

RELIGION UNTER DEM ASPEKT VON BEZIEHUNG

Entwurf einer relationalen Religionstheorie

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

im Fachbereich Philosophie

der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität

zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

John G. Coughlan
aus: Carlow/Irland

Einreichungsjahr:2004

Erscheinungsjahr:2004

1. Gutachter: Prof. Dr. Thomas M. Schmidt
2. Gutachter: Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann

	Seite
1. Einleitung	6
1.1. Ziel und wissenschaftliches Erkenntnis- interesse der vorliegenden Arbeit	6
1.2. Begriffsbestimmungen	8
1.3. Aufgaben und Methode der Untersuchung	
1.4. Zusammenfassung	26
 <u>Teil 1</u>	
Das Theoriedefizit der religionspsychologischen Forschung	28
2. Gegenwärtiger Stand der Forschung	28
2.1. Religion als Thema der wissenschaftlichen Psychologie	28
2.2. Stand der Forschung im deutschsprachigen Raum	34
2.3. Stand der Forschung im internationalen Vergleich	36
2.4. Die zentralen Themen der empirischen Forschung	37
2.4.1 Religiosität und psychische Gesundheit	37
2.4.2. Entwicklungspsychologische Fragestellungen	42
2.4.3. Religiöse Erlebnisse	46
2.5. Zusammenfassung	49
3. Die Suche nach einer Theorie	
3.1. "Biology of god" oder "psychology of god"	51
3.2. Die Bedeutung von "means and ends"	54
3.3. Rational Choice Theory	55
3.4. Andere Theorieversuche	57
3.5. Die Notwendigkeit einer neuen Theorie als Grundlage für eine Religionspsychologie	59
3.6. Zusammenfassung	62

4.	Die Elemente einer Religionstheorie anhand des Religionsverständnisses Erich Fromms	63
4.1.	Das einzelne ‚faktische Ich‘ als Ausgangspunkt	64
4.2.	Die Funktion der Religion	66
4.3.	Das „Wesen“ der Religion	67
4.4.	Bewertung der Religion	69
4.4.1.	Religion als psychische Variable	70
4.4.2.	Religion als Variable psychologischen Handelns	71
4.5.	Kritische Bewertung von Fromms Religionsverständnis	75
4.6.	Zusammenfassung	80

Teil 2

	Ein Vorschlag für eine relationale Religionstheorie	82
5.	Schritte zu einer relationalen Religions- theorie	82
5.1.	Intuitive Definitionsversuche als Problem- bereich der Theorieentwicklung	82
5.2.	Martin Bubers dialogische Anthropologie als Lösung für das Problem intuitiver Religionsdefinitionen	83
5.2.1.	Begründung der Auswahl Bubers	83
5.2.2.	Darstellung der für die Untersuchung relevanten Aspekte der Anthropologie Bubers	86
5.2.2.1.	Die Zwiefältigkeit von Mensch und Welt	86
5.2.2.2.	Welches Du ist dem Menschen angemessen?	87
5.2.2.3.	Ich-Du als Religiosität	90
5.2.2.4.	Subjekt und Subjektivität bei Buber	91
5.2.3.	Diskussion des Buberschen Ansatzes aus religionspsychologischer Sicht	93
5.2.3.1.	Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Religionsverständnissen Fromms und Bubers	93
5.2.3.2.	Buber und die Psychologie seiner Zeit	96

