

Walter Sparn:

## AUTOBIOGRAPHISCHE KOMPETENZ. WELCHEN CHRISTLICHEN SINN HAT LEBENS GESCHICHTLICHES ERZÄHLEN HEUTE?

### I. Die biographische Verpflichtung des Christentums

Eine Prognose: „Die Christenlehre des 20. Jahrhunderts wird keine Dogmatik sein, sondern eine Heimathskunde und zwei Biographien umfassen, eine Biographie der einzelnen Seele und eine Biographie des Menschengeschlechts.“ (Paul de Lagarde)

1. *Selbstverständliches*. Dem christlichen Glauben ist in der Tat immer schon eine biographische Verpflichtung auferlegt, man kann auch sagen: zugestanden. Diese Verpflichtung ist von Anfang an in zwei Formen eingelöst worden, hagiographisch und autobiographisch. *Hagiographisches* Gedenken vollziehen die vielfältigen Erinnerungen an die Väter, an die Heiligen und an die Märtyrer des Glaubens, die „Wolke der Zeugen“ (Heb 12,1); beginnend mit der Stilisierung Abrahams durch den Apostel Paulus sind sie in Märtyrerakten, Heiligenviten und Legenden, aber auch in der darstellenden Ikonographie reich überliefert. Und der Fromme, der kraft geschöpflichen Segens und unter schließlich heilsamer göttlicher Führung („gedenke der vorigen Zeiten“, Jes 46,9; Heb 10,32) der endzeitlichen Rechenschaftsablage vor dem Erlöser und Weltenrichter sich entgehend weiß („wir müssen alle offenbar werden...“, 2 Kor 5,10), vollzieht unausbleiblich die *autobiographische* Erinnerung seiner irdischen Pilgerschaft, vor allem im Gebet und in der Beichte, aber auch im forensischen Bekenntnis oder in der ausdrücklichen Reflexion seiner besonderen Lebenserfahrungen; das beginnt mit der Selbstthematization des Apostels Paulus und mit den über ein Jahrtausend lang stilbildenden „Confessiones“, in denen Augustinus die Tatsache, daß er sich zur Frage, ja zum Geheimnis geworden sei, im Zwiegespräch der sich erinnernden Seele mit Gott angemessen wahrzunehmen versucht<sup>1</sup>.

Die biographische Kommunikation unter Christen unterliegt dabei Bedingungen, durch die sie beispielsweise jederzeit von Panegyrik unterschieden bleibt; sie erzählt auch vom löblichsten Leben zum Lobe Gottes. Dessen unbeschadet haben sich die Formen dieser Kommunikation im Laufe der Zeit zunehmend differenziert, und jede Fortbildung der Frömmigkeit hat sich stets auch in ihnen ausgeprägt. So läßt sich etwa im Gefolge der spätmittelalterlichen Mystik und der Reformation sowie der katholischen Reform eine individualisierende Konkretion der Hagiographie und des Totengedenkens in Predigt, Epicedium, Epitaph und Bild, aber die Individualisierung auch schon der Autobiographie sehr deutlich nachweisen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, Confessiones IV, 14.

<sup>2</sup> Vgl. die historischen Beiträge in: WALTER SPARN (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie. Gütersloh 1990; sowie in ALOIS HAHN, VOLKER KAPP (Hgg.), Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M. 1987.

2. *Autobiographische Emanzipation.* Im Übergang zur Moderne hat die christliche Biographik eine einschneidende Veränderung erfahren. Sie resultierte daraus, daß die selbsteigene Lebenserfahrung, wie sie das individuelle Gewissen zu formulieren vermag, zum hermeneutischen Horizont von plausibler religiöser Kommunikation überhaupt wurde. In dem Maße, in dem die religiöse Subjektivität sich als unvertretbar und unhintergebar erfährt, verknüpft sich ihre Mitteilung mit der Form der Autobiographie; wie der spezifische Terminus „Subjekt“ ist daher auch der Terminus „Autobiographie“ eine moderne Neubildung<sup>3</sup>. Aber nicht nur die autobiographische, vielmehr die biographische Kommunikation überhaupt mißt sich seither am Standard subjektiver Authentizität, muß sich also relativ zur (sei es vorliegenden, sei es möglichen) Autobiographie aufbauen. Mit dieser Veränderung wird ein bislang religiös selbstverständlicher Umstand zum Problem.

Das Unternehmen einer Autobiographie setzt immer schon voraus, daß der Ich-Erzähler mit dem dargestellten Selbst, das es ja nie wie einen zuhandenen Gegenstand gibt, sondern sich immer auch verborgen und entzogen bleibt, nicht einfach gleichgesetzt werden kann. Im Unterschied zum tabellarisch-chronologischen „Lebenslauf“ hat die „Lebensgeschichte“ daher unvermeidlich schöpferischen Charakter (man sollte beides darum auch terminologisch unterscheiden); man kann, um die Hervorbringungen der (ethischen) Praxis davon zu unterscheiden, vom *poietischen* Charakter der Autobiographie sprechen<sup>4</sup>. Dies ist dann und solange kein Problem, als die Erzählung der Lebensgeschichte die Form des Redens des Herzens mit Gott hat. Denn im Gebet darf der Erzähler eine vom Ich verschiedene Instanz anrufen, die das Rätsel des Selbst, obwohl in diesem Leben unaufgelöst, gleichwohl wahrzunehmen erlaubt (ja in dieser Form allererst aufwirft) und also für das Bild des Selbst einsteht. Der poietische Charakter der Autobiographie wird aber zum Problem in dem Augenblick, in dem diese religiöse Voraussetzung schwach wird oder sogar abgestoßen werden soll. Eben dies ist in der säkularen modernen Autobiographie der Fall.

Nicht zufällig gehört die Entstehung der modernen Autobiographie in den Zusammenhang der *religiösen Krise* des Puritanismus und des Pietismus im 18. Jahrhundert. Das in diesen Frömmigkeitsbewegungen zunehmend rigorose Postulat nicht nur der Individualisierung, sondern auch der empirischen Verifizierung der Bekehrung und der Heiligung nötigt zur autobiographischen Fixierung des (nun endlich wahrzunehmenden) religiösen Fortschritts – „The Pilgrim’s Progress“, wie der klassische Titel von John Bunyan (1678) besagt. Diese Fixierung nimmt der Fortschreitende selbst vor, der sich damit jetzt jedoch in genau dem Maß überfordert, in dem er die mittelbare autobiographische Kompetenz des *Beters* in die unmittelbare des *Täters* überführt. Er zieht die ethische Praxis zur Rechtfertigung seiner Anrufung Gottes als poietischer Instanz heran: Er

<sup>3</sup> Vgl. GÜNTER NIGGL (Hg.), *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt 1989; die theologischen Lexika enthalten mit Ausnahme von <sup>2</sup>RGG (1,681 f.), das den klassischen Arbeiten von WILHELM DILTHEY, GEORG MISCH und WERNER MAHRHOLZ verpflichtet ist, keine besonderen Artikel „Autobiographie“.

