologische Deutung solcher Veränderungen. Aus der unterschiedlichen Perspektive der beiden *wissenschaftlichen Disziplinen* kann der Lebenslauf jeweils als Ganzes und in allen seinen Teilen erschlossen werden. Beide Deutungen beziehen sich dabei auf dasselbe Phänomen. Eine Komplementarität dieser Art scheint mir in Fowlers Modell noch zuwenig deutlich.

Auf das Verhältnis psychologischer und theologischer Deutungen des Lebenslaufs komme ich noch zurück. Zunächst möchte ich jedoch auf eine weitere Implikation der Glaubensstufen für das Verständnis von Bekehrung aufmerksam machen. Dabei geht es um die Frage *stufenspezifischer Formen von Bekehrung*. Diese Frage ist bei Fowler zwar angelegt²³; sie wird m.W. aber nicht direkt angesprochen.

Es ist wohl einleuchtend, davon auszugehen, daß den unterschiedlichen Stufen des Glaubens auch eine jeweils andere Form der Bekehrung entspricht oder

21. Vgl. dazu, im Zusammenhang der Entwicklungstheorien, *K.H. Reich*: Religiöse und naturwissenschaftliche Weltbilder: Entwicklung einer komplementären Betrachtungsweise in der Adoleszenz, in: Unterrichtswissenschaft 15 (1987), S. 332-341.

22. Einen solchen mehrperspektivischen Zugang versuche ich in meiner Darstellung: Lebensgeschichte und Religion (Anm. 2).

23. Vgl. bes. *Fowler*: Faith Development and Pastoral Care / Glaubensentwicklung - Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit (Anm. 13), Kap. 6. Vgl. dazu auch *K.E. Nipkow*: Religiöse Denkformen in Glaubenskrisen und kirchlichen Konflikten. Zur Bedeutung postformaler dialektisch-paradoxaer und komplementärer Denkstrukturen, in: Religionspädagogische Beiträge 21 (1988), S. 95-114.

jedenfalls entsprechen kann, sofern eine Bekehrung überhaupt erlebt wird. Auf den Stufen des *Ersten Glaubens* und des *intuitiv-projektiven Glaubens* ist allerdings mit einer Bekehrung im Sinne der vollständigen Neuorientierung insofern nicht zu rechnen, als ein zusammenhängendes System von Überzeugungen auf diesen Stufen noch nicht vorhanden ist. Vielleicht kann dies erklären, warum Bekehrungen im Kindesalter so gut wie nicht bekannt sind. Für die weiteren Stufen ist mit folgenden Zusammenhängen zu rechnen:

Auf der *mythisch-wörtlichen Stufe* dürften Bekehrungen auf Grund *punktuelle[r] Erfahrungen* am wahrscheinlichsten sein. Um ein Beispiel aus den Untersuchungen F. Oser's zu nehmen²⁴: Die »wunderbare Errettung« bei einem Flugzeugabsturz ist für Menschen, die sich Gott als direkt und unvermittelt in den Weltzusammenhang eingreifend vorstellen, sicherlich ein machtvoller Impuls für eine Neuausrichtung ihres Lebens.

Mit dem *synthetisch-konventionellen Glauben* lassen sich plausibel die bekannten *sozialpsychologischen Zusammenhänge* von Bekehrungen verbinden (auch wenn solche Zusammenhänge nicht auf eine einzelne Stufe zu begrenzen sind). Jedenfalls ist eine Bekehrung als Wendung zur Einsamkeit auf dieser Stufe kaum denkbar. Umgekehrt bilden Gruppen, Versammlungen, aber auch massenhafte Bewegungen das wahrscheinlichste Umfeld für Bekehrungen konventioneller Art.

Nahezu *resistent* gegen Bekehrungen dürfte der *individuiert-reflektierende Glaube* sein. Was für eine konventionelle Orientierung einen wirksamen Anlaß darstellt, ist für diese Stufe eher ein Hindernis: Was alle tun oder glauben, muß gerade noch nicht wahr sein. Vorstellbar ist hier statt dessen, wenn überhaupt eine Bekehrung stattfindet, ein individueller Wandel in zurückgezogener Selbstreflexion.

