

Reto Luzius Fetz und Anton Alois Bucher

Stufen religiöser Entwicklung?

Eine rekonstruktive Kritik an *Fritz Oser / Paul Gmünder*, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalistischer Ansatz*, Zürich 1984 (287 S.)

Fritz Oser und *Paul Gmünder* möchten in ihrem Buch eine Stufentheorie der Religiosität vorlegen. Wir sind der Ansicht, daß sie dabei eine bedeutende Entwicklungssequenz aufgedeckt haben, glauben jedoch zeigen zu können, daß erstens der Ausgangspunkt und das methodische Vorgehen der Autoren, zweitens aber auch ihre Ergebnisse eine andere theoretische Deutung nahelegen als jene, die sie mit ihrer Stufentheorie des »religiösen Urteils« vorgelegt haben.

1 »Religiöses Urteil« – oder »Kontingenzbewältigungsurteil«?

Die vor gut einem Jahrzehnt erhobene »Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie«¹ hat zugleich zur Anfrage speziell an die Praktische Theologie geführt, wie sie es mit der Empirie halte². Aber auch für die Sozialwissenschaften, die sich mit der Theologie im speziellen und der Religion ganz allgemein beschäftigen, stellt sich die Gretchenfrage. »Wie hast Du's mit der Religion?« muß auch bei Oser und Gmünder nachgefragt werden. Denn es ist ihr erklärtes Ziel, die »religiöse Entwicklung« des Menschen zu erforschen und mittels eines Stufenmodells zu erfassen. Der Ausgang einer solchen Untersuchung hängt aber entscheidend davon ab, wie mit der Begriffsbestimmung der Religion bzw. des Religiösen und der entsprechenden Operationalisierung die Weichen gestellt werden.

Oser und Gmünder setzen dazu bei der Differenzierung von »Religion« und »Religiosität« an (vgl. 9.23.63). »Religionen« als historische Gebilde, »Religion« als Kirchenglaube oder Konfessionszugehörigkeit sind etwas Partikulares, das in modernen Gesellschaften psychologisch betrachtet unter dem Verdacht der Äußerlichkeit steht. »Religiosität« hingegen soll eine »Tiefenstruktur« (42) menschlicher Sinndeutung meinen, eine

1 G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: *Ders.*, Wort und Glaube III, Tübingen 1975.

2 H. Schröer, Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie, in: F. Klostermann und R. Zerfass (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, bes. 210.

»besondere, subjektive Form von Lebensbewältigung« (9), die jedem Menschen als »religiöser Persönlichkeit« eigen (23) und deshalb »universalisierbar« sei (62.68). Diese »Religiosität« wird dann genauer als die Beziehung des Menschen zu einem sogenannten Ultimaten, für sie Letztgültigen, bestimmt (25), wobei aber offenbleibt, was alles dafür in Frage kommen kann. Das Verhältnis des Menschen zu diesem Ultimaten soll sich nun im »religiösen Urteil« aussprechen (26), das definiert wird als »Ausdruck jenes Regelsystems einer Person, das in bestimmten Situationen das Verhältnis des Individuums zum Ultimaten überprüft« (28). Besonders in »Kontingenz- oder Grenzsituationen« trete dieses religiöse Urteil zutage (ebd.). Dem von H. Lübke und N. Luhmann übernommenen Begriff der Kontingenzbewältigung kommt dann »in der Folge eine entscheidende Stellung« zu (45). So soll sich das »religiöse Urteil« geradezu »als Prozeß der Kontingenzbewältigung bezeichnen« lassen (ebd.), und es wird von einer »Reduktion des religiösen Urteils auf Kontingenzbewältigung« gesprochen, die zumindest »hilfreich« sein soll (ebd.). Das gilt, wie im Methodenkapitel klar wird, vor allem hinsichtlich der Erfassung und Messung des religiösen Urteils mittels eines »religiösen Dilemmas« (122ff). So können Oser und Gmünder zusammenfassend formulieren, das »religiöse Urteil« trete dort auf, »wo es um die Bewältigung von Kontingenzsituationen im Horizont der Frage nach einem Ultimaten geht« (122).

Als Kernbegriffe des Religionsverständnisses bei Oser und Gmünder haben sich somit der Begriff des Ultimaten und jener der Kontingenzbewältigung herausgeschält. Der erstere hat tragende Funktion für die Bestimmung der »religiösen Dimension« des Menschen (62.75), der zweite für die Aktualisierung und empirische Erfassung des religiösen Urteils, in dem sich die Beziehung zu diesem Ultimaten ausdrücken soll³. Beide Begriffe entstammen funktionalen Religionstheorien, die ihre eigene Tradition und Problematik haben. Unzweifelhaft haben beide mit Religiosität zu tun, aber bei beiden ist fraglich, inwiefern sie das spezifisch Religiöse treffen.

a) Zum Begriff des Ultimaten

Der namentlich von P. Tillich geprägte Begriff des Ultimaten fand über T. Parsons seinen Weg in die Religionssoziologie. Diese steht ihm jedoch heute vorwiegend kritisch gegenüber⁴. Die Attraktivität dieses Begriffs liegt darin, daß er den Bezugspunkt des Religiösen formal zu bestimmen erlaubt, ohne daß dieses inhaltlich festgelegt werden muß. Er scheint

3 Aus Raumgründen müssen wir auf eine Prüfung des religiösen Charakters der sieben Gegensatzpaare oder Polaritäten verzichten, bei denen das religiöse Urteil ein immer ausgewogeneres Gleichgewicht herstellen soll (31–42). Ihre Prüfung kann deswegen unterbleiben, weil, wie die Autoren schreiben, diese Gegensatzpaare »nicht aus einer Theorie der Religion abgeleitet«, sondern aus den Antworten der Probanden »induktiv erworben« wurden (33).