5.2.4.	Lässt sich eine Religionspsychologie auf der Grundlage der dialogischen Anthropologie Bubers begründen?	100
5.3.	Zusammenfassung	102
6.	Von der dialogischen Anthropologie zur relationalen Religionstheorie	104
6.1.	Das <i>Ich-Du</i> als Fokus der relationalen Religionstheorie	104
6.2.	Zur Funktion der Religion als Unterscheidungsinstanz zwischen Du und Nicht-Du, sowie als Bestimmungsinstanz der Beziehungssymmetrie zwischen Ich und Du	104
6.2.1.	Religion als der gemeinschaftliche und institutionalisierte Rahmen, innerhalb dessen Ich-Du-Verhältnisse verwirklicht werden	104
6.2.2.	Von der gemeinschaftlichen und institutionalisierten Bestimmung der Ich-Du-Verhältnisse zur kognitiven Unterscheidungsinstanz zwischen Du und Nicht-Du	106
6.2.2.1	Bubers apsycho-logisches Verständnis der Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du	106
6.2.2.2.	Exkurs: Jean Piaget und die Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du	107
6.2.2.3.	Die Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du nach dem relationalen Religionsverständnis	108
6.2.3.	Religion als Bestimmungsinstanz der Beziehungssymmetrie zwischen Ich und Du	111
6.3.	Zum „Wesen“ der Religion als „Anthropologische Konstante“, die das Wohin und das Wie unserer Beziehungen bestimmt	113
6.3.1	Das Wohin der Beziehungen	113
6.3.2.	Das Wie der Beziehungen	117
6.4.	Fazit: Religion als Instanz zur Bestimmung der Parameter der Intersubjektivität	119
6.5.	Religiosität als psychische Variable bzw. als Variable psychologischen Handelns aus relationaler Sicht	120

6.5.1.	Religiosität als Psychotherapie	120
6.5.2.	Komplementarität versus Verschmelzung in dem Verhältnis zwischen Psychologie und Religiosität	121
6.6.	Zusammenfassung	125
7.	Entstehungsbedingungen der Religion und der Religiosität	127
7.1.	Lern-, Entwicklungs- und soziokulturelle Einflüsse	128
7.2.	Offenbarungserlebnisse	129
7.3.	Zusammenfassung	133

Teil 3

Der relationale Ansatz als Grundlage für empirische Forschung 134

8.	Offenbarungserlebnisse als `kritische Lebensereignisse´	134
8.1.	Kritische Lebensereignisse	134
8.1.1.	Normative und nicht normative Lebensereignisse	135
8.1.2.	Geschichtlich normierte Lebensereignisse	136
8.2.	Das Modell zur Erforschung von kritischen Lebensereignissen	136
8.3.	Strategie- und Methodenfragen der Lebensereignisforschung	137
8.3.1.	Prospektive und retrospektive Untersuchungen	137
8.3.2.	Intensive und extensive Untersuchungen	138
8.4.	Anwendung des kritischen Lebensereignis Forschungsansatz auf Offenbarungserlebnisse	138
8.4.1.	Untersuchungsdesign	139
8.5.	Datenerhebung	140
8.6.	Zusammenfassung	143

9.	Welchen wissenschaftlichen Nutzen hat der vorliegende Ansatz?	144
9.1.	Was müsste ein neuer Ansatz bieten?	144
9.2.	Beiträge eines relationalen Ansatzes zur empirischen Forschung	145
9.2.1.	Religion/Religiosität und psychische Gesundheit im Rahmen eines relationalen Ansatzes	145
9.2.2.	Religiöse Entwicklung im Rahmen eines relationalen Ansatzes	
9.2.3.	Religiöse Erlebnisse im Rahmen eines relationalen Ansatzes	
9.3.	Zusammenfassung	149
10.	Desiderata und Ausblick	150
	Literaturverzeichnis	154

1. Einleitung

1.1 Ziel und wissenschaftliches Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit.

Hauptziel der vorliegenden Arbeit ist es, ein Religionsverständnis zu erarbeiten, das

- Religion erklärt, ohne sie jedoch auf eine psychische oder eine gesellschaftliche Funktion zu reduzieren¹,
- den interdisziplinären Austausch zwischen Psychologie und anderen Wissenschaften die Religion mit zu ihrem Gegenstand haben erleichtert und
- einen einheitlichen Bezugsrahmen für die bisher fragmentarische religionspsychologische Forschung liefert und damit auch neue Fragestellungen generiert.

Die Notwendigkeit der Entwicklung einer neuen Religionstheorie ergibt sich aus der gegenwärtigen Lage der Religionspsychologie. Die empirische psychologische Forschung liefert in zentralen Bereichen, wie zum Thema Religion und Gesundheit, höchst widersprüchliche Ergebnisse. Dies liegt unter anderem in den großen Schwierigkeiten begründet, die Begriffe Religion und Religiosität zu operationalisieren und im Rahmen eines Forschungsprogramms zu untersuchen. Vor diesem Hintergrund wird zur Zeit vor allem im amerikanischen Raum versucht, eine neue forschungsbegünstigende Religionstheorie zu entwickeln.² Offensichtlich benötigt die Religionspsychologie einen neuen philosophischen Unterbau.