Dem *verbindenden* und *universalisierenden Glauben* schließlich entspräche auch eine neue Offenheit Bekehrung. Allerdings sind hier, im Rahmen eines postkritischen und komplementären Denkens, Bekehrungen als bloß einmalige Ereignisse nur schwer vorstellbar. Näher liegt wohl die Form langdauernder Prozesse, die im Bewußtsein des Sich-selbst-Entzogene[n]s und der komplexen Zusammenhänge von Innen und Außen, Bewußtem und Unbewußtem sowie persönlicher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingegangen und in Gang gehalten werden.

Bei diesen Überlegungen zur Frage stufenspezifischer Formen von Bekehrung handelt es sich bislang um Hypothesen, die empirisch bestätigt oder widerlegt werden müssen. Sie könnten m.E. aber dazu beitragen, ein differenzierteres psychologisches Bild von Bekehrung zu zeichnen, das auch für theologische Deutungen von Interesse ist.

24. Vgl. Oser/Gmünder (Anm. 15); das genannte Beispiel spielt in der gesamten Darstellung von Oser/Gmünder eine zentrale Rolle.

II. Religiöse Entwicklung und Bekehrung als Formen autobiographischer Konstruktion

Die im letzten Abschnitt beschriebene Theorie der Glaubensentwicklung betrachtet religiöse Entwicklung und Bekehrung als strukturelle und inhaltliche *Veränderungen im Lebenslauf*, die aus der Perspektive des wissenschaftlichen Beobachters und Interpreteten beschrieben werden. Die Frage der autobiographischen Konstruktion als einer Tätigkeit des Menschen, der seine eigene *Lebensgeschichte* als Autor gestaltet, ist dabei noch nicht im Blick. Ich möchte deshalb im folgenden einige Vorschläge machen, wie diese »vergessene« Dimension der religionspsychologischen Lebenslaufforschung aufgenommen werden könnte.

Auch wenn die religiöse Entwicklungsforschung der autobiographischen Konstruktion bisher keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, liegen in diesem Forschungsansatz m.E. eine Reihe von Anstößen und Einsichten, die umgekehrt die Autobiographieforschung bereichern könnten. In zweifacher Hinsicht ist bei der autobiographischen Konstruktion nämlich von entwicklungsbezogenen Voraussetzungen auszugehen: im Blick auf den sich entwickelnden Autor der Lebensgeschichte und im Blick auf die von diesem Autor durchlaufene Entwicklung, die als Material oder Inhalt einen Gegenstand der Lebensgeschichte bildet.

1. Entwicklungsbezogene Voraussetzungen autobiographischer Konstruktion

Psychologische Untersuchungen unterschiedlicher Provenienz und Ausrichtung belegen übereinstimmend, daß eine das eigene Leben insgesamt in den Blick fassende Perspektive zum ersten Mal im Jugendalter auftritt²⁵. Der Entwurf eines Lebensplans im Sinne einer geistigen Vorwegnahme des künftigen Lebenslaufs und dann auch des Versuchs einer entsprechenden Lebensgestaltung ist demnach in der Kindheit noch nicht oder wenigstens nur in Vorformen anzutreffen. Erst das Jugendalter stellt vor Sinnfragen nicht bloß bei einzelnen Ereignissen, sondern für das ganze Leben²⁶.

Besonders zwei Veränderungen, die für das Jugendalter weithin bezeichnend sind, scheinen auch für diese neue Form der Selbstreflexion verantwortlich zu

25. Vgl. u.a. *E.H. Erikson*: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/M. 1974; *J. Piaget*: Sechs psychologische Studien, in: *ders.*: Theorien und Methoden der modernen Erziehung, Frankfurt/M. 1974, S. 153ff., bes. 202ff.

26. Vgl. *R. Döbert* / *G. Nunner-Winkler*: Formale und materiale Rollenübernahme: Das Verstehen von Selbstmordmotiven im Jugendalter, in: *W. Edelstein* / *M. Keller* (Hg.): Perspektivität und Interpretation. Beiträge zur Entwicklung des sozialen Verstehens, Frankfurt/M. 1982, S. 320-374.

sein²⁷: Zum einen ist dies ein Heraustreten des Selbst, äußerlich aus seiner bisherigen Einbettung in die Herkunftsfamilie und innerlich aus der selbstverständlichen Bestimmtheit durch die Identifikationen der Kindheit. *Ablösungsprozeß* und *Identitätskrise* bilden zusammen die eine Wurzel lebensumfassender Selbstreflexion. Die andere Wurzel liegt in den *neuen kognitiven Fähigkeiten*, die für eine solche Reflexion erforderlich sind. Dabei ist vor allem das hypothetische Denken bedeutsam. Erst wenn sich das Denken von der konkret gegebenen Anschauung und damit auch von der Person, die man hier und heute ist, zu lösen vermag, kann das Leben als Ganzes in den Blick kommen.