4 Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1982, 18, Anm. 20; R. Robertson, Einführung in die Religionssoziologie, Mainz 1973, 55f.

auf verschiedenste Religionen anwendbar zu sein, mag deren Absolutes ein persönlicher Gott, eine Schicksalsmacht oder was auch immer sein. Er scheint sogar für alles stehen zu können, was für eine Person den Rang eines Letztgültigen, unbedingt Wichtigen einnimmt, sei dies auch etwas rein Innerweltliches. In diesem Sinne wird er auch von Oser und Gmünder selbst angesichts ausgesprochen atheistischer Haltungen verwendet, um so den Universalitätsanspruch der von ihnen postulierten »religiösen Dimension« aufrechterhalten zu können⁵. Aber die Religionsphänomenologie hat längst geltend gemacht, daß nicht jede Beziehung zu einem Letztgültigen als eine »religiöse« bezeichnet werden darf und daß diese Bezeichnung nur dort ihren genuinen Sinn hat, wo es um ein Ergriffensein durch ein Numinoses, um eine Beziehung zu etwas Übersteigendem, Unverfügbarem, Höherwertigem, Heiligem geht, das nicht auf etwas Innerweltliches, rein Empirisches reduziert werden kann. Das Ultimate der Religionen und des »religiösen« Menschen erscheint damit immer noch als eine variable Größe, jedoch nicht in einem unbegrenzten Sinn. Aber genau diese Eingrenzungsfrage bleibt bei Oser und Gmünder unbeantwortet⁶. Damit bleibt auch die Frage offen, in welchen Fällen die von ihnen untersuchte Entwicklung wirklich als »religiös« bezeichnet werden darf.

b) Zum Begriff der Kontingenzbewältigung

Der Begriff der Kontingenzbewältigung dürfte in den letzten Jahren in den Rang des meistverwendeten und meistdiskutierten funktionalen Religionsbegriffs aufgestiegen sein. Allerdings hat die Diskussion vornehmlich seine Fraglichkeit aufgedeckt. Ursprünglich meint »Kontingenz« ganz allgemein das, was anders sein könnte, als es ist, oder überhaupt nicht sein müßte⁷. In der Religionssoziologie ist dann darunter vor allem das verstanden worden, wessen der Mensch – vorläufig oder prinzipiell – nicht mächtig ist, das aber seine Existenz in einem guten oder bösen Sinn entscheidend beeinflussen kann. Religion als »Kontingenzbewältigung« meint dann den Versuch, diese Kontingenzen zu erklären und zu »entschärfen«⁸. Von Lübke ist diese Funktion der Religion als »aufklärungs- und säkularisierungsresistent« angesehen worden: ihr »evolutionärer Wegfall« sei »nicht einmal denkbar«⁹.

Die entscheidende Frage ist nun, inwiefern und unter welchen Voraussetzungen »Kontingenzbewältigung« als ein spezifisch religiöser Akt anzusehen ist.

W. Pannenberg hat geltend gemacht, daß die Rede von einer »Bewältigung« der Kontingenz insofern an der Religion vorbeiführt, als diese sich gerade nicht als Sinnstiftung kraft eines sinngebenden menschlichen Handelns versteht, sondern sich auf einen solchen Sinn bezieht, der diesem Handeln vorausgeht¹⁰. R. Spaemann bemängelt an der »Deutung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis« generell, sie sei »einerseits zu unspezifisch,

5 Vgl. Oser/Gmünder, a.a.O., 22; ferner die Lizentiatsarbeit von M. Achermann, die den bezeichnenden Titel trägt: »Kognitive Argumentationsfiguren des religiösen Urteils bei Atheisten«, Freiburg/Schweiz 1981.

6 Vgl. Oser/Gmünder, a.a.O., 20, Anm. 3; 30, Anm. 13; 89, Anm. 8, sowie den »Katalog« möglicher Ultimata in: R. L. Fetz / F. Oser, Weltbildentwicklung, moralisches und religiöses Urteil, in: W. Edelstein und G. Nunner-Winkler (Hg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt/M. 1986, 442–469.

7 Aristoteles, Metaphysik IX, 3, 1047a, 20–26.

8 Vgl. Luhmann, a.a.O., 132.

9 H. Lübke, Religion nach der Aufklärung, in: T. Rendtorff (Hg.), Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Göttingen 1980, 165–184, bes. 174.

10 W. Pannenberg, »Macht der Mensch die Religion oder macht die Religion den Menschen?«, in: Rendtorff (Hg.), a.a.O., 151–157, bes. 151f.

andererseits dem Selbstverständnis der Religion zu äußerlich«¹¹. Zu unspezifisch ist sie deswegen, weil die Religion Konkurrenten hat, die ihr die Praxis der Kontingenzbewältigung streitig machen können, deren mächtigster die Wissenschaft ist. Zu äußerlich bleibt diese Formel deshalb, weil sie übersieht, daß Religion nicht nur auf Kontingenzerfahrungen antwortet, sondern selbst jene radikale Steigerung der Kontingenzerfahrung sein kann, die uns überhaupt erst die Welt als ein kontingentes Faktum, in der Sprache der Religion: als Schöpfung, vor Augen bringt. Auch nach Lübke »brauchen wir ein Kriterium, um religiöse Kontingenzbewältigung vor anderen auszeichnen zu können«¹²; als »religiöses Kontingentes« läßt er nur gelten, »was in Handlungssinn prinzipiell nicht integrierbar ist, wessen wir also nicht mächtig sind«, so daß die religiöse »Praxis der Bewältigung« von Kontingenzen auf eine »Praxis ihrer Anerkennung« hinausläuft¹³.

Wie steht es nun hinsichtlich der Abgrenzung »religiöser« Kontingenzbewältigung bei Oser und Gmünder? Ein bereits zitierter, zentraler Satz besagt, das »religiöse Urteil« trete dort auf, »wo es um die Bewältigung von Kontingenzsituationen im Horizont der Frage nach einem Ultimaten geht« (122). Als Kriterium »religiöser« Kontingenzbewältigung fungiert somit der für das religiöse Urteil konstitutive Bezug zu einem *Ultimaten*. Wie wir oben sahen, reicht jedoch dieser rein formale Begriff seinerseits nicht aus, um das spezifisch Religiöse einzufangen. Die Spezifität der Kontingenzbewältigung, die die Autoren bei ihren Probanden erheben, bleibt damit zwangsläufig unbestimmt; es gibt jedenfalls keinen hinreichenden Grund, ihnen in jedem Fall »Religiosität« zu unterstellen, d.h. eine wirklich religiöse Färbung des »religiösen« Urteils zu erwarten¹⁴. Diese Vereinnahmung ist besonders dann fraglich, wenn sich die Probanden selbst als areligiös verstehen und als solche anerkannt sein wollen. Es ist somit ein Kurzschluß, anzunehmen, eine Operationalisierung der Religiosität als Kontingenzbewältigungspraxis angesichts eines nicht weiter präzierten Ultimaten führe automatisch zu einer »religiösen« Entwicklungssequenz. Gerade einem solchen Kurzschluß scheinen uns aber Oser und Gmünder erlegen zu sein, wenn sie aus den Daten, die auf der Basis dieses zu breit gefaßten Konstrukts erhoben wurden, eine Stufenfolge des »religiösen« Urteils herauslesen wollen. Daß nicht alle der von ihnen gefundenen Stufen in allen möglichen Konkretionen als »religiös« gelten können, ja daß es hierbei Stufen und Stufenübergänge gibt, für die die Qualifikation »religiös« als höchst problematisch erscheint, werden wir noch zeigen.