<sup>4</sup> Vgl. Art. *Poesis*, in: HWPPh 7, 1024f.; WALTER SPARN, *Dichtung und Wahrheit*, in: Ders., *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* (Anm. 2), 7–35.

impliziert Gott in die Autorschaft der moralischen Subjektivität. Bekanntlich haben die Enkel sich von jenem moralischen Perfektionismus zornig oder ironisch distanziert, und im Blick auf die Autobiographik hatte dies die Form der Umbesetzung der Stelle des subjektiv implizierten göttlichen Autors durch den menschlichen Autor als solchen, nämlich durch den Schriftsteller in seiner fiktionalen Kompetenz – die daher auch nicht mehr im alten mimetischen Sinne verstanden wurde, sondern als schöpferische Originalität und Genialität. An die Stelle der Halleschen Tagebücher des Heiligungsfortschrittes traten, neben der moderne „Erfahrungsseelenkunde“ eines Karl Philipp Moritz, der moderne Roman und eben die moderne Autobiographie – religiös emanzipatorische Literatur selbst dann, wenn sie von Theologen wie Laurence Sterne oder Johann Salomo Semler oder dem enfant terrible Karl Friedrich Bahrtd verfaßt wurde<sup>5</sup>.

3. *Religiöse Subjektivität*. So produktiv dieser Emanzipationsprozeß speziell für die deutsche Literatur und Kultur geworden ist, so schmerzlich war er für die protestantische Theologie, der er den ersten großen personellen Aderlaß ihrer Geschichte beschert hat. Dennoch vollzog sie jenen Prozeß analog auch an sich selbst; nicht zuletzt dadurch hat sie sich als moderne Theologie konstituiert<sup>6</sup>. Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurde die prinzipientheologische Funktion, welche bislang die dogmatische Substantialität eingenommen hatte, durch die religiöse Subjektivität des Theologen abgelöst; damit wurde die biographische Kommunikation zum primären theologischen Genus. Die Geschichte der je eigenen Empfindungen, Gefühle, Gemütsregungen, „Meine Überzeugungen“ (so ein Titel von Johann Gottlieb Töllner, 1769) avancierten zum Plausibilitätshorizont des Redens von Gott überhaupt; die lebensgeschichtlich ausgewiesene fromme Selbsterfahrung war daher auch der Stoff der Religionstheorie der theologischen Aufklärung, die seit etwa 1750 an die Stelle der bisherigen „natürlichen Theologie“ tritt. Allerdings war die empirische Subjektivität als solche mit ihrer prinzipientheologischen Beanspruchung überfordert, wie man bald merken mußte. Denn sie vermochte nicht, die besondere und bestimmte *Inhaltlichkeit* der individuellen religiösen Erfahrungen plausibel zu machen, d. h. nicht den Anspruch der subjektiven christlichen Überzeugung auf mögliche intersubjektive, also überhaupt christliche Gültigkeit. Anders gesagt: Auch in dem neuen Horizont religiöser Subjektivität bedurfte es wiederum einer theologischen Dogmatik, nun freilich in der kritischen Gestalt einer „Glaubenslehre“, wie sie seit Siegmund Jacob Baumgarten und seinem Schüler Semler heißt. Im Blick auf die biographische Kommunikation war, sollte sie nicht bloß beliebig werden, entsprechend erfordert, die nicht empirisch-moralischen Bedingungen subjektiver Religion wahrzunehmen.

Diese Begründung ist, überschlägig genommen, bislang auf zwei Wegen unternommen worden. Der eine und hauptsächlich gewählte Weg ist der einer *transzendentalen*

<sup>5</sup> LAURENCE STERNE, *Leben und Meinungen des Tristram Shandy*, 1760/67; JOHANN SALOMO SEMLER, *Lebensbeschreibung von ihm selbst verfaßt*, 1781; KARL FRIEDRICH BAHRDT, *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, 1790. Nachweise bei JENS JESSEN, *Bibliographie der Selbstzeugnisse deutscher Theologen, Tagebücher und Briefe*. Frankfurt a. M./Bern 1984.

<sup>6</sup> Vgl. WALTER SPARN, *Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland*, in: RUDOLF VIERHAUS (Hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1985, 18–57.

*Reduktion* empirischer Religiosität; nach den theologisch unzureichenden Versuchen Immanuel Kants und Johann Gottfried Herders klassisch gegangen von Friedrich Schleiermacher. Auf diesem Weg läßt sich ein religiöses Apriori ermitteln, das ein empirisches Subjekt in der Besonderheit seiner Lebenserfahrung zu überschreiten, aber gerade dadurch auch zu bestätigen erlaubt: Die lebensgeschichtliche Verwirklichung und Entwicklung, die „Bildung“ eines Subjekts von Lebenserfahrung im Medium positiver Religion findet ihre Möglichkeitsbedingung in der Ursprünglichkeit des Gottesverhältnisses. Der andere Weg, weniger klassisch als provokativ gewiesen von Johann Georg Hamann, von Sören Kierkegaard, m. E. aber auch von Ernst Troeltsch, ist der Weg der *poietischen Transformation* der empirischen Religiosität. Er geht davon aus, daß beispielsweise die sprachliche oder überhaupt kulturelle Voraussetzungshaftigkeit von Religion unhintergebar sei, unterstellt also eine Art historisches Apriori und setzt daher die für religiöse Kommunikation erforderte Intelligibilität der subjektiven Empirie allein in den Akt der Verknüpfung der empirischen Daten zu einer Lebensgeschichte.