Die bislang berichteten Zusammenhänge sind vor allem hinsichtlich des Kindes- und Jugendalters von Interesse, da sie von einer altersbezogenen Entwicklung ausgehen. Die Konstruktion einer Autobiographie lassen sie als ein erst im Jugendalter mögliches Unternehmen erscheinen. Von allgemeinerem, weil die unterschiedlichen Lebensalter übergreifendem Interesse sind dagegen die Stufen-theorien der Entwicklung, die den in der älteren Entwicklungspsychologie konstitutiven Zusammenhang von Lebensalter und Entwicklung aufgeben und sich statt dessen - wie im letzten Abschnitt beschrieben - auf Entwicklungen konzentrieren, die auch im Erwachsenenalter auftreten.

Auch im vorliegenden Zusammenhang der Frage nach den entwicklungsbezogenen Voraussetzungen autobiographischer Konstruktion kann uns Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung eine Reihe von Hinweisen geben. Besonders bedeutsam ist dabei einer der sieben Aspekte, unter denen Fowler die Glaubensentwicklung untersucht: die sog. »*Form des Weltzusammenhangs*« (*Aspekt F* bei Fowler)²⁸. Gemeint ist die Art und Weise, wie auf den verschiedenen Stufen jeweils eine zusammenhangstiftende Deutung der Welt erreicht wird. Fowler selbst macht die Beziehung zwischen diesem Entwicklungsaspekt und der Frage autobiographischer Konstruktion zwar nicht deutlich. Eine solche Beziehung scheint mir jedoch sehr naheliegend.

Fowler stellt fest, daß jeder Stufe eine bestimmte Form der Deutung des Weltzusammenhangs entspricht:

Auf der *intuitiv-projektiven Stufe* geschieht dies durch *einzelne Episoden*, die als jeweils für sich stehende und in sich abgeschlossene Ereignisse erfahren werden. Eine geschlossene Ordnung von Raum und Zeit ist dabei noch nicht bestimmend. Phantasie und Realität vermischen sich.

27. Vgl. F. Schweitzer: *Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?*, Weinheim/Basel 1985.

28. J.W. Fowler / D. Jarvis / R.M. Moseley: *Manual for Faith Development Research*. Atlanta: Center for Faith Development, Candler School of Theology 1986, dort die entsprechenden Abschnitte. Die o.g. Übersetzung dieses Aspekts »Form zusammenhangstiftender Deutung im Selbst-Welt-Bezug« ist stärker interpretierend.

Auf der *mythisch-wörtlichen Stufe* wird die Welt als linear, geordnet und zusammenhängend angesehen. Die Darstellung ist ausschließlich *narrativ*. Sie bedient sich konkreter Geschichten, in denen die Ereignisse in *dramatischer Form* zusammengefügt werden. Bezeichnend für diese Stufe ist die Einbettung *in* Geschichten: Die Person geht auf dieser Stufe gleichsam in den Geschichten auf - daß es sich bei Geschichten um Konstruktionen handelt, wird noch nicht beachtet.

Bei der *synthetisch-konventionellen Stufe* erhält der »Weltzusammenhang« erstmals die Form eines *Systems*, das allerdings noch *nicht* in *reflektierter Form*, sondern nur »hinter dem Rücken« des Menschen (*tacit system*) und in Form übernommener Symbole wirksam ist. Daraus ergibt sich eine gewisse Tendenz zu Vorurteilen, die dem konventionellen Charakter dieser gesamten Stufe entspricht. Im Zentrum stehen Probleme zwischenmenschlicher Natur.

Die *individuiierend-reflektierende Stufe* geht dagegen mit einer *bewußten und expliziten Systembildung* einher. Eine bestimmte Ideologie (im Sinne E.H. Eriksons) oder Deutung von Welt und Geschichte wird bewußt gewählt und in begrifflicher Form vertreten. Das schließt die Einsicht in die Grenzen und inneren Zusammenhänge des Systems ein.

Die *verbindende* und die *universalisierende Stufe* erbringen demgegenüber vor allem die Möglichkeit, *mehrere Systeme* zugleich ins Auge zu fassen und sie nicht nur gegeneinander auszuspielen. Unterschiedliche Deutungen werden als komplementär betrachtet und miteinander verknüpft. Zu diesem Zwecke wird sowohl auf symbolische wie begriffliche Vermittlungen zurückgegriffen.