Eine neue Religionstheorie müsste jedoch nicht zwangsläufig das gleiche erkenntnisleitende Interesse aufweisen, das in den oben genannten drei Punkten zum Ausdruck kommt. Daher soll gleich zu Beginn der Arbeit einiges zu Motivation und Erkenntnisinteresse angeführt werden.

Nach Eberhard (1999) kann man sowohl wissenschaftliche als auch lebenspraktische Fragestellungen in drei Arten einteilen, und zwar nach dem jeweiligen phänomenalen, kausalen oder aktionalen Erkenntnisinteresse.

¹ Nach wie vor gibt es von Seiten einiger Psychologen reduktionistische Versuche Religion zu erklären wie z.B. bei Faber (2002) der anhand seines psychologischen Gebetsverständnisses sehr engagiert für ein ausschließlich naturalistisches Religionsverständnis argumentiert.

² Siehe dazu Kap. 3.4.

Das phänomenale Erkenntnisinteresse richtet sich auf die Merkmale und Eigenschaften von faktischen Gegebenheiten. Es fragt nach dem „Wesen“ der Dinge und will wissen, wie die Gegebenheiten zu beschreiben und zu verstehen sind.

Das kausale Erkenntnisinteresse fragt nach den Ursachen von Geschehnissen oder Gegebenheiten. Zu den kausalen Gegebenheiten führt die Zweckfrage, das heißt die Frage nach der Funktion des Gegenstandes.

Das aktionale Erkenntnisinteresse fragt nach Handlungsmöglichkeiten. Es geht dabei um Gestaltungs- und Veränderungsinterventionen.

Alle drei genannten Erkenntnisinteressen sind für die vorliegende Arbeit relevant. Die phänomenologische Frage „Was ist Religion?“ und die funktionale Frage „Welchem Zweck dient sie?“ sind hier von gleicher Wichtigkeit. Auch die aktionale Frage „Wie kann Religion als psychische Variable und als Variable professionellen psychologischen Handelns wirksam sein?“ wird untersucht.

Bei der Beantwortung dieser Fragen soll Religion erklärt werden, ohne sie jedoch wegzu erklären. Religionsverständnisse, die darauf aufbauen, dass Religion *nicht mehr als* eine Illusion, eine Funktion des individuellen und kollektiven Unterbewusstseins oder eine vorwissenschaftliche Psychotechnologie sei, beinhalten mehr, als Psychologen aufgrund ihrer Wissenschaft feststellen können: Der objektive Wahrheitsgehalt menschlicher Transzendenzvorstellungen kann nicht mit dem Instrumentarium der wissenschaftlichen Psychologie festgestellt werden. Man kann zwar, wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll, aufgrund von psychologischen und philosophischen Untersuchungen einiges zur Natur und zur anthropologischen Funktion von Religion ausführen, nicht aber zur inhaltlichen Berechtigung der jeweiligen Glaubensinhalte. Dennoch sind alle Kognitionen, Emotionen und Verhalten, und dazu gehören auch religiöse Vorstellungen, Empfindungen und Handlungen, legitime Gegenstände der wissenschaftlichen Psychologie. Soweit sich die genannten Kognitionen, Emotionen und Verhalten beim Menschen manifestieren, sind sie auch prinzipiell beschreibbar und erklärbar. Das heißt, wir können Religion aus psychologischer Sicht erklären, aber wir können nicht, auch nicht implizit, die inhaltlichen Aussagen der jeweiligen Religionen bezüglich einer übernatürlichen

Wirklichkeit bewerten.³

Die philosophische Begründung einer Religionspsychologie kann zwar die Aussagen von Philosophie oder Theologie zu Religion nicht ersetzen, sie kann aber einen Beitrag zur Klärung und Präzisierung des Verständnisses des gemeinsamen Untersuchungsgegenstandes leisten und somit dem interdisziplinären Austausch dienen.⁴ In diesem Sinne gehört diese Klärung zu den Erkenntnisinteressen, die in dieser Arbeit verfolgt werden.