Beide Wege stehen in dem modernen Bewußtsein, daß autobiographische Poiesis ein Kunstwerk darstellt, das der Implikation eines Autors bedarf, der für den hier benötigten fiktionalen Überschuß einsteht. Denn eine solche Poiesis verknüpft die Kontingenzen und Diskrepanzen der empirischen Subjektivität, also die äußeren historischen Daten, die persönlichen Erfahrungen und ihre Verarbeitungen, die Erinnerungen und ihre sprachlichen Gestalten sowie die verschiedenen Deutungen des Lebenszusammenhangs bis zum Jetztzeitpunkt, einschließlich der vergessenen oder verdrängten Vergangenheit und der noch offenen, aber erhofften oder befürchteten Zukunft. Dieses Aggregat in einen logischen Text zu verweben, macht jedoch in beiden genannten Fällen eine theologisch problematische Voraussetzung. Der erste Begründungsweg unterstellt, daß zwischen dem Nunc stans transzendentaler Subjektivität und der temporalen Verfaßtheit der empirischen Subjektivität eine religiös essentielle Differenz nicht bestehe; anders gesagt: daß die Lebenszeit nur Parameter der Lebensbewegung sei. Der andere Begründungsweg nimmt allerdings eine solche Differenz an, d. h. versteht die lebensgeschichtliche Zeit nicht seriell, sondern als einen seine temporalen Dimensionen rückkoppelnden Erfahrungsraum; aber dieser Weg der lebensgeschichtlichen Poiesis setzt wieder voraus, daß der im autobiographischen Text implizierte Autor als vom expliziten Autor real different beansprucht, nämlich zitiert werden kann und darf.

4. *Theologischer Widerspruch.* Gegen beide, sich spekulativ oder romantisch ausnehmende Voraussetzungen legte die neuere Theologie ihr Veto ein; sie hat damit der biographischen Kommunikation überhaupt die theologische Legitimität abgesprochen. Die Schlagwörter des „Historismus“ oder des „Psychologismus“, mit denen etwa die Dialektische Theologie ihr Veto pointierte<sup>7</sup>, hatten allerdings ihre Berechtigung angesichts der Korrumpierung der biographischen Kommunikation, wie sie in der nachidealistischen Weltanschauungskonfessorik einerseits, der bildungsbürgerlichen Mystik der Persön-

<sup>7</sup> Vgl. EMIL BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*. Tübingen 1924, bes. 169ff., 206ff.; aber auch GEORG WOBBERMIN, *Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis*, Tübingen 1929, 1 ff.

lichkeit andererseits eingetreten war. Doch rettete die Krisistheologie die Objektivität des Glaubens vor dem Zugriff der empirischen Subjektivität und ihrer autobiographischen Fiktion nur um den Preis etwa der Dogmatisierung autobiographischer Schriftstellerei. Mag sein, daß das transzendentalistische Konzept von jenem Veto schon als solches getroffen wird; über die theologische Dignität des Konzepts der biographischen Poiesis ist damit noch nicht abschließend entschieden.

Freilich, die gegenläufige Prognose Lagardes, daß im 20. Jahrhundert an die Stelle von Dogmatik christliche Heimatkunde und Biographik treten würden, wurde nicht nur historisch widerlegt, sondern ist auch theologisch defizitär. Denn sie verkürzt die religiöse Kommunikation etwa um den Kultus und entzieht diese selbst der dogmatischen Disziplin (und rechnet im Blick auf die biographische Kommunikation weiterhin mit der Möglichkeit von Meta-Erzählungen). Aber der falsche Prophet könnte darin recht haben, daß die biographische Kommunikation das Medium ist, in dem der christliche Glaube sowohl der antimodernen religiösen Regression als auch der postmodernen Verweigerung der Begründungspflicht in Sachen Religion angemessen widerstehen kann. Denn die autobiographische Poiesis kann eine Äußerung des christlichen Glaubens darstellen, in der die moderne Entzweiung von gewußtem Ding und glaubendem Ich, hier: Lebenslauf und Lebensgeschichte, nicht bloß materiell verneint, sondern kraft der Form der Äußerung aufgehoben ist: in der labilen Einheit von kontingenter Unmittelbarkeit und vermittelter Intelligibilität des poetischen Aktes. Christliche Autobiographik wäre eine Gestalt subjektiver Freiheit, die ihrer Verdanktheit poetisch entspräche.

## *II. Autobiographische Autarkie?*

Eine These: „Ein Faktum unseres Lebens gilt nicht, insofern es wahr ist, sondern insofern es etwas zu bedeuten hat“ (Johann Wolfgang Goethe); eine Antithese: „Dies ist ein auf richtiges Buch, Leser! Es warnt dich schon beim Eintritt . . .“ (Michel de Montaigne).

1. *Autarkie der Persönlichkeit.* Mit seinem rund und richtigen Titel „Dichtung und Wahrheit“ (1813/31)<sup>8</sup> macht Goethe leicht vergessen, daß die moderne Autobiographik sich allerdings von religiösen Voraussetzungen emanzipieren konnte, daß sie damit jedoch noch keineswegs der Verpflichtung ledig war, jenen impliziten Autor zu verantworten, der für die biographische Logik unterstellt werden mußte, wenn das Mitgeteilte „etwas zu bedeuten“ haben sollte. Nur religiöse Camouflage konnte den benötigten fiktionalen Überschuß derart ostentativ in unmittelbare Selbstdurchsichtigkeit aufzulösen vorgeben wie die „Confessions“ von Jean-Jacques Rousseau (1763/70): „Mag die Posaune des Jüngsten Gerichtes wann immer erschallen, ich werde mit diesem Buch in der Hand mich vor den obersten Richter stellen. Ich werde laut sagen: ‚Sieh, so handelte ich, so dachte ich, so war ich!‘ Ich habe mein Innerstes enthüllt, wie du es selbst geschaut

<sup>8</sup> Vgl. INGRID AICHINGER, *Künstlerische Selbstdarstellung. Goethes „Dichtung und Wahrheit“ und die Autobiographie der Folgezeit.* Frankfurt a. M./Bern 1977.

hast, ewiger Geist. Versammle um mich die zahllose Schar meiner Mitmenschen, sie mögen meine Bekenntnisse anhören . . .“<sup>9</sup>

Lange Zeit schien es, als könne die Beanspruchung eines impliziten Autors der Lebensgeschichte aus der *poietischen Autarkie* ihres expliziten Autors begründet werden. Das Recht zur wahren Dichtung wurde dann darin gesehen, daß es sich beim Subjekt des Erzählens und Schreibens zugleich um eine sich bildende Persönlichkeit handle. Das empirische Individuum, das als solches freilich nur über diverse und disparate facta verfügt, kann sehr wohl als *fictor* einer zusammenhängenden, bedeutungsvollen Lebensgeschichte auftreten, weil und insofern es kraft der Entelechie seiner Persönlichkeit eine Lebensgeschichte zu formieren vermag. Die Form dieses aus einer inneren Mitte der Welt begründeten Erzählens ist die der Epik, und die ihre Logik vermittelnde Zeit ist die linear teleologische. Denn von dem antezipierten Ziel der voll ausgebildeten Persönlichkeit her können die Lebenserfahrungen des empirischen Autors und seine Welt am Leitfaden seiner Entwicklung und Bildung auf eben dieses Ziel hin, können also sinn- und bedeutungsvoll verknüpft werden. Da diese Bildung immer auch in Selbsterziehung realisiert werden muß, hat ihre Geschichte exemplarischen Charakter; sie wird in der pädagogischen Absicht erzählt, anderen Individuen das Wesentlichwerden, das „Werde, der du bist“ plausibel zu machen. Denn wenn die Wahrheit dieser Lebensgeschichte nicht auf den mitgeteilten Fakten beruht, sondern auf der Bedeutung, die der Autor ihnen zu geben vermag, so bewahrheitet schon ihr Gelingen als Text den in ihr behaupteten Lebensinn.