Betrachten wir diese Entwicklungsstufen der »Form des Weltzusammenhangs« nun unter dem Aspekt der Konstruktion von Lebensgeschichte, so ist anzunehmen, daß die jeweilige Form dieser Konstruktion tatsächlich entwicklungsbedingten Voraussetzungen unterliegt. Über das episodische oder dramatische Erzählen einzelner Geschichten hinaus wird eine Lebensgeschichte als systematische Perspektive wohl erst mit dem Erreichen der synthetisch-konventionellen Stufe möglich. In einem individuell-persönlichen Sinne dürfte sie vor der individuiierend-reflektierenden Stufe nicht anzutreffen sein.

Für die Frage nach der (autobiographischen) Reflexion des Zusammenhangs von Lebensgeschichte und Religion ist darüber hinaus bedeutsam, daß erst auf den höheren Stufen (besonders Stufe 5 und 6) komplexere Deutungsmöglichkeiten überhaupt verfügbar werden. Das gilt sowohl - wie F. Oser auch im einzelnen nachweisen konnte²⁹ - für eine Selbstreflexion, die sich transzendentalen, also auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Existenz gerichteten Denkens bedient, wie auch beispielsweise für komplementäre Formen des Denkens³⁰, die zugleich rein innerweltliche und transzendente Erklärungen zulassen.

Bislang haben wir den sich entwickelnden Autor der Lebensgeschichte betrachtet. Einen weiteren Gesichtspunkt entwicklungsbezogener Voraussetzungen

29. Oser/Gmünder (Anm. 15), bes. S. 73ff.

30. Vgl. Reich (Anm. 21).

biographischer Konstruktion will ich zumindest noch andeuten. Dabei geht es um die vom Autor durchlaufene (religiöse) *Entwicklung als Material oder Inhalt der Lebensgeschichte*. Interessanterweise sind nämlich, wie mehrere unabhängig voneinander durchgeführte Analysen zeigen, die Stufen der religiösen Entwicklung auch in literarischen Autobiographien oder in autobiographischen Interviewäußerungen wiederzufinden³¹. Überraschend ist dabei die Deutlichkeit, mit der bestimmte Stufen (z.B. Stufe 2) auch von Autoren erinnert werden, die für sich selbst den Gedanken der religiösen Entwicklung (oder Bekehrung) ablehnen³².

Für die religionspsychologische Entwicklungsforschung liegt in der Untersuchung von Autobiographien eine wichtige Chance, die Validität ihrer Theorien in einem durch Interviewfragen nicht präformierten Zusammenhang zu bewähren³³. Für die Deutung von Autobiographien bieten umgekehrt die religionspsychologischen Entwicklungstheorien eine weitere Möglichkeit der Interpretation.

2. *Autobiographische Konstruktion als »vergessene« Dimension religionspsychologischer Lebenslaufforschung*

Die religionspsychologische Lebenslaufforschung hat die Frage der Konstruktion von Autobiographie noch kaum beachtet. Als Autor von Lebensgeschichten fungiert gleichsam die Religionspsychologie selbst, nicht aber der einzelne Mensch, dessen Lebenslauf sie untersucht und beschreibt. Strukturalismus und Psychoanalyse kommen dabei zu einer parallelen Konzentration auf die gleichsam hinter dem bewußten Subjekt liegenden Tiefenstrukturen und die dem Bewußtsein entzogenen Prozesse im Unbewußten. Weder eine strukturalistische noch eine psychoanalytische Religionspsychologie rückt deshalb die subjektive Sicht und Darstellung einer Lebensgeschichte in den Vordergrund.

Gerade das Phänomen der Bekehrung, das zumindest *auch* als Topos autobiographischer Konstruktion zu verstehen ist, macht jedoch deutlich, daß eine in diesem Sinne objektivistische Untersuchung der religiösen Entwicklung nicht