Die Religionstheorie, die hier zu Erklärungszwecken herangezogen wird, soll sich zur Generierung empirisch überprüfbarer Fragestellungen eignen, wodurch wiederum Rückschlüsse auf die Gültigkeit der vorgeschlagenen Religionstheorie gezogen werden können. Somit entsteht eine theoretische Basis für ein empirisches Forschungsprogramm.

Auf dieser Grundlage soll die vorliegende Arbeit ein Religionsverständnis entwickeln und begründen, das die drei eingangs erwähnten Ziele erreichen kann. Weiterhin soll die Arbeit Möglichkeiten der empirischen Überprüfung dieses Religionsverständnisses aufzeigen.

1.2 Begriffsbestimmungen

Wenn man naiv die Bezeichnung ‚Religionspsychologie‘ betrachtet, könnte die Vermutung entstehen, dass es sich bei diesem Forschungsbereich um etwas handelt, das wir ‚Religion‘ nennen und das als Gegenstand eines Teilgebietes der Psychologie gilt. Ein genauerer Blick verrät aber, dass der Sachverhalt, um den es hier geht, sich nicht so einfach bestimmen lässt.

³ Die gerade ausgeführte Argumentationslinie deckt sich weitgehend mit den Ausführungen von Argyle (2002). Er betrachtet „Glaube“ (faith) als einer „Art von Einstellung“ (kind of attitude) bestehend aus den drei Komponenten Kognitionen, Emotionen und Verhalten. Zu den Kognitionen zählen die Überzeugungen, die Emotionen bestimmt er als Staunen und Ehrfurcht und das Verhalten zeigt sich in religiöse Praktiken und Rituale. Somit will Argyle einen psychologischen Zugang zu Religion aufzeigen während er sich gleichzeitig gegen die reduktionistische Vorstellung, dass Psychologen Religion (weg)erklären können wehrt.

⁴ Zu der Notwendigkeit einer interdisziplinären Vorgehensweise schreibt Utsch: „Auf Interdisziplinarität ist die Religionspsychologie dennoch angewiesen, weil wichtige Teilaspekte ihres Gegenstandes von Korrespondenzdisziplinen bearbeitet werden, worauf die Religionspsychologie zurückgreifen kann. Geht es beispielweise um inhaltliche Begriffsbestimmungen, stellt der Wissensstand der Religionswissenschaft und der Theologie eine wertvolle ‚Fundgrube‘ dar.“ (1998 S. 193)

Der Begriff „Religion“ ist problematisch. Einerseits bezieht sich dieser Begriff auf die Handlungen und inneren Einstellungen von Menschen (gemeint sind hier Gebet, kultische Handlungen, Verehrung usw.), andererseits handelt es sich bei der Religion um (einen jeweils bestimmten) Glauben und um (ein jeweils bestimmtes) Bekenntnis, die durch eine verbindliche Lehre festgelegt sind.

Damit werden zwei völlig gegensätzliche Positionen deutlich: Einerseits sprechen wir von der Beziehung des Menschen zu dem, was der Mensch als heilig erfährt, erkennt oder vermutet. Andererseits geht es darum, Religion(en) als System(e) zu bestimmen, also Glaubenssätze, Bekenntnisse usw. empirisch zu erfassen und als bestimmte Religion(en) zu definieren. In diesem Zusammenhang sprechen wir sinnvollerweise von bestimmten Religionen, etwa dem Christentum, dem Buddhismus etc.

Es gibt keine allgemein akzeptierte Definition von „Religion“.⁵ Die Vielzahl der Phänomene und Einzeldefinitionen, die unter diesem Begriff subsumiert werden können, ist nicht ohne weiteres in einer Definition oder Formel zusammenzufassen. Daher ist der Begriff „Religion“ notwendigerweise vage. Die Verwendung vager Begriffe wiederum kann dazu führen, dass mehr Unklarheiten als Lösungen entstehen.