Wie soll diese Entwicklung dann aber überhaupt qualifiziert werden? Auf

11 R. Spaemann, Funktionale Religionsbegründungen und Religion, in: P. Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 19.

12 Lübke, a.a.O., 177.

13 Ebd., 179.

14 Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die freimütige Feststellung von Oser und Gmünder, »daß Individuen angesichts von Kontingenzsituationen nur dann religiöse Urteile abgeben, wenn entweder schon in der Dilemmasituation inhaltliche Elemente einer religiösen Handlung vorkommen oder wenn anschließend die halbstandardisierten Fragen auf die religiöse Wirklichkeit hinzielen« (128).

diese Frage gibt es eine ebenso einfache wie naheliegende Antwort. Sie wird durch den bereits zitierten Satz suggeriert, das »religiöse Urteil« lasse sich auch »als Prozeß der Kontingenzbewältigung bezeichnen« (45). Warum kann statt von »Stufen des religiösen Urteils« dann nicht geradewegs von »*Stufen des Kontingenzbewältigungsurteils*« gesprochen werden, analog zur »Kontingenzbewältigungspraxis?«¹⁵. Dies scheint uns die adäquate, zugleich genaue und vor allem neutrale Bezeichnung für die von Oser und Gmünder gefundene Stufenfolge zu sein, die die Deutungsfragen offenläßt und nicht im voraus über sie entscheidet. Eine solche Strategie scheint uns gerade angesichts des noch offenen Streits um die religiösen Implikationen, Voraussetzungen oder Konnotationen der Begriffe »Ultimates« und »Kontingenzbewältigung« angezeigt zu sein. Da erwartet werden darf, daß eine entwicklungspsychologische Untersuchung durch die Beibringung neuen Materials auch neues Licht auf diese Streitfragen werfen könnte, sollte man diese Chance nicht durch einen voreiligen theoretischen Positionsbezug vergeben. Inwiefern die von Oser und Gmünder gefundenen Stufen dessen, was wir neutral als »Kontingenzbewältigungsurteil« bezeichnen möchten, auch Stufen einer spezifisch »religiösen Entwicklung« sind, wollen wir nun im einzelnen klären.

2 Die Stufen des »religiösen Urteils« – eine durchgehend religiöse Höherentwicklung?

Unseren kritischen Anfragen stellen wir eine Kurzbeschreibung der »Stufen des religiösen Urteils« (73ff) voran, die deren »Kurzfassung« (87f) wörtlich wiedergibt und diese durch eine Zusammenstellung der wichtigsten von Oser und Gmünder für die Beschreibung (88–102) verwendeten Termini erläutert. Für ein umfassenderes Verständnis und die Illustration durch Antwortbeispiele müssen wir den Leser auf das Buch selbst verweisen.

Stufe 1: »Sicht einseitiger Macht und Autorität eines Ultimates (Deus ex machina).« Das Ultimate tritt hier als allmächtiges Wesen, als »absolutes Subjekt« dem Menschen entgegen, der sich als »Objekt« erfährt. Nur das Ultimate ist »aktiv«, der Mensch bloß »reaktiv«. Gehorsam dem Ultimen gegenüber hat Lohn zur Folge, Ungehorsam Strafe. Der Mensch steht zum Ultimen im Verhältnis »vollständiger Determination«, unter »Erwartungsdruck«; er ist dessen »heteronomes Vollzugsorgan« (89f).

Stufe 2: »Sicht der Beeinflußbarkeit des Ultimates durch Riten, Erfüllungen, Gebete usw. Erste Subjektivität (do ut des).«

Der Hauptunterschied zur Stufe 1 liegt darin, daß nun auch der Mensch als »Subjekt« »ak-

15 Dieser Vorschlag ist erstmals gemacht worden in: A. Bucher, Entstehung religiöser Identität. Religiöses Urteil, seine Stufen und seine Genese. Oder: Eine Darstellung sechsjähriger Forschungsarbeit zur religiösen Entwicklung von F. Oser und Mitarbeitern, in: Christliches ABC, heute und morgen, 1986, H. 4.

tiv« wird. In der Erwartung eines wechselseitigen »Do-ut-des-Verhaltens« versucht er das Ultimate »präventiv« oder »sanktionsmildernd« zu beeinflussen (91–93).

Stufe 3: »Autonomie der Person durch Abtrennung des Ultimates vom genuin humanen Bereich (Deismus).«

Das Nicht-Eintreffen der mit Stufe 2 verbundenen Erwartungen führt dazu, daß dem Ultimate »keine direkte Wirkung« im Weltgeschehen mehr zugesprochen wird. Der Bereich des Ultimates wird vom eigenen Einflußbereich getrennt, es kann eine atheistische oder agnostische Haltung eingenommen werden. Die Betonung der »Selbst-Bestimmung«, »Eigen-Verantwortung«, »Eigenentscheidung« im Sinne einer »solipsistischen Ich-Struktur« geht mit der Anerkennung einer »nicht-subjektiven Kausalität« naturimmanenter Wirkkräfte, des »Zufalls oder des Schicksals«, einher (93–96).

Stufe 4: »Autonomie der Person durch Annahme apriorischer Voraussetzungen aller menschlichen Möglichkeiten durch Ultimates (Apriorität).«

Auf dieser Stufe gibt das Subjekt die Selbstherrlichkeit von Stufe 3 auf und geht wieder eine Bindung an das Ultimate ein, das nun als »Grund von Mensch und Welt« und als »Bedingung für menschlich-autonomes Handeln« gesehen wird. Dieses hat einen »Heilsplan des Ultimates« als »Rahmenbedingung« (97–100).