31. Vgl. *J.W. Fowler / R.W. Lovin: Trajectories in Faith. Five Life Stories*, Nashville, Tenn. (Abingdon) 1980. Auf parallele Untersuchungen im Blick auf seine Theorie des religiösen Urteils verweist *F. Oser* (Genese und Logik der Entwicklung des religiösen Bewußtseins: Eine Entgegnung auf Kritiken, in: *K.E. Nipkow / F. Schweitzer / J.W. Fowler [Hg.]: Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, S. 61).
32. *F. Schweitzer / A.A. Bucher: Schwierigkeiten mit Religion. Zur subjektiven Wahrnehmung religiöser Entwicklung*, in: *A.A. Bucher / K.H. Reich (Hg.): Entwicklung von Religiosität. Grundlagen - Theorieprobleme - Praktische Anwendung*, Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1989, S. 121-148.
33. *A. Handel: Personal Theories about the Life-Span Development of One-Self in Autobiographical Self Presentations of Adults*, in: *Human Development* 30 (1987), S. 83-98.

ausreichen kann. Sie mag zwar genügen, solange es ausschließlich darum geht, Bekehrung als Ereignis oder Prozeß im Lebenslauf zu erfassen. Sie muß aber notwendig versagen, sobald Bekehrung auch als gestalterische Form für eine Lebensgeschichte in den Blick genommen werden soll.

Diese Schwierigkeit läßt sich an der von Fowler vorgeschlagenen Sichtweise verdeutlichen. Bei Fowler soll Bekehrung, wie oben dargestellt, als ein inhaltlicher Wandel in den Rahmen der Stukturstufen eingezeichnet werden. Damit läßt sich Bekehrung als Ereignis oder Prozeß beschreiben. Nicht gefragt wird dagegen nach der konstruktiven Tätigkeit des Menschen, der sein Leben unter dem Aspekt der Bekehrung selbst deutet und als eine kohärente Lebensgeschichte stilisiert.

Das über Bekehrung als Form der Konstruktion von Lebensgeschichte Gesagte läßt sich auf die religiöse Entwicklung übertragen. Auch religiöse Entwicklung ist nicht nur eine objektiv-wissenschaftliche Kategorie. Vielmehr verfügen die von der wissenschaftlichen Entwicklungsforschung untersuchten Menschen selbst über Vorstellungen von religiöser Entwicklung. Und solche Vorstellungen von religiöser Entwicklung können ebenfalls zu einem Konstruktionsmittel von Lebensgeschichte werden.

Dabei kann es zu interessanten Vermischungen und Verbindungen zwischen wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Auffassungen kommen. Am häufigsten dürfte heute der Fall zu finden sein, daß die vorwissenschaftliche Auffassung eine vereinfachte, populäre Form wissenschaftlicher Theorien darstellt. Auf diese Weise wird dann die wissenschaftliche Psychologie gleichsam zu einem (*Fremd-*)Autor von Lebensgeschichte, indem sie dem Autobiographen ein normatives Modell für die Konstruktion seiner Lebensgeschichte liefert.

Vielleicht noch gefährlicher, weil von vornherein auf die heimlichen Wünsche der Leser und auf deren kommerzielle Nutzung abgestellt, sind sodann als Fremdautoren die »spirituellen Ratgeber«, die in Form von Do-it-yourself-Büchern zu geistlichem Fortschritt anleiten. Insbesondere in den USA sind, G. Morans Beobachtungen zufolge³⁴, die Bestseller dieser Art auf dem Vormarsch.

Eine andere Möglichkeit, auf die ich hier hinweisen will, besteht darin, daß eine bestimmte kulturelle Situation (wie z.B. die amerikanische Kultur der Gegenwart) in einer Weise geprägt ist, daß sie für bestimmte wissenschaftliche Theorien besonders aufnahmebereit ist, diese dadurch verstärkt und ihnen so erst eine - bloß scheinbar wissenschaftliche - Plausibilität verleiht. C. Dykstra und Sh. Parks haben dies etwa im Blick auf Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung behauptet³⁵.

34. G. Moran: Alternative Bilder der Entwicklung zur religiösen Lebensgeschichte des Individuums, in: K.E. Nipkow / F. Schweitzer / J.W. Fowler (Hg.): Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988, S. 165-180.

35. C. Dykstra / Sh. Parks: Introduction, in: dies. (Hg.): Faith Development and Fowler, Birmingham, Al. (Religious Education Press) 1986, S. 1-12.