Dieser Typ der biographischen Kommunikation hat seine Karriere vor allem im liberalen, vom institutionellen Christentum sich emanzipierenden Bürgertum der Moderne gemacht. Aber auch die christliche Autobiographik hat ihn weithin übernommen, unter der Voraussetzung nämlich, daß gerade der Christ sich auf dem Entwicklungs- und Bildungswege zu seiner humanen „Bestimmung“ befinde. Dafür lassen sich zumal viele Theologen bis zu Adolf von Harnack (1923), Albert Schweitzer (1929) oder Walther von Loewenich (1979) anführen, während hierfür wohl nicht zu nennen sind die ‚Biblizisten‘, bis zu Adolf Schlatter (1924) oder Karl Heim (1957)<sup>10</sup>.

2. *Autarkie als Expression.* Die Begründung der poietischen Autarkie des Autobiographen aus seiner Persönlichkeit ist von Anfang an auch angezweifelt und durch die bescheidener und realistischer anmutende Annahme seiner *Aufrichtigkeit* ersetzt worden. Die klassischen Fälle einer solchen, am empirischen Individuum als solchem interessierten Autobiographie sind die epikuräische Welt- und Sinnunabhängigkeit der „Essais“ von Michel de Montaigne (1580) und, viel verbreiteter, die die Emanzipation dieses Individuums aus negativer sozialer Determination betreibende „Lebensgeschichte und natürliche Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg“ von Ulrich Bräker (1789);

<sup>9</sup> JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Confessions* (1763/70), in: *Œuvres Complètes*, I (Paris 1959), 3.

<sup>10</sup> Vgl. das Sammelwerk von ERICH STANGE (Hg.), *Die Religionswissenschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 5 Bde., Leipzig 1925–1928; jetzt auch RAINER LACHMANN, HORSTF. RUPP (Hgg.), *Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie*. 2 Bde., Weinheim 1990. – Als späte Reflexion vgl. WOLFGANG TRILLHAAS: *Die eigene Geschichte erzählen. Über Sinn und Unsinn von Autobiographien*, in: *EvKomm* 11 (1978), 715–718.

auch Moritz' autobiographischer Antibiographieroman „Anton Reiser“ (1785/90) wäre hier zu nennen<sup>11</sup>. Der neueste, spektakuläre Vertreter dieses Typs ist Tilman Moser (Gottesvergiftung, 1976); daß er auch unter Theologen Freunde bekommt, kann man etwa an Dorothee Sölle beobachten<sup>12</sup>.

Die Authentizität, die hier an die Stelle einer unerschwinglichen poetischen Autarkie der Persönlichkeit tritt, beruht auf der Bereitschaft und der Fähigkeit des autobiographischen Autors zur *Selbstentblößung*. Dieser Typ von Autarkie bleibt übrig, wenn keine entelechische Identität das empirische Ensemble der Lebenserfahrungen bedeutend stilisieren kann oder soll, wenn gleichwohl aber der Anspruch auf expressive *Selbstbestimmung* aufrechterhalten wird. Die autobiographische Plausibilität muß dann in der ungeschönten und vollständigen Bloßlegung der Bestände des Bewußtseins des Autors, in der Exhibition seiner „Seele“, gesucht werden. Die geschichtliche Vorgabe der bewahrheitenden Funktion eines solchen forcierten Verzichts auf Selbststilisierung ist sichtlich die Selbstpreisgabe des Christen in der *Beichte*. Allerdings legt die neuzeitliche Modifikation die durchaus eigentümliche, für die Absicht des Verzichts auf Selbstkonstitution wesentliche stilistische Form der christlichen Autobiographie ab (dazu unten). Ganz im Unterschied zur letzteren hat die moderne Selbstentblößung die Form des expressiven *Monologs*, der allerdings, die jeweiligen inneren Empfindungen und Stimmungen, Erinnerungen und Gedanken möglichst roh und bloß assoziativ aneinanderreihend, nicht vorgibt, einen intelligiblen Zusammenhang von Zeit und Erzählung zu begründen.

Freilich, auch die Begründung der autobiographischen Kompetenz auf expressive Authentizität des expliziten Autors überhebt nicht völlig der angedeuteten Problematik, wenn wirklich noch biographische *Kommunikation* beabsichtigt ist. Denn die Expressivität der Selbstentblößung ist, da formal einzigartig, nur in gewissen Grenzen plausibel für andere, nämlich nachempfindbar. Daher tritt an die Stelle der Plausibilität einer Bedeutung (des *fictum*) die der nackten inneren Tatsachen (der *facta*). Für diese Inhalte sind aber die *Humanwissenschaften* zuständig, zumal im 20. Jahrhundert repräsentiert durch die ‚entlarvende‘ Psychoanalyse: Sie verbürgt am Ende die Authentizität der im wörtlichen Sinne stil-losen Exhibition. Diese selbst und als solche vermag nur noch jene Eigentlichkeit des autobiographischen Autors zu verbürgen, die identisch ist mit dessen Mut zur Selbstzerstörung.

Einer solchen fatalen Konsequenz kann man, wie es scheint, auf zwei Wegen zu entgehen versuchen. Einen Weg glaubt der Versuch zu bahnen, wieder ein (woher auch immer genommenes, und sei es nur erahntes oder beschworenes) Bedeutungsnetz in den Ich-Stoff einzuweben; so etwa Peter Handkes *metaphysica usualis*, ein wenig böse interpretiert. Ein anderer, freilich weniger ‚heimatlicher‘ Weg ist der, sich dem autobiographischen Substantialismus nach Materie und Form zu versagen, sich vielmehr mit der labilen Konsistenz der autobiographischen Akte als solcher zu bescheiden; so etwa Christa Wolf oder Friederike Mayröcker<sup>13</sup>. Die erste Option mutet fast religiös an; sie ist aber keines-

<sup>11</sup> Vgl. WALTER JENS, HANS THIERSCH, *Deutsche Lebensläufe*. Weinheim/München 1987.