Stufe 5: »Sicht einer kommunikativ-religiösen Praxis, in der das Ultimate in jedem Handeln Voraussetzung und Sinnggebung bildet. Höchste menschliche Autonomie (Kommunikativität).«

Im Unterschied zu Stufe 4 gibt es hier nicht mehr einen dem Menschen äußerlichen »Plan«, sondern »die Erfahrung von Heil oder Unheil wird jetzt an die intersubjektive Basis zurückgebunden« (101), im Sinne kommunikativ eingelöster »universaler Solidarität« (101f).

Oser und Gmünder glauben, mit diesen Stufen die klassischen Annahmen des strukturalistischen Ansatzes verbinden zu können, die J. Piaget für die allgemeine Intelligenzentwicklung und L. Kohlberg für die Moralentwicklung als gültig erwiesen haben (82–84). Bezogen auf die oben beschriebenen Stufen besagen diese Annahmen, daß es sich dabei um qualitativ verschiedene, hierarchisch geordnete, d.h. jeweils »höhere«, dabei unüberspringbare Stufen einer unreduzierbaren, universellen Entwicklung *sui generis*, eben der »religiösen«, handeln soll. Diese allgemeinen religiösen Stufen sollen sich je nach Kulturzugehörigkeit und Lebensgeschichte des einzelnen Individuums in den verschiedensten inhaltlichen Ausprägungen präsentieren, aber immer die gleichen formalen Strukturmerkmale aufweisen¹⁶.

Wir möchten nun bezweifeln, daß von einer solchen universellen »religiösen« Entwicklung gesprochen werden kann, ohne den Begriff des Religiösen zu überdehnen. Noch mehr bezweifeln wir, daß jede dieser Stufen als ein »höheres Stadium der religiösen Entwicklung« (85) bezeichnet werden darf, womit am Ende überhaupt die Behauptung einer eigenständigen und einheitlichen Entwicklung fraglich wird. Daß diese Theorie den Begriff des Religiösen überdehnt, ja überdehnen *muß*, scheinen

16 Die »religiöse Denkstruktur«, die hinter einer Stufe des religiösen Urteils steht, glauben Oser und Gmünder als »religiöse Mutterstruktur« bezeichnen zu dürfen (61ff), »analog zu den Mutterstrukturen im mathematischen Bereich« (67). Dazu ist anzumerken, daß die Analogie insofern nicht stimmt, als der Begriff der Mutterstruktur bei den Bourbaki und entsprechend auch bei Piaget nicht eine sequenzielle, sondern eine allgemeinste typologische Ordnung meint.

schon ihre generellen logischen Konsequenzen zu zeigen: Gemäß ihrem Universalitätsanspruch hat jedwedes Subjekt jedweden Entwicklungsstandes als »religiös« zu gelten, läßt sie doch für ein areligiöses Subjekt oder für einen areligiösen Entwicklungsabschnitt gar keinen Raum. Die Theorie will zudem, daß die Entwicklung hin zu einer nächsten Stufe in jedem Fall als eine religiöse *Höherentwicklung* gewertet werden muß, welchen Weg auch immer das Subjekt einschlägt und selbst dann noch, wenn es beispielsweise jeden Glauben an ein Transzendentes aufgibt und sich selbst absolut setzt (Übergang zu einer radikalen Stufe 3). Aber was kann die Qualifikation »religiös« noch besagen, wenn sie auf *alle* Menschen und auf *alle* Etappen ihrer Entwicklungswege anwendbar ist und diese Wege immer nur höher führen können? Eine solche schrankenlos verallgemeinernde Verwendung des Prädikats »religiös« sprengt nicht nur den umgangssprachlichen Sinn und jeden wissenschaftlichen Gebrauch dessen; sie wird auch dem Selbstverständnis sowohl des »religiösen« als auch des »nichtreligiösen« Menschen nicht gerecht, die beide etwas Spezifisches zu sein meinen (was nicht im Sinne eines »engen«, etwa kirchlichen Religionsbegriffs ausgelegt werden muß). Solche rein analytisch vermuteten Unstimmigkeiten der Theorie, die unseres Erachtens vom operationalisierten Religionsbegriff herrühren, lassen sich nun im einzelnen nachweisen.

Bei den *Stufen 1* und *2* fallen die strukturellen Isomorphien zu den beiden ersten Stufen des moralischen Urteils von Kohlberg auf¹⁷. Kohlberg hat vor allem die zweite Stufe als ein Beispiel dafür angesehen, wie die Gottesbeziehung von einer Moralstruktur geprägt werden kann¹⁸. Ließen sich die Stufen 1 und 2 nicht so erklären, daß das Subjekt innerhalb seiner Weltbildentwicklung ein personifiziertes, anthropomorphes Ultimates annimmt, auf das es bereits erworbene Moralstrukturen in Anwendung bringt? Damit wäre nicht nur die Eigenständigkeit des »religiösen Urteils« dieser Stufen in Frage gestellt, auch die Möglichkeit einer »Inhalt-Struktur-Differenz« (76)¹⁹ größeren Umfangs würde fraglich, da ein

17 Dies wird auch von zahlreichen Rezensenten so gesehen: H. Schmidt, Religionsdidaktik: Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht. Theologische Wissenschaft, Bd. 16, 2. Teilband: Der Unterricht in Klasse 1–13, Stuttgart u.a. 1984, bes. 36; P. Neuenzeit, Rezension zu: F. Oser / P. Gmünder, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung, rhs 28 (1985) 203; F. Schweitzer, Religion und Entwicklung. Bemerkungen zur kognitiv-strukturellen Religionspsychologie, WzM 37 (1985) 322.

Hinsichtlich dieser Stufen – und nicht nur dieser – wird auch die Ausblendung der Psychoanalyse kritisiert, die sich ebenfalls mit der religiösen Entwicklung beschäftigt und heute mehrheitlich anerkennt, die Wurzeln der Religiosität lägen – anders als noch von Freud angenommen – im präödpalen Bereich, ja sogar in der symbiotischen Phase. Bevor sich also ein Kind der Stufe 1 gemäß artikulieren kann – was vor dem sechsten Altersjahr kaum der Fall ist –, ist hinsichtlich seiner religiösen Entwicklung schon Entscheidendes geschehen, das sich der Methodologie wie auch der Theorie von Oser und Gmünder entzieht. Vgl. dazu N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983, bes. 213.