Darüber hinaus ist der Begriff „Religion“ äußerst kontrovers. Der kath. Theologe Feil (1995a) argumentiert, dass es den Forschungsgegenstand Religion als „anthropologische Konstante“ gar nicht gebe. Vielmehr bezeichne der Begriff Religion ein gewisses Gefühlserleben, nämlich die Erfahrung des Heiligen, welche für Europäer im 19. und 20. Jahrhundert gängig war, aber inzwischen mehr oder weniger ausgestorben sei. Die Europäer hätten dann einfach angenommen, dass dieses Gefühl jeder Kultur und jedem Zeitalter zugänglich sein müsse. Die Religionswissenschaft könne dann als Versuch verstanden werden, dieses für universal gehaltene Gefühl zu bestimmen. Feil plädiert für einen Verzicht auf den aus seiner Sicht inzwischen überholten Begriff Religion. Seine These untermauert er mit

⁵ Ahn schreibt im Rahmen seines TRE-Artikels zu ‚Religion‘: „Bezeichnenderweise hat aber gerade eine nicht theologisch normierte, kulturwissenschaftlich orientierte Religionsforschung größte Probleme mit der Definition des Begriffs „Religion(en)“. Dies gilt sowohl für die Abgrenzung religiöser von (partiell analogen) säkularen Strukturen in der Neuzeit wie auch für die problematische Applikation europäischer Religionsdiskurse auf Gegebenheiten in außereuropäischen Kulturen“ (1997 s.519).

einer begriffsgeschichtlichen Betrachtung des Terminus "Religion".⁶

Man kann mit Feil (1995a,1995b) argumentieren, dass der Begriff „Religion“ ein Ausdruck westlicher Denktradition sei, der unzulässigerweise auf andere Kulturen übertragen werde. Nicht jede Kultur hat die gleiche Neigung, ihr religiöses Denken und Fühlen zu bestimmen und im Rahmen eines Bekenntnisses niederzulegen. Aus diesem und anderen Gründen stellt sich die Frage, ob der Sammelbegriff „Religion“, in dem z. B. Christentum, Hinduismus und Schamanismus usw. zusammengefasst werden können, außerhalb der Alltagssprache überhaupt eine Berechtigung hat. Ist die Zusammenfassung völlig gegensätzlicher kultureller, psychischer, sozialer und theologischer Vorstellungen unter einem einzigen Begriff nicht einfach ein Ausdruck christlich geprägter Vorurteile?

Feils Thesen blieben aber nicht unwidersprochen. Vor allem wurde festgestellt, dass zugegebene Schwierigkeiten mit dem Begriff Religion nicht Grund genug für die Behauptung sind, dass es den gemeinten Gegenstand gar nicht gibt.⁷

Die Frage warum überhaupt von „Religion“ anstelle von „Religiosität“ gesprochen wird, wenn es nicht um bestimmte Bekenntnisse, sondern um das Verhalten und um die Beziehungen von Menschen geht, stellt eine weitere Schwierigkeit dar. Darf man, soll man, ja muss man (und wenn ja, wie streng?) zwischen dem Wort „Religion“ und seinem Derivat „Religiosität“ unterscheiden, obwohl die Alltagssprache hier offensichtlich nur vage unterscheidet? Müssen wir nicht vielmehr unsere Aussagen auf den abgeleiteten Begriff, nämlich die „Religiosität“, begrenzen?

Angesichts dieser Schwierigkeiten scheint es angebracht, an dieser Stelle eine Erklärung zum Gebrauch des Begriffs „Religion“ in dieser Arbeit anzuführen. Der Begriff „Religion“ ist bewusst gewählt. So problematisch er sich auch bei näherer Ansicht zeigen mag, gehört ein solcher Begriff dennoch zum lexikalischen Inventar aller europäischen Sprachen. Er ist ein Stichwort, unter dem man suchen kann und

⁶ Feils Position ist im Rahmen eines Hauptartikels in der Zeitschrift *Ethik und Sozialwissenschaften* 1995 erschienen. Im gleichen Heft waren 24 Stellungnahmen namhafter Theoretiker abgedruckt. Interessanterweise ist dabei kein Psychologe zu Wort gekommen.