<sup>12</sup> DOROTHEE SÖLLE, *Ohnmacht und Macht*, in: ALBRECHT GRÖZINGER, HENNING LUTHER (Hgg.), *Religion und Biographie*. München 1987, 41–47.

<sup>13</sup> So zu Recht die Analyse von JÜRGEN N. KOEPP, *Die Bürgschaft des ästhetischen Ich*. Zum

falls eine christliche, da sie eine „natürliche“ Sinnstiftung unterstellt, die sich ihre positiven Bedingungen verheimlicht. Die zweite Option mutet ihrerseits nicht sehr christlich an, weil die autobiographische Poiesis sich hier ausschließlich dem ästhetischen Status des expliziten Autors verdankt; aber diese Option steht der Form der christlichen Autobiographie darin sehr nahe, daß sie die transitorische, historisch kontingente Sprachlichkeit des Autors, als das in diesem Leben allein zugestandene autobiographische Integral, annimmt.

### III. Gott der Autor meiner Lebensgeschichte

Eine Prophasis: „Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott“ (Kolosser 3,3).

1. *Gotteszitat.* Die alte, von Augustin geprägte Konzeption einer christlichen Autobiographie ist im Blick auf die moderne Konstellation reformuliert worden, kaum daß diese recht sichtbar geworden war: durch Johann Georg Hamann. Eine einfache Formel für dessen Autobiographie-Konzeption, wie er sie seit seinen „Gedanken über meinen Lebenslauf“ (1758) entwickelt hat, besagt, daß Gott der Autor der Lebensgeschichte sei<sup>14</sup>. Diese Formel bringt aber die Komplexität zum Ausdruck, die das Verhältnis des Christen zu seiner Lebenserfahrung kennzeichnet, die daher auch für eine christliche Lebensgeschichte besondere produktionsästhetische Bedingungen einführt.

Die Formel ist zunächst eine allgemein christliche. Kein Christ, der an seine Schöpfung und Erlösung durch Gott glaubt, kann seine Lebensgeschichte unter der Voraussetzung formulieren, deren „Selbst“ stelle eine identische und autarke Substanz dar, zu der sich die im Verlauf des Lebens auftretenden Veränderungen äußerer und innerer Art als akzidentelle Varietäten verhielten: *Non nascuntur Christiani, sed fiunt*. Seine Selbstdarstellung kann auch nicht voraussetzen, daß die aufrichtige Absicht schonungsloser Selbsteurteilung deren Wahrheit verbürge, denn sogar das eigene Herz kennt allein Gott, und er ist es, der den „Namen“ um Christi willen in das „Buch des Lebens“ einschreibt. Die konstitutive autobiographische *Insuffizienz* des Christen wurde denn auch von Anfang an wahrgenommen; ihre Reflexion, und zwar angemessenerweise eben im Rahmen einer Autobiographie, ist das Motiv der Augustinschen „Confessiones“. Auf dem Niveau der Individualisierung des christlichen Glaubens, das die reformatorische Konstellation von „Gnade“ und „Werke“ sowie der hierdurch konstituierte Begriff der „Person“ verkörpert, ist sie dann auch in ihrer theologischen Dignität fixiert worden, insbesondere in den komplexen Begriffen der „Erfahrung“ und der „Anfechtung“<sup>15</sup>.

Schreibproblem zwischen Akt und Abbild, in: *Merkur* 43 (1989), 588–603; vgl. auch MANFRED SCHNEIDER, *Die erkaltete Herzensschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert*, München 1986.

<sup>14</sup> OSWALD BAYER, *Wer bin ich? Gott als Autor meiner Lebensgeschichte*, in: *Theologische Beiträge* 11 (1980), 245–261; vgl. auch ders., *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München 1988, 66–87.

<sup>15</sup> Hierzu ist immer noch wichtig CARL HEINZ RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube*. Gütersloh 1957, 233 ff.; WILFRIED HÄRLE, EILERT HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1979, 41 ff., 78 ff.

Gott den Autor meiner Lebensgeschichte zu nennen ist jedoch auch eine spezifisch moderne Redeweise. Denn mit „Gott“ meint sie zwar wie vordem die vom expliziten Autor verschiedene Instanz des Rechts und der Pflicht zur Autobiographie; aber sie besagt, daß es gleichwohl der explizite Autor ist, der Gott zu Wort kommen läßt, nämlich im *Zitat* eines göttlichen Autors impliziert. Auch die angeführte Formel repräsentiert das moderne Bewußtsein, daß es unmöglich geworden ist, Objektivität und Kontingenz der Lebenserfahrung der Subjektivität derselben abstrakt gegenüberzuhalten, daß sie vielmehr im Horizont von Subjektivität selbst differenziert werden müssen. Diese Differenzierung wird, negativ, darin realisiert, daß der explizite Autor einer Lebensgeschichte nicht die Illusion zu erzeugen versucht, er könne die empirischen Daten seines Lebenslaufes zu einem Ganzen verknüpfen, ohne dafür einen fiktionalen Überschuß zu beanspruchen, für den er nicht als solcher, d. h. empirisches Individuum eintreten kann. Man kann, positiv, versuchen, das ontologische Subjekt (*subiectum inhaesionis*) dieses Überschusses anthropologisch zu supponieren, wie oben berichtet; das ist für einen Christen nicht möglich. Aber auch, wenn er den Autor „Gott“ zu Wort kommen lassen will und kann, ist der explizite autobiographische Autor das ästhetische Subjekt dieser überschüssigen Produktivität. Gewiß, er ist es in der Weise des Zitats einer angeeigneten Zuschreibung (*subiectum praedicationis*); trotzdem ist in der christlichen Autobiographie realisiert, daß die eigene Lebensgeschichte eine wahre Dichtung ist, d. h. ein Kunstwerk, das erst als Kunstwerk wahrheitsfähig ist. Denn hier ist vollständig Abstand genommen von der Vorstellung, es ‚gäbe‘ die Lebensgeschichte, und sei es in der Form eines transzendenten Subjekts von Lebenspraxis, in der Teleologie einer Persönlichkeit, in den Eruptionen des Es oder wie die Titel angeblicher Selbstdurchsichtigkeit immer lauten.

Die christliche Autobiographie, die dem poetischen (noch einmal: nicht etwa praktischen) Charakter des dargestellten Selbst an sich selbst entspricht, dementiert mithin keineswegs die Autorschaft der religiösen Subjektivität. Ihr expliziter Autor ist der Christ, dessen Selbst zugleich ihr Stoff ist; aber dessen Formierung verdankt sich der Offenheit der Poiesis dieses Christen für einen von ihm selbst verschiedenen Autor – eine Offenheit, die ihrerseits keineswegs in seiner poetischen Kompetenz liegt. Daher behauptet er auch gar nicht, daß es einen solchen Autor irgendwo gäbe, sondern nur, daß er einen solchen, ihm glaubhaft, zitieren könne. Die Form seiner Autobiographie muß freilich erkennen lassen, daß er der Kontingenz dieser Implikation entspricht.