18 L. Kohlberg, Essays on Moral Development I, San Francisco 1981, 341.

19 Indizien für eine Struktur-Inhalt-Differenz ergeben aber Untersuchungen über die Rezeption »religiöser« Inhalte, so etwa neutestamentlicher Parabeln vor dem Hintergrund der je erreichten Stufe: Vgl. A. Bucher, Wenn zwei das gleiche Gleichnis hören, so ist es nicht das gleiche. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln (erscheint als ein weiterer Band in der Reihe »Religion und Entwicklung«, ca. 1987).

Do-ut-des-Verhältnis an ein personifiziertes Gegenüber gebunden scheint. Wohl nicht zufällig wird das Ultimate der Stufen 1 und 2 in den Kategorien eines »absoluten Subjekts« vorgestellt (90.92)²⁰.

Nicht zu bezweifeln ist hingegen, daß diese Urteilsstufen in Beziehungen zu Phänomenen und Praktiken der Religionsgeschichte gebracht werden können, bei denen niemand daran denkt, die Qualifikation »religiös« abzustreiten. Bezüglich der beiden ersten Stufen dürfte also die Theorie der von T. Rendtorff aufgestellten Forderung genügen, wonach eine »Generalisierung oder Funktionalisierung« des Religionsbegriffs im »Verhältnis zur bestimmten Religion erläutert und erklärt werden müsse, um plausibel zu bleiben«²¹.

Anders steht es nun aber mit der *Stufe 3*. In menschheitsgeschichtlicher Perspektive entspricht sie, wie schon das Kennwort »Deismus« anzeigt, der Aufklärungs- und Säkularisierungsbewegung der Neuzeit, dem Einbruch immanenter naturwissenschaftlicher Welterklärung und der Autonomsetzung des menschlichen Willens, bis hin zu Nietzsches Negation Gottes um der menschlichen Freiheit willen. Die zu dieser Stufe führenden Entwicklungsschübe, jedenfalls die Schritte hin zu einer autonomen Ich-Identität und zur Erkenntnis der Eigengesetzlichkeit der Welt, sind *an sich* nicht religiöse Entwicklungsmomente, vielmehr haben sie eine Zurückdrängung und oftmals geradezu eine Verneinung des Religiösen zur Folge. Im Hinblick auf die Neuzeit könnte man mit R. Specht sagen, daß hier die Religion die »Folgelasten« nichtreligiöser »Innovationen« zu tragen hat²². Von einer genuin »religiösen« Entwicklung könnte hier unseres Erachtens nur dann gesprochen werden, wenn das autonom gewordene Ich und die als eigengesetzlich erkannte Welt neu in eine Beziehung zu einem religiösen Ultimativen gebracht statt von diesem abgekoppelt würden (vgl. Stufe 4). Was hat nun aber die beiden Autoren dazu gebracht, diese Stufe nicht bloß als eine »religiöse« in Anspruch zu nehmen, sondern sie sogar als eine »höhere« religiöse Stufe gelten zu lassen?

Wer die um die Theorien Piagets und Kohlbergs geführten Diskussionen kennt, wird sofort den Verdacht hegen, daß es sich hier um einen »naturalistischen Trugschluß« in der Form eines Psychologismus handeln könnte. Eines solchen macht sich die Entwicklungspsychologie dann schuldig, wenn *spätere* Entwicklungsstadien unbesehen als *höhere* Entwicklungsstufen ausgegeben werden, womit aus einer Beschreibung eine Wertung, aus Fakten Normen werden. Daß die beiden Autoren dieses Problem nur in der Einleitung (14) berührt, bezüglich ihrer Stufentheorie aber nicht diskutiert haben, ist ein schwerwiegendes theoretisches Versäumnis. Das Problem ist freilich alles andere als einfach; wir müssen uns mit Andeutungen begnügen, wie es anzugehen wäre.

Piaget und Kohlberg haben beide dieses Problem dadurch zu lösen versucht, daß sie auf Instanzen *außerhalb* der Entwicklungspsychologie rekurrierten, um einen Maßstab für die *Wertung* von Entwicklungsprozessen zu gewinnen, die der Entwicklungspsychologe *per se* nur in ihrer Faktizität *beschreiben* kann. Die Lösung, die ein Heranwachsender einem logisch-mathematischen Problem geben kann, ist für Piaget nicht deswegen schon besser und adäquater als jene eines Kindes, weil sie später auftritt und zusätzliche psychologische Komponenten und Mechanismen ins Spiel bringt, sondern weil der Logiker oder Mathematiker die zugrunde liegenden Operationen (sofern er sie formalisieren kann) als schlüssig und als den vorangegangenen Lösungsversuchen überlegen beurteilt. Ähnlich berief sich Kohlberg von Anfang an auf die Moralphilosophie, um die Frage des Geltungsanspruchs der von ihm aufgedeckten entwicklungsspezifischen Gerechtigkeitsvorstellungen

20 An dieser Stelle wäre nicht nur das schon Piaget bekannte Phänomen des kindlichen Artifizialismus (*J. Piaget*, Das Weltbild des Kindes, Stuttgart 1978, 205ff) zu bedenken, sondern auch der Zusammenhang mit der von Dux behaupteten Herrschaft und Auflösung des »subjektivistischen Deutungsschemas« (vgl. Stufe 3 – *G. Dux*, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt/M. 1982, bes. 203).

21 Vgl. *T. Rendtorff*, Religion »nach« der Aufklärung. Argumentationen für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs, in: *Ders.* (Hg.), a.a.O. (s.o. Anm. 9), 198.

22 Vgl. *R. Specht*, Innovation und Folgelast, Stuttgart – Bad Cannstadt 1972.

zu beantworten. Das hat inzwischen zu der von J. Habermas befürworteten und von Kohlberg akzeptierten These einer »Komplementarität« von (Moral-)Entwicklungspsychologie und Moralphilosophie geführt²³.