⁷ Siehe: Colpe 1995, Fürstenberg 1995, Greschat 1995, Knoblauch 1995, Matthes 1995, Mynarek 1995, Nüssel 1995, Oviedo 1995, Pfüller 1995, Ricken 1995, Schmitz, B. 1995, Wuchterl 1995

das den Blick auf weitere Wort- und Begriffsfamilien freigibt. So schwierig es sein mag, den Begriff „Religion“ zufriedenstellend zu definieren, so offensichtlich ist es doch, dass er sogar als sprachübergreifende lexikalische Entität existiert; der Begriff „Religion“ wird zumindest zum gegenwärtigen historischen Zeitpunkt von Millionen von Menschen verwendet.⁸

Was in der Alltagssprache vielleicht nur wenig Kopfschmerzen bereitet, zeigt sich in der Literatur als vielfach nicht nur konträres, sondern als kontradiktorisches Begriffspaar.

Martin Buber plädiert beispielsweise für „Religiosität“, während er „Religion“ ablehnt.⁹ Dahinter steht seine Ansicht, lebendige Beziehungen seien dem Menschen förderlich, während er tradierte Rituale und Dogmen als leer und potenziell begegnungs- und beziehungsfeindlich (und damit letztlich als abzulehnen) einstuft.

Fraas erklärt, dass ‚Religion‘ die ‚geschichtlich-konkrete Form‘ und ‚Religiosität‘ die individuelle Form darstellt.¹⁰

Grom äußert sich sehr ähnlich wie Fraas, spricht aber von ‚gemeinschaftlicher und institutionalisierter‘, anstatt von ‚geschichtlich-konkreter Form‘.¹¹ Die Unterscheidung dient also der Differenzierung zwischen individueller Glaubenserfahrung einerseits und institutionalisierten Glaubenssystemen andererseits. Der Begriff „Religion“ beschreibt also nach Groms Verständnis etwas Festgelegtes, Institutionalisiertes, aber eben auch etwas Gemeinschaftliches. Grom möchte dieser Definition der „Religion“ den Begriff der „Religiosität“ entgegensetzen.

⁸ Mit der bekannten Internet-Suchmaschine Google (<http://www.google.de/>) kann man im World Wide Web nach Stichwörtern suchen. Eine spontane Suche mit dem Stichwort „religion“ ergab 849.000 Treffer in 0,15 Sekunden.

⁹ Israel schreibt über Buber: „Aber auch zum religiösen Problem gab Buber eine Antwort, indem er zwischen Religion und Religiosität unterschied, zwischen Dogmen, Kult, Ritual und innerer Wirklichkeit, einer wieder zu erobernden Wirklichkeit“ (Israel 1995, S. 8). Vgl. auch Fußnote 12!

¹⁰ „Die praktische Überlegung bezieht sich auf die Tatsache, daß Religiosität als individuelle religiöse Praxis auf die geschichtlich-konkrete Form gelebter Religion bezogen ist.“ (Fraas 1993, S. 11)

¹¹ „Eine nicht unwichtige Vorfrage ist das Problem, wie das ‚Religiöse‘ definiert werden kann, das der ‚Religion‘ als der gemeinschaftlichen, institutionalisierten und der ‚Religiosität‘ als der individuellen Form zugrunde liegt und das die Religionspsychologie untersuchen soll.“ (Grom 1992, S. 367)

Diese Differenzierung ist für viele Theoretiker seit Anfang des 20. Jahrhunderts ein wichtiges apologetisches Instrument gewesen. Damit konnten sie einen Beitrag zur Wiederentdeckung verschütteter religiöser Phänomene bei einer gleichzeitigen Annahme der als berechtigt angesehenen religionskritischen Positionen leisten. Dies gilt auch und gerade für die zwei wichtigsten Theoretiker, deren Werke in der vorliegenden Arbeit besprochen werden: Martin Buber¹² und Erich Fromm.¹³

Mit „Religiosität“ meinen Buber und Fromm also die „authentische“, man könnte sagen, innerliche, persönliche oder auch überzeugungsgetragene Praxis¹⁴