So richtig es ist, daß die moderne Autobiographik nicht zuletzt ein kulturelles Sediment der Geschichte christlicher Selbsterfahrung und ihrer Folgewirkungen auf das Subjekt von Erfahrung darstellt, so steht doch die christliche Autobiographie auch in ihrer modernen Konstitution gegen gewisse Ansprüche der modernen Subjektivität. Denn in die poetische Transformation der Lebenserfahrung einen göttlichen Schriftsteller zu implizieren, verneint die Kompetenz der „Persönlichkeit“, kraft ihrer entelechischen Identität für den implizierten Autor der Lebensgeschichte einzustehen, und es verneint ebenso entschieden die Suffizienz der expressiven Selbstentblößung zu wahrer Selbstdarstellung; kurz, es stellt sich nicht unter das Postulat der *Autarkie*. Dies ist jedoch nach dem Gesagten nicht auch ein Verzicht auf diejenige *Authentizität*, die auch für den christlichen Glauben in seiner Zeit fortentwickelter Individualisierung eine auferlegte Unaus-

weichlichkeit darstellt. Wie überhaupt der göttliche Autor dem Menschen analogisch sich äußern muß, wenn er durch die Sprache eines menschlichen Autors wirken will – homo mensura omnium rerum!<sup>16</sup>

2. *Form als ‚Substanz‘*. Die kontingente Voraussetzung, daß ein göttlicher Autor sich hörbar und verstehbar – zitierbar – geäußert habe, begründet eine spezifische Formdifferenz der christlichen von der säkularen modernen Autobiographie. Eine christliche Autobiographie ist (im kontingenten Maß ihres Zustandekommens) frei von dem Zwang zur monologischen Reduktion der lebensgeschichtlichen Poiesis, wie er aus dem Autarkiepostulat folgt. Sie ist vielmehr stets ein *Dialog* zwischen dem expliziten und dem von ihm implizierten Autor. In diesem Dialog verknüpft der explizite Autor seine Erinnerungen, Erfahrung, Empfindungen und Gedanken allerdings zu einer „Geschichte“, um diese und die darin liegenden Ansprüche an Bedeutung und Sinn jedoch sogleich wieder zu liquidieren, indem er nämlich dem von ihm implizierten Autor als von ihm verschiedenen das Wort läßt. Das Ergebnis kann hier allerdings nicht die Integration der Kontingenzen, Diskrepanzen und Vakuen der Lebenserfahrung in logische Homogenität und temporale Kontinuität sein, sondern nur eine Art *Collage*. Deren Intelligibilität resultiert allein in ihrem Vollzug (was im gelingenden Fall die Kontinuität der göttlichen Schriftstellerei einschließen kann, aber nicht einschließen muß). Nur die Form der Montage, des Cento, der Bricolage von Texten erlaubt einen wirklichen Dialog verschiedener und freier Autoren. Dafür ungeeignet sind die Formen der scheinbar natürlichen Epik und der zwar bloß assoziativen, aber ebenso monologischen Expression; beide fallen in das Dilemma von Selbstverklärung und Selbstentblößung. Die autobiographische Form des Dialogs zweier Autoren dagegen entschlüsselt das Leben nicht einfach, sondern verschlüsselt es in seiner Würde und in seinem Elend zugleich.

Der dialogischen Form der christlichen Autobiographie entspricht eine bestimmte *temporale Struktur*. Sie ist komplexer als die einer episch erzählten Lebensgeschichte, d. h. als die Annahme einer zielgerichteten Entwicklung in Korrespondenz zu (oder doch in erklärlicher Abweichung von) der äußeren, ‚natürlichen‘ Zeit, komplexer erst recht als die serielle Chronologie des Assoziierens in der ‚authentischen‘ Expression des Innern. Denn die Zulassung eines vom expliziten verschiedenen impliziten Autors erfordert, Zeit und lebensgeschichtliche Poiesis konkret zu verknüpfen. Die christliche Autobiographie thematisiert darum jeden Zeitpunkt des Lebenslaufes als Ort von Erinnerung, Jetzterfahrung und Zukunftserwartung zugleich. Sie vergegenwärtigt nicht die zeitliche Erstreckung des Lebenslaufes etwa mittels einer auf den poetischen Akt zu- und in die Zukunft weiterlaufenden Reihe von Jetzt-Zeitpunkten, also in perspektivischer Verkürzung; vielmehr repräsentiert sie sie als selbstreferentielle, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft jeweils neu verschränkende Erfahrungszeit<sup>17</sup>. Sie vollzieht mithin an sich selbst die reli-

<sup>16</sup> Dieser Satz, schon bei PROTAGORAS keine anthropozentrische Hybris, wird als christologisch wohlbegründeter Anspruch von J. G. HAMANN auf die Schriftstellerei Gottes angewandt, vgl. OSWALD BAYER, *Zeitgenosse* (Anm. 16), 37.

<sup>17</sup> Vgl. HARTMAN LEITNER, *Lebenslauf und Identität. Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie*, Frankfurt a. M./New York 1982; sowie die analytischen Beiträge in WALTER SPARN (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* (Anm. 2).

giöse Einsicht, daß jene zeitliche Erstreckung immer eine *Frist* darstellt. Die Komplexion der Erfahrungszeit in der Autobiographie erlaubt übrigens insbesondere nicht, eine zukünftige Entwicklung zu extrapolieren und ein lebensgeschichtliches Gesamtkalkül vorzuziehen. Denn unbeschadet allen Wachstums im Glauben und allen Fortschritts in der Heiligung wird erst der zukünftige Dialog im Himmel erkennen lassen, wie es mit der *fides finalis* dieses Menschen bestellt war.

3. *Autobiographie und Gebet*. In den genannten stilistischen und performativen Charakteristika ist die christliche Autobiographie eine moderne Analogie zum christlichen *Gebet*, wie dieses Reden des Herzens mit Gott seinerseits immer schon Autobiographie im gekennzeichneten Sinn war. Beide Stilformen sind ebenso artifizuell wie labil. Man kann die hermeneutischen Regeln des Dialogs einüben, den sie darstellen, und man kann Äußerungen des implizierten göttlichen Autors aus dem Buch der Schrift und dem der Natur auswendig lernen, und man tut gut daran. Aber das Gelingen des Dialogs bleibt in beiden poetischen Akten kontingent; er kann sich gegen sich selbst wenden oder einfach abbrechen und verstummen. Fragment bleibt er in diesem Leben allemal, sowohl aus inneren Gründen der unabschließbaren Reflexivität des christlichen Glaubens als auch aus äußeren Gründen der kulturell bedingten Deformation autobiographischer Individualisierung. Der Unterschied zwischen dem alten Gebet und moderner Autobiographie dürfte daher eher in der geringeren oder deutlicheren Hörbarkeit des Dialogs für Dritte und in der schwächer oder stärker ausgeprägten Absichtlichkeit der autobiographischen *Poesis* liegen.