Die Konsequenzen, die daraus für den Bereich der religiösen Entwicklung zu ziehen sind, liegen auf der Hand. Eine Entwicklungspsychologie der Religion, welche von einer »höheren« Religiosität rein auf Grund von Entwicklungsabläufen spricht, ist ein Psychologismus wie jeder andere. Zur Vermeidung eines naturalistischen Fehlschlusses müßte man auch hier eine außenstehende Instanz heranziehen können. Wer kann mit welchem Anspruch als eine solche Instanz fungieren? Wie immer man diese Frage beantworten mag – als Gläubiger durch die Berufung auf die Theologie einer Kirche, als Philosoph mit dem Postulat einer entsprechenden Religionsphilosophie, als Religionswissenschaftler mit dem Hinweis auf geschichtlich eruerbare Kriterien –, ausgegangen werden muß davon, daß solche Fragen nach allen Erfahrungen gerade mit dem strukturgenetischen Ansatz nur interdisziplinär und nicht allein entwicklungspsychologisch beantwortet werden können.

Man darf nun allerdings nicht in den umgekehrten Fehler verfallen und behaupten, eine Entwicklungspsychologie der Religion strukturgenetischen Zuschnitts könne selbst keine Entscheidungshilfen in dieser Frage bereitstellen. Ob es innerhalb der Entwicklung des Individuums Schritte gibt, die die Frage nach einer »höheren« Religiosität als sinnvoll erscheinen lassen, und wie diese Frage spezifiziert werden muß, ist eine Problemdimension des Religiösen, die überhaupt nur mittels entwicklungspsychologischer Forschung sachgerecht in den Blick kommen kann. Und solche Probleme können im Ausgang von dem reinterpretierten Stufenmodell von Oser und Gmünder bereits konkretisiert werden, indem man die Stufen vergleicht, die legitim als religiös bezeichnet werden können, und sich die Frage stellt, was die »späteren« gegenüber den »früheren« auszeichnet.

Für die Stufe 3 haben wir die Legitimität ihrer Qualifikation als einer genuin religiösen Stufe bestritten. Für Stufe 4 hingegen kann man sie wieder gelten lassen, sofern das als Ermöglichungsgrund verstandene Ultimate, mit dem das Subjekt nun eine freiheitliche Bindung eingeht, selbst die Bezeichnung »religiös« verdient; sofern es sich um etwas rein Innerweltliches wie etwa eine zukünftige herrschaftsfreie Gesellschaft u.ä. handelt, wird sich die Theorie allerdings jenen Einwänden ausgesetzt sehen, die H. Blumenberg u.a. gegen eine Vereinnahmung profaner Letztwerte mittels des Säkularisierungstheorems gerichtet haben²⁴. In ihrer jetzigen Gestalt kann die Beschreibung der Stufe 4 ihr biblisch-christliches, speziell transzendentaltheologisches Gepräge nicht leugnen; inwiefern die herangezogenen Kategorien, vor allem jene des »Heilsplans«, verallgemeinert und beispielsweise auf

23 Vgl. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 46ff und L. Kohlberg, *Essays on Moral Development II*, San Francisco 1984, 222f.

24 Vgl. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von »Die Legitimation der Neuzeit«, erster und zweiter Teil, Frankfurt/M. 1974.

Religionen mit einem zyklischen Weltbild angelegt werden können, müßte erst noch gezeigt werden²⁵. Da diese Stufe nur bei einer Minderheit der 15- bis 25jährigen auftritt und auch bei den Erwachsenen nie mehr als 30 % erreicht, die Stufe 3 hingegen von der Spätadoleszenz an eindeutig dominiert (191ff), kann man sich die Frage stellen, ob Stufe 4 in der jetzigen Fassung nicht eine spezielle Weiterentwicklung, nämlich die westlich geprägte, im Vollsinn religiöse Antwort auf den in Stufe 3 zum Ausdruck kommenden, mehr oder weniger allgemeinen Profanisierungstrend darstellt.

Stufe 5 schließlich, die nur in Ausnahmefällen erreicht wird, kann ebenfalls als spezifisch religiös angesehen werden. Sie trägt in ihrer jetzigen Form allerdings unverkennbar die Spuren deutscher Theologie²⁶. Für sie stellt sich wie schon für Stufe 4 die Frage, ob sie einen möglichen Endpunkt einer universellen Entwicklungssequenz oder nicht vielmehr eine Höchststufe einer partikularen religiösen Entwicklung darstellt. Weiter müßte noch geprüft werden, ob Stufe 5 bzw. die postulierte Stufe 6 (102ff) wirklich diejenige Religiosität beinhaltet, über die hinaus keine vollkommene mehr denkbar ist – eine Frage, die entwicklungspsychologisch nicht entschieden werden kann²⁷.

Nicht jede der von Oser und Gmünder beschriebenen und empirisch validierten Entwicklungsstufen kann in einem guten Sinn als »religiös« bezeichnet werden. Daher scheint es uns verfehlt, wenn Oser und Gmünder die von ihnen vorgestellte Stufensequenz in toto als jene einer universellen »religiösen« Entwicklung deuten wollen. Als die einzige unverfängliche Bezeichnung erachten wir nach wie vor die Rede von Stufen eines »Kontingenzbewältigungsurteils«. Gewiß kommt es vor, daß Kontingenzsituationen auf eine genuin religiöse Weise bewältigt werden; und es gibt offenbar Stufen dieser »religiösen« Kontingenzbewältigung, die nicht gleichrangig sind, sondern in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen (eindeutigster Fall: Stufe 4 gegenüber Stufe 2). Es gibt aber auch Stufen, die sich einer vorangehenden »religiösen« Stufe gegenüber zwar durch grundlegende Neuerungen hinsichtlich der Identitätsbildung, der Moralentwicklung und der Erklärung innerweltlicher Prozesse auszeichnen, aber eben deswegen nicht an sich schon als eine höhere »religiöse« Stufe gewertet werden dürfen (eindeutigster Fall: Stufe 3 gegenüber Stufe 2). Das sind bedeutsame Ergebnisse der von Oser und Gmünder vorgenommenen entwicklungspsychologischen Operationalisierung des viel diskutierten Themas »Kontingenzbewältigung«, und das gilt selbst

25 Bis jetzt liegen die Daten von drei Stichproben aus anderen Weltreligionen vor (Buddhismus, Hinduismus, Immanakult in Rwanda). Bei allen zeigte sich zwar ein theoriekonformer signifikanter Alterstrend, wobei jedoch von der Stichprobengröße her keine interkulturellen Vergleiche angestellt werden konnten. Vgl. A. Dick, Drei transkulturelle Erhebungen des religiösen Urteils. Eine Pilotstudie, Lizentiatsarbeit, Freiburg/Schweiz 1982.

26 Besonders H. Peukert (Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 1978) ist zu nennen. Vgl. auch *ders.*, a.a.O. (s.o. Anm. 15), 102, Anm. 38 und Oser/Gmünder, a.a.O., 103.

27 Vgl. auch die berechtigten Einwände zu diesem Punkt, die R. Englert (Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985, 266f) angemeldet hat: Normativ-theologische Fragen wie die, welche Theologie die »höchste« sei, dürften nicht »kognitionspsychologisch vorentschieden« werden. Vgl. auch H.-G. Heimbrock, Lern-Wege religiöser Erziehung, Göttingen 1984, bes. 159 und 163.

dann, wenn man sie als vorläufig ansieht und die Universalisierbarkeit dieser Stufensequenz bezweifelt.

3 Ansätze einer Rekonstruktion

Worauf läuft nun unsere Kritik an Oser und Gmünder hinaus? Wir beanstanden an ihrer Theorie, daß sie sich die Möglichkeit einer differenzierenden Interpretation ihrer Ergebnisse durch die *über*verallgemeinernde Deutung der von ihnen vorgelegten Stufensequenz als einer genuin »religiösen« verbaut haben. Entsprechend plädieren wir für eine Rekonstruktion, die diese Verallgemeinerung des »Religiösen« zurücknimmt und die verschiedenen Aspekte, die im »Kontingenzbewältigungsurteil« zutage treten – Weltbildentwicklung, Moralentwicklung, Identitätsbildung und eventuell andere –, differenzierend benennt und bedenkt. Eine solche Rekonstruktion schließt selbstredend nicht bloß eine neue »Anstrengung des Begriffs« mit ein, sondern müßte mit einer erneuten Durchsicht des vorhandenen Datenmaterials und neuen Erhebungen einhergehen. Versuchen wir abschließend die Ansatzpunkte einer solchen Rekonstruktionsarbeit anzugeben.

Erstens müßte nicht nur der Religionsbegriff enger und genauer gefaßt werden; es wären auch die *Kriterien* zu explizieren und zu legitimieren, die von einer »höheren« Religiosität sprechen lassen. Wir halten diese Rede dann für angebracht, wenn eine möglichst integrative, innere Beziehung zu einem religiös gefärbten Ultimaten mit der Anerkennung der Autonomie des einbezogenen Subjekts einhergeht (Stufe 4). Ein Mehr an Beziehung (keinesfalls ein Weniger) bei einem gleichzeitigen Mehr an Autonomie wären damit formale Kriterien »höherer« Religiosität²⁸. Autonomie hingegen, die durch Einschränkung oder Negierung der Beziehung zu einem religiösen Ultimaten erkaufte wird, wäre kennzeichnend für A-Religiosität (oder besser: »Entreligionisierung«, wenn dieses Kunstwort erlaubt ist – Stufe 3). Eine integrale Beziehung zu einem »religiösen« Ultimaten ohne oder mit nur eingeschränkter Autonomie würde Kriterien »niedriger« Religiosität bezeichnen.

Solche Kriterien, die hier nur tentativ formuliert wurden – teilweise völlig in Übereinstimmung mit Oser und Gmünder –, scheinen nicht nur auf die religiöse Entwicklung, wie sie Oser und Gmünder beschrieben haben, anwendbar zu sein; sie sind auch im Hinblick auf die Menschheitsgeschichte und speziell auf die europäische Neuzeit mit ihren Säkularisierungsbewegungen plausibel. Ihre Legitimation und normative Verwendung in der Reli-

28 Die Rede von der »zunehmenden Autonomisierung und Differenzierung der Wahrnehmung des Mensch-Ultimates-Verhältnisses« (*Oser/Gmünder*, a.a.O., 83) genügt nicht, um in jedem Fall von einer »höheren« Religiosität sprechen zu können, wenn die »Differenzierung« auch die totale Trennung vom Ultimaten zuläßt (vgl. das Schema in *Oser/Gmünder*, a.a.O., 109).

gionspädagogik dürfte jedenfalls auf weniger Schwierigkeiten stoßen als die direkte Umsetzung der Stufensequenz von Oser und Gmünder (mit der offensichtlich areligiösen Stufe 3) in Werturteile und Erziehungsprogramme.

Die Behauptung einer ursprünglich religiösen (Höher-)Entwicklung nun ist aber wohl nur dann voll einlösbar, wenn gezeigt werden kann, daß genuin religiöse Akte wie Gebet, Opfer u.ä. eine stufenspezifische Sinnlogik haben.

Gebete können gemäß ihrer Intention relativ leicht einer Stufe 2 oder Stufe 4 zugeordnet werden; bezeichnend ist auch, daß die »areligiöse« Stufe 3 sehr oft damit einhergeht, daß man nicht mehr beten kann oder will²⁹. Aufschlußreich müßte auch der Versuch einer stufenspezifischen Interpretation der »immanenten Logik« des Opfers sein, auf dessen Vieldeutigkeit R. Schaeffler hinweist, konnte es doch einerseits von A. Bertholet als der Versuch aufgefaßt werden, »mit überirdischen Mächten in ein Verhältnis von Gabe und Gegengabe einzutreten«³⁰, was frappant an das do ut des von Stufe 2 erinnert, und andererseits von Thomas von Aquin überhaupt nicht als Zweckhandlung, sondern als Ausdruckshandlung interpretiert werden, was eine ganz andere Stufenzuordnung nahelegt³¹.

In dem Maße, als es dem strukturalistischen Ansatz gelingt, solche offenen »sinnlogischen« religionswissenschaftlichen Fragen neu zu beantworten, ähnlich wie dies Piaget für Fragen der Wissenschaftsentwicklung getan hat, darf seine Fruchtbarkeit als erwiesen gelten.

Zweitens wäre aber auch zu klären, in welchem Bedingungsverhältnis das »religiöse Urteil« oder jenes der »Kontingenzbewältigung« zu jenen Komponenten steht, die in ein religiös geprägtes Kontingenzbewältigungsurteil eingehen können, aber per se nicht religiöser Natur sind. Die bedeutsamsten dieser Komponenten dürften die Moralentwicklung, die Weltbildentwicklung³² und die Identitätsentwicklung sein. Diese Komponenten können das religiöse Urteil mehr oder weniger stark bestimmen, sie können nur am Rande präsent sein oder dieses geradezu dominieren.

Trägt man der Verflechtung dieser Komponenten Rechnung, so stellt sich eine grundsätzliche Frage: Ist es überhaupt sinnvoll, anzunehmen, das, was Oser und Gmünder unter dem Titel »religiöses Urteil« thematisierten, stelle einfach eine neue, *eigene* Entwicklungslinie *neben* den bereits bekannten dar? Ist die religiöse Entwicklung der logisch-mathematischen und der moralischen strukturell so verwandt, daß sie sich auf eine ähnliche Weise formal behandeln läßt, wie es die Autoren offenbar wollen (74f)? Oder ist nicht die Annahme plausibler, das, was im religiösen Urteil bzw.

29 Eine solche Untersuchung zu Gebeten wurde bereits angegangen in: F. Oser und A. Bucher, Wie beten Kinder und Jugendliche? Entwicklungsstufen und Lernhilfen, LKat 7 (1985) 163–171.

30 R. Schaeffler, Religionsphilosophie, Freiburg/München 1983, 213f.

31 S.th. II–II, 81, 7.

32 Vgl. die vorläufigen Schlußfolgerungen aus gemeinsamen Untersuchungen in: Fetz/Oser, a.a.O. (s.o. Anm. 6).

im »Kontingenzbewältigungsurteil« zur Sprache kommt, habe von Grund auf einen anderen, *integrativen* Status, der es verwehrt, hier im gleichen Sinn von *einer* Entwicklung zu sprechen wie bei der logisch-mathematischen und der moralischen? Religion ist, wenn man sie anthropologisch nicht als einen Kulturbereich befragt, überhaupt kein »spezialisiertes Thema menschlichen Verhaltens«, sondern betrifft »die Wirklichkeit des Menschen in ihrer ganzen Breite«³³. Auch nach Oser und Gmünder umfaßt die religiöse Entwicklung ein »wesentlich breiteres Spektrum« (75) als die Intelligenzentwicklung nach Piaget und die Moralentwicklung nach Kohlberg.

Die Alternative, die wir mit unserer rekonstruktiven Kritik befürworten, könnte in der Tat auf eine bewußte *Absage* an formale Modelle mit Allgemeinheitsanspruch hinauslaufen. Formale Stufen der Intelligenz und des moralischen Urteils lassen sich bei jedem Menschen beobachten, nicht jedoch »formale« Stufen einer Religiosität, die vom Inhalt her gesehen (religiös gefärbtes Ultimates) als solche gelten können. Eine »religiöse« Stufe ist im Unterschied zu Intelligenz- und Moralstufen etwas, das dasein oder nicht dasein kann. Wenn aber Religiosität in einem genuinen Sinn »da« ist, hat sie einen integrativen Status. Religion setzt auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung nicht nur bestimmte Denkfähigkeiten voraus, wie das Kohlberg für die Moralstufen behauptet; sie steht, wie sich oben zeigte, in einer inneren Beziehung zur Wirklichkeitsauffassung einer Person, zu ihrer Moral und Identität. Um aber diesem Beziehungsgeflecht nachgehen zu können, müßte die Theorie des »religiösen Urteils« respektive des »Kontingenzbewältigungsurteils« etwas leisten, was weder von einer Theorie der Intelligenzstufen noch von einer der Moralstufen verlangt ist: Sie muß das *Ganze* des Menschen in den Blick nehmen, muß sehen und verstehen, warum in einem Fall ein religiöses Weltbild eine entscheidende Rolle spielen kann, in einem anderen Fall das moralische Bewußtsein oder die Behauptung der eigenen Identität.

Die Folge einer solchen multiperspektivischen Rekonstruktion von Stufen der Kontingenzbewältigung könnte sein, daß am Ende gar nicht mehr von *einer* Stufensequenz gesprochen werden kann, sondern mehrere mögliche Sequenzen angenommen werden müssen. Es ist nicht auszuschließen, daß Kontingenzbewältigung auf verschiedenen Stufen nichtreligiös erfolgen kann, und möglich erscheint auch das andere Extrem, daß Kontingenz auf *allen* Entwicklungsstufen genuin religiös »bewältigt« wird. Sowohl im einen als auch im anderen Fall würde aber die entsprechende Sequenz des Kontingenzbewältigungsurteils nicht gleich aussehen wie bei Oser und Gmünder. Wir konkretisieren nur den zweiten, den durch und durch »religiösen« Fall: Bei ihm gäbe es keine Stufe 3 mehr³⁴.

33 W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 7.

34 Diese Möglichkeit wird ausdrücklich auch ins Auge gefaßt von Schweitzer, a.a.O. (s.o. Anm. 17), 234.

Vielmehr wäre ein unmittelbares Hinüberwechseln von Stufe 2 zu Stufe 4 – eventuell mit einer Übergangsphase – anzunehmen. Eine solche Annahme ist von Oser und Gmünder aus gesehen alles andere als theoriekonform – aber ist sie unrealistisch? Ist es nicht denkbar, daß jemand immer mehr die Eigengesetzlichkeit der Welt und die Autonomie des Ich erkennen und *gleichzeitig* (jedenfalls nicht erst nach einem längeren Lebensabschnitt, der allein den Namen »Stufe« verdient) Welt und ich in eine neue innere Beziehung zu einem echt religiösen Ultimaten bringen kann?

Ein solches Hinüberwechseln von Stufe 2 zu 4 ohne einen längeren Durchgang durch die Beziehungslosigkeit der Stufe 3 ist wohl nur möglich, sofern jemand so sozialisiert worden ist, daß er Anstöße und Denkhilfen empfangen kann, um sich selbst und die Welt trotz (oder besser gerade wegen) der Erkenntnis ihrer Autonomie in eine erneute Beziehung zu einem »Umgreifenden« und Tragenden zu setzen. Ist die Ermöglichung einer solchen Entwicklung nicht die genuine Aufgabe der Religionspädagogik? Alle theoretischen und empirischen Arbeiten, die in diesem Bereich noch anstehen, werden aber nicht am Markstein vorbeikommen, den Oser und Gmünder gesetzt haben.

Dr. phil. *Reto Luzius Fetz* ist Professor an der Pädagogischen Hochschule St. Gallen, lic. theol. *Anton Alois Bucher* ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Religionspädagogischen Seminar der Universität Mainz.