Die Forderung, daß sich auch die religionspsychologisch-strukturalistische Lebenslaufforschung stärker auf den einzelnen Menschen als Autor der Lebensgeschichte einlassen muß, wird bislang nur von einer kleinen Gruppe von Autoren vertreten³⁶. Für diese Autoren geht es, über die hier behandelte Frage nach dem Verhältnis zwischen religiöser Entwicklung und Bekehrung hinaus, um das prinzipielle Anliegen einer - etwa im Anschluß an P. Ricoeur - hermeneutisch orientierten Sozialwissenschaft. Ein weiteres Argument für die Berücksichtigung der Frage autobiographischer Konstruktion und der subjektiven Sicht religiöser Entwicklung ergibt sich aus der Beobachtung, daß die ausschließliche Konzentration auf unbewußte Strukturen leicht zu einer Vermischung subjektiver und objektiver Sichtweisen und somit zu einer verzerrten Darstellung führt. Bei der von F. Oser vertretenen Theorie der Entwicklung des religiösen Urteils scheint jedenfalls eine solche Vermischung bei einer für die gesamte Entwicklungslogik zentralen Stufe (Stufe 3, sog. »Deismus«) vorzuliegen³⁷. Dabei gibt es an dieser Stelle auch Hinweise darauf, daß sich die subjektive Sicht von Religion auf die strukturelle Entwicklung auswirkt. Das spricht erneut für die Notwendigkeit einer Beachtung des autobiographisch konstruktiv tätigen Subjekts und der subjektiven Sicht von religiöser Entwicklung, da offenbar erst beide Sichtweisen zusammen, die subjektive und die objektive, ein angemessenes Verständnis erlauben.

Zusammenfassend ergibt sich aus diesen Überlegungen deshalb die Forderung, Bekehrung und religiöse Entwicklung jeweils in doppelter Hinsicht zu untersuchen: Beide sind aus objektiv-wissenschaftlicher Sicht als Ereignis oder Prozeß im Lebenslauf aus der Beobachterperspektive heraus zu beschreiben, aber beide müssen auch aus der Sicht des einzelnen Menschen und als Formen autobiographischer Konstruktion verstanden werden.

III. Religiöse Entwicklung statt Bekehrung? -

Zum Verhältnis religionspsychologischer und theologischer Deutungen von Lebenslauf und Lebensgeschichte

Bisher haben wir religiöse Entwicklung und Bekehrung als Veränderungen im Lebenslauf und als unterschiedliche Formen der Konstruktion von Lebensgeschichte betrachtet. In einem letzten Schritt sollen religiöse Entwicklung und

36. Vgl. H. Streib-Weickum: Toward a Contextualist Model of Faith Development. Some Implications of Paul Ricoeur's Hermeneutic for Faith Development Theory. Paper for the International Seminar on Religious Education and Values in Stony Point, August 1988, der sich seinerseits auf die Arbeiten M. Freemans bezieht (vgl. bes.: M. Freeman: History, Narrative, and Life-Span Developmental Knowledge, in: Human Development 27 [1984], S. 1-19).

37. So Schweitzer/Bucher (Anm. 32).

Bekehrung nun als psychologische und theologische Deutungen verstanden werden. Dabei geht es, subjektive und objektive Aspekte übergreifend, zugleich um Lebenslauf und Lebensgeschichte, da sich die wissenschaftlichen Deutungen sowohl auf die Ebene der Lebensprozesse wie auf die der autobiographischen Konstruktionen beziehen.

Seine Plausibilität gewinnt das wissenschaftliche Konstrukt religiöser Entwicklung durch die Möglichkeit, (religiöse) Sinnkonstruktionen auch dort aufzunehmen, wo eine Bekehrung im Sinne der durch Tradition und Institution verkörpert und definierten Religion nicht erfahren wird. Der funktionale oder strukturelle Religionsbegriff eröffnet einen Zugang zu Religion, ohne von vornherein der in der Sozialisationsforschung sonst häufig anzutreffenden Beschränkung auf gesellschaftlich definierte Vorbegriffe von Religion zu erliegen. Er entspricht damit einer geschichtlichen Situation, in der Religion in vielfacher individueller und gesellschaftlicher Gestalt präsent ist und deshalb nicht mehr allein kirchlich oder von bestimmten theologischen Lehren her gefaßt werden kann.