Wie das Gebet entspricht die christliche Autobiographie nicht nur ‚formal‘ dem Inhalt eines christlichen Lebens, nämlich der Lebensführung in der Unterscheidung von menschlichem und göttlichem Werk, sondern ist selbst christliches *Leben* – im Medium der jeweils und zunächst gegebenen Sprachwelt. Es ist eine Art und Weise, von der Erfahrung der göttlichen Gnade so zu reden, daß dieses Reden nicht wiederum ein verdienstliches Werk ist. Diese Form realisiert als solche die für ein christliches Leben konstitutiven Bedingungen, insbesondere die Ungeschuldetheit des Sprechens Gottes in seinen ‚offenbarten‘ und ‚natürlichen‘ Texten sowie die Unhintergebarkeit des Mediums des göttlichen Sprechens, nämlich der menschlichen Sprache in ihrer ganzen Leiblichkeit und Historizität. Sie stellt daher „Gehorsam des Kreuzes in ästhetischer Nachfolge“ dar.<sup>18</sup>

Insofern die christliche Autobiographie realisiert, daß ihr Autor nicht, nachdem einmal durch Gnade („übernatürlich“) konstituiert, hinfort kraft eigenen Vermögens („natürlich“) der Autor seiner Lebensgeschichte ist, sondern jederzeit als solcher konstitutionsbedürftig, auf den Dialog mit dem göttlichen Autor angewiesen bleibt, bringt sie speziell den reformatorischen *Rechtfertigungsglauben* an sich selbst zum Zuge. Nicht anders als das Sein des Christen, das stets zugeschriebene Selbst, existiert auch das darstellende Ich strikt „in fieri“; seine Stabilität und Kontinuität ist identisch mit dem kontingenten Ereignis des Zuschreibens seines in Gott verborgenen Selbst, also mit der Kontingenz des Gotteszitats. Eine christliche Autobiographie ist daher, nicht nur im Genus

<sup>18</sup> JOHANN GEORG HAMANN, *Sämtliche Werke* (hg. v. J. NADLER, Wien 1949–1957), Bd. III, 459; vgl. OSWALD BAYER, *Zeitgenosse* (Anm. 16), 51 ff., 179 ff.

der ausdrücklichen Bekehrungserzählung<sup>19</sup>, das paradoxe Ineinander von Entwicklung und Bruch, von Gleichem und Neuem, von Freiheit und Schicksal, von Gewißheit und Anfechtung – „Gott versteht mich“, wie Hamann an entsprechender Stelle mehrdeutig den Sancho Pansa zitiert<sup>20</sup>.

Gott als Autor der eigenen Lebensgeschichte zu glauben und in diesem Glauben, Gott zitierend, zu erzählen, wer man sei, bedeutet das *Wagnis der poetischen Transformation der empirischen religiösen Subjektivität*. Sein christlicher Sinn besteht darin, daß dergestalt die *Differenz von Gnade und Werk* in eben dieser Subjektivität selbst zum Zuge gebracht wird, deren freie, wenngleich nicht selbstgenügsame Poiesis die religiöse Empfänglichkeit des Subjekts nicht bloß nicht ausschließt, sondern an sich selbst zuläßt. Dieser autobiographische Autor ist es, der *summa summarum* schreiben darf: „Ich bin ein gerechtfertigter Sünder“ – ohne daß dieser Satz sogleich wieder „Ruhm“ ist, wie noch in „the pilgrim's progress“. Da sie nicht vor der Alternative steht, dogmatistisch in Supernaturalismus (die abstrakte Verknüpfung von Zeit und Subjektivität) oder ebenso dogmatistisch in Empirismus (den *sylogismus practicus*) ausweichen zu müssen, kann die christliche Autobiographie ein wichtiges Motiv der christlichen Biographik autobiographisch aufnehmen, demzufolge die Lebensgeschichte eines Christen eine *Hagiographie* ist. Denn die in ihr erzählte Heiligkeit besteht in dem Zeugnis des Glaubens, daß Gott diesen Namen im Buch des Lebens niedergeschrieben habe. Die irdische Entsprechung dieser Niederschrift am Maß des irdisch Zugebilligten ist die christliche Autobiographie.

#### IV. Nachbemerkung: Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte

Eine Konfession: „Non scriptura, sed vita mea obscura est“ (Martin Luther)

1. Das neuere religionsanalytische und praktisch-theologische Interesse am Zusammenhang von Religion, Entwicklung bzw. Bildung und Individualität stellt in gewisser Weise eine erneuerte Aufmerksamkeit auf das autobiographische Interesse des christlichen Glaubens dar<sup>21</sup>. Zweifellos erlaubt das analytische Instrumentarium der gegenwärtigen Religionstheorie eine sinnvolle Arbeit an autobiographischen Quellen, insbesondere im Blick auf die heuristische Fruchtbarkeit ihres funktionalen Religionsbegriffes. Andererseits vermag (und braucht) die entwicklungstheoretische Perspektive als solche wesentliche Strukturmerkmale der religiösen Autobiographie nicht zu erfassen, so daß sie für diese keine normativen Kriterien bereitstellt.

<sup>19</sup> Vgl. BERND ULMER, Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), 19–33.

<sup>20</sup> JOHANN GEORG HAMANN, Briefwechsel (hg. v. A. HENKEL, Wiesbaden 1955, Frankfurt a. M. 1965–1979), Bd. IV, 340.

<sup>21</sup> Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: *WzM* 38 (1986), 178–188; HENNING LUTHER, Der fiktive Andere. Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in: *Religion und Biographie* (Anm. 12), 67–77; PETER BIEHL, Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik, in: *ebda.*, 272–296; KARL E. NIPKOW, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf. München 1987, bes. 112ff.; ULRICH HERRMANN, JÜRGEN OELKERS, KLAUS PRANGE, Biographik und Pädagogik, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 33 (1987), 303–362.