Hat also die religionspsychologische Perspektive der religiösen Entwicklung die theologische Perspektive der Bekehrung abgelöst? Eine solche Sicht erweist sich rasch als zu einfach. Zwar soll das wissenschaftliche Konstrukt religiöser Entwicklung eine normativ-theologische Deutung des Zusammenhangs von Lebenslauf oder Lebensgeschichte und Religion durch eine erfahrungsoffenere, hermeneutisch-empirische Betrachtungsweise ersetzen. Das Entwicklungsverständnis enthält jedoch auch seine eigene Normativität. Das wird an dem Begriff der Entwicklungslogik und an den Stufen, deren Hierarchie dieser Logik entsprechen soll, besonders deutlich, gilt aber auch für Entwicklungstheorien, die nicht mit einem Stufenbegriff arbeiten. Ebendies hat G. Moran im Blick, wenn er sagt: »Entwicklung ist die Alternative der modernen Welt zu Vorsehung, Prädestination und Himmelreich.«³⁸ Religiöse Entwicklung kann deshalb auch als eine säkulare Form von Bekehrung verstanden werden. Die mit der Bekehrung verbundene, grundlegende Verwandlung und Neuausrichtung des Lebens kehrt so gesehen bei der religiösen Entwicklung wieder als das langfristige Ziel, auf das alle Entwicklung hinstrebt und in dem sie zu ihrer Vollendung gelangen soll³⁹. Im Unterschied zu Bekehrung handelt es sich dabei allerdings um eine innerweltliche Vollendung, die auf Transzendenz nicht angewiesen ist.

Solche Beobachtungen, die religiöse Entwicklung und Bekehrung nicht als einander entgegengesetzte, sondern als miteinander verwandte Konstrukte erweisen, stehen wohl auch hinter dem Versuch, *Bekehrung und religiöse Entwicklung*

38. Moran (Anm. 34), S. 166.

39. Zu einer ähnlichen, wenn auch anders akzentuierten Einschätzung gelangt *R.M. Moseley*: Faith Development and Conversion in the Catechumenate, in: *R.D. Duggan (Hg.): Conversion and the Catechumenate*, New York/Ramsey, N.Y. (Paulist Press) 1984, S. 145-163.

bzw. theologische und religionspsychologische Deutungen stärker *miteinander zu verbinden*. Diesen Versuch finden wir sowohl bei Religionspsychologen wie beispielsweise J.W. Fowler, der seine religionspsychologische Theorie nun mit Hilfe u.a. des Bekehrungsgedankens theologisch interpretieren will, wie auch bei Theologen, die - wie etwa W.E. Conn - das Bekehrungsverständnis unter Benutzung des Entwicklungsgedankens neu interpretieren.

Bei Fowler bedeutet dies, daß er (für ein christliches Erwachsensein) sowohl Entwicklung wie Bekehrung für erforderlich hält - wobei Bekehrung nun einen »fortgesetzten Prozeß« bedeuten soll, »durch den Menschen ... die gelebte story ihres Lebens nach und nach in Übereinstimmung mit der zentralen story des christlichen Glaubens bringen«. Fowlers These ist, daß »Bekehrung nicht so sehr eine Negation unserer menschlichen Entwicklung, sondern vielmehr deren Erneuerung und Erfüllung« bedeutet⁴⁰. Entwicklung und Bekehrung sind hier also auch ausdrücklich als gleichgerichtete Perspektiven von Lebenslauf und Lebensgeschichte verstanden. Theologische und psychologische Sichtweisen sollen einander wechselseitig stützen und fließen deshalb ineinander.

Umgekehrt versucht W.E. Conn, der vom christlichen Bekehrungsgedanken ausgeht, religiöse Entwicklung als Bekehrung zu verstehen⁴¹. Bekehrung bedeutet für Conn einen Prozeß kognitiver, affektiver, moralischer und religiöser Realisierung von Selbsttranszendenz in der Entwicklung. Conn zielt auf eine integrative Sicht von Bekehrung und Entwicklung und findet in der Selbsttranszendenz das Kriterium reifer Entwicklung. Bekehrung setzt eine (religiöse) Entwicklung voraus und wird selbst entwicklungsformig. Auch hier also gilt Bekehrung als Ziel der Entwicklung, wobei der Bekehrungsbegriff eine christlich-theologische Deutung der religiösen Entwicklung erlauben soll.

Der Unterschied zwischen Bekehrung und religiöser Entwicklung als Deutungen von Lebenslauf und Lebensgeschichte scheint sich ein Stück weit zu verwischen. Entwicklungs- und Bekehrungsverständnis werden einander ähnlich, sowohl in einer normativ-teleologischen wie einer temporal-prozeßhaften Hinsicht. Diese Annäherung wird daraus verständlich, daß beide Konstrukte der (selbstreflexiven) Deutung neuzeitlich-individueller Religiosität dienen (also funktionale Äquivalenz besteht). Es handelt sich in beiden Fällen um eine Deutung von Lebenslauf und Lebensgeschichte im Horizont christlicher Wirkungsgeschichte.

Ein Stück weit wird man das Ineinanderfließen der psychologischen und theologischen Deutungen auch bejahen können. Das von Fowler und Conn gemeinsam vertretene Anliegen, Bekehrung nicht auf ein einmaliges Ereignis zu beschränken, erscheint psychologisch wie theologisch gerechtfertigt. Und eine

40. *Fowler: Becoming Adult, Becoming Christian* (Anm. 13), S. 140.

41. *W. Conn: Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah (Paulist Press) 1986, vgl. bes. S. 27f., 36, 107; vgl. auch *J.E. Loder: The Transforming Moment. Understanding Convictional Experiences*, San Francisco (Harper u. Row) 1981.

ausdrückliche theologische Reflexion des normativen Gehalts und der religiösen Implikationen des Entwicklungsbegriffs ist sicherlich angemessen. Man wird jedoch auch fragen müssen, was bei einer solchen Verbindung von Bekehrung und religiöser Entwicklung verlorengeht. Dabei ist vor allem an zweierlei zu denken: *Erstens* könnte bei einer Interpretation von Bekehrung als Entwicklung die eigentümliche *Zeitstruktur* von Bekehrungen verlorengehen. Das gilt für die Erfahrung plötzlicher, zumindest subjektiv unerwarteter Wendungen des Lebens; es gilt aber auch für den Unterschied zwischen Entwicklung als einem teleologischen, von einem zukünftigen Ziel her bestimmten Vorgang und Bekehrung als einer zugleich von vergangener Erfahrung herrührenden und dennoch auf Zukunft hin ausgerichteten Bewegung. Diese Unterschiede dürfen für die theologische wie psychologische Interpretation von Lebenslauf und Lebensgeschichte nicht verlorengehen.

Zweitens enthält der Bekehrungsgedanke mit dem *Aspekt der Umkehr* ein wichtiges Korrektiv für die (religiöse) Entwicklung. Um noch einmal G. Moran zu zitieren: »Wenn die Idee der Entwicklung nicht auch ein Moment der Umkehr mit einschließt, wird Entwicklung selbstzerstörerisch. Sie wird einen Grenzpunkt einführen oder sich in grenzenlosem Wachstum erschöpfen. Entwicklung als eine gerade vorwärts und aufwärts weisende Linie zu denken erweist sich im Leben des einzelnen als unhaltbar. Der Tod, auch wenn Entwicklungstheorien selten von ihm sprechen, führt das deutlich vor Augen. Auf kosmischer oder wenigstens irdischer Ebene führt Entwicklung, als Eroberung und Wachstum gedacht, geradewegs in den Abgrund - unbeschadet der Wirklichkeitsverleugnung durch manche Regierungen unserer Zeit.«⁴²

Praktisch-theologisch bzw. religionspädagogisch gesehen, erscheint daher ein Ineinanderfließen der Deutungsperspektiven letztlich weniger wünschenswert als eine wechselseitige Kritik der Perspektiven. Entwicklung ohne Umkehr neigt zu ungebrochenem Fortschrittsdenken - Bekehrung ohne Entwicklung läuft die Gefahr religiöser Sterilität und Stagnation.

Schluß

Die zu Beginn vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Veränderungsprozessen im Lebenslauf, den Formen der Konstruktion von Lebensgeschichte und den wissenschaftlichen, theologischen und psychologischen Deutungen hat sich im Blick auf unsere Frage nach dem Verhältnis von Bekehrung und religiöser Entwicklung insofern bewährt, als die damit eröffneten Betrachtungsweisen für ein angemessenes Verständnis von Bekehrung und religiöser Entwicklung allesamt

42. Moran (Anm. 34), S. 170.

unerlässlich sind. Es wäre demnach wünschenswert, Autobiographieforschung und religionspsychologische Lebenslaufforschung stärker aufeinander zu beziehen und die psychologischen und theologischen Deutungen von Lebenslauf und Lebensgeschichte miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei wäre freilich noch ein weiterer Schritt zu leisten: Über die wechselseitige Durchdringung und Begrenzung von Bekehrung und religiöser Entwicklung hinaus ist eine Erweiterung beider Deutungsperspektiven in institutioneller wie gesellschaftlicher Hinsicht (Kirche, Öffentlichkeit) anzustreben, die die ausschließlich individuelle Sicht von Religion mit weiteren Horizonten zu vermitteln mag.