Das gilt insbesondere von dem psychoanalytisch inspirierten Konzept der Lebensentwicklung als eines Weges zur *psychosozialen Identität*<sup>22</sup>. Zwar hat die Fortentwicklung des ursprünglichen psychoanalytischen Ansatzes durch Erik H. Erikson und Paul Ricoeur sowie durch die Narzißmus- und die Symboltheorie das Mißverständnis von Religion als kindliche Fixierung überwunden zugunsten der Annahme einer lebenszeitlichen Entwicklung, in deren Verlauf Religion auch reintegriert werden kann. Gleichwohl (und unbeschadet der theologischen Identifizierbarkeit von „Grundvertrauen“) bleibt die Leitvorstellung der Identität auf die *empirische* Subjektivität bezogen, nämlich auf die wünschbare und erstrebare Verfassung der Selbstübereinstimmung und Selbstannahme des Individuums. Die angenommene lebensgeschichtliche Entwicklung folgt dementsprechend dem entelechischen Modell, etwa unter den Stichwörtern des „epigenetischen Wachstums“ oder der „Progression“. Dieser biographische Substantialismus wird allerdings relativiert durch die Unterstellung einer möglichen Selbsttranszendenz, wenn sich von dem für die Synthese der individuellen Identität verantwortlichen „Ego“ das bewußte, reife „Ich“ unterscheidet, das jenseits des (abstrakten) Identitätspostulats agiert. Doch besteht der religiöse Charakter dieses Ich in einer zunächst verliehenen, dann aber eigenschaftlichen Numinosität, durch welche es in eine Mittelpunktstellung eigener Aktualität gebracht wird – die reife Persönlichkeit beantwortet, mystisch am Göttlichen partizipierend, die „dichterischen“ und „metaphysischen“ Fragen. Schreibe sie ihre Autobiographie, so müßte sie ihre weisheitliche Überlegenheit monologisch zur Darstellung bringen, nämlich das Gelingen der richtigen Entwicklung zur rechten Zeit: sie behauptete ihre Autarkie.

Auch die neuesten, direkt der *lebenszeitlichen Glaubensentwicklung* gewidmeten Unternehmungen in der Nachfolge der kognitiv-strukturellen Entwicklungspsychologie<sup>23</sup> berühren das autobiographische Interesse des christlichen Glaubens nicht in seinem spezifischen Sinn. Gewiß ist die analytische Präzision der vorwissenschaftlichen Lebenserfahrung nützlich, wonach das religiöse Urteil (Fritz Oser, Paul Gmünder) und die Sinnorientierung des religiösen Vertrauens (James W. Fowler) sich nicht schlechthin chaotisch, sondern in strukturell differenzierten Gestalten entwickelt. Aber erstens hat sich bereits herausgestellt, daß je nach den äußeren Bedingungen die einzelnen Individuen zu sehr verschiedener Zeit bestimmte „Stufen“ der Entwicklung erreichen; daß die einzelnen Individuen eigentlich nur die ersten beiden Stufen (die Unterscheidung zwischen „Gott“ und Eltern und zwischen „Gott“ und Ich) wirklich durchlaufen, die weiteren Stufen aber kaum altersspezifisch fixiert werden können; daß nach der Pubertät bis zum Alter ein ziemlich platter Deismus die dominierende religiöse Verfassung darstellt; daß die letzte, Ziel und Norm der Entwicklung darstellende Stufe des souveränen, mündigen Glaubens hypothetisch bleibt und ersatzweise bei religiösen Genies vermutet werden muß. Und selbst wenn, zweitens, in den ersten Stufen eine folgende Stufe die frühere

<sup>22</sup> Vgl. den Forschungsbericht von FRIEDRICH SCHWEITZER, *Lebensgeschichte und Religion*. München 1987, 60ff., 185ff.

<sup>23</sup> Vgl. ebda., 106ff.; FRITZ OSER, *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh 1988; KARL E. NIPKOW, FRIEDRICH SCHWEITZER, JAMES W. FOWLER (Hgg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988.

voraussetzt und insofern „höher“ genannt werden darf, so bleibt durchaus fraglich, ob dies die Annahme einer Hierarchie und eines Fortschritts der religiösen Entwicklung begründet. Dies ist auf jeden Fall insofern nicht richtig, als das pädagogische Ziel mündiger Religiosität nicht die christliche Hochschätzung des Kindesalters unterlaufen darf. Aber auch wenn die autobiographische Kompetenz im oben beschriebenen Sinn die religiöse Mündigkeit im hier gemeinten Sinn der Fähigkeit zur Autoritätskritik zur Voraussetzung hat, so ist sie damit doch erst virtuell gegeben.

2. Unbeschadet der Bedeutung der neueren Religionsanalyse für die religiöse Kommunikation zumal in Kindheit und Jugendzeit geht das autobiographische Interesse des christlichen Glaubens in einem wichtigen Punkt in eine andere Richtung. Dort geht die Absicht auf die Stabilisierung einer Lebensgestalt, die sich zwar krisenhaft entwickelt, aber schließlich abrundet und schließt, auf den Fortschritt der religiösen Sinnstiftung oder auf den fortschreitenden Ausgleich der Autonomie zweier Handlungssubjekte, Gottes und des Menschen. Hier geht um die Aneignung der Erfahrung, daß ein solcher Ausgleich oder eine solche Ganzheit, auch so weit empirisch verwirklicht, keine religiöse Erfahrung im genauen Sinn des Wortes darstellt, sondern der passiven Konstitution des Subjekts durch Gott asymmetrisch bleibt. Diese Erfahrung kann aber weder theoretisch, als religiöses Urteil, noch praktisch, als religiös-mündiges Leben, gar als religiöse Identität, ohne ein Moment des Widerspruchs angeeignet werden, sondern allein in der Weise ihrer poetischen Transformation: als Gebet, Lied, Bild, nicht zuletzt eben als Autobiographie. Diese Kunstwerke sind die einzigen Hervorbringungen der empirischen Subjektivität, in der diese selbst ihre religiöse *Passivität* darstellen, nämlich sie in ihrer Produktivität von ihrer Produktivität unterscheiden kann.

Eine christliche Autobiographie ist darum im Blick auf ihre Inhalte von durchaus zweideutigem pädagogischem Wert; gleichviel, ob nun ein schrecklicher Sünder oder ein strahlender Glaubensheld darin auftritt. Ihre exemplarische Bedeutung liegt in der Form ihres Erzählt- oder Geschriebenwerdens: Vom eigenen Glauben wird so erzählt, daß er zwar vom Unglauben unterscheidbar ist, aber gleichwohl nicht seinerseits als Werk auftritt. Religionspädagogisch, wenn man das denn so nennen kann, brauchbar ist eine christliche Autobiographie also im wesentlichen darin, daß sie „zum Glauben reizt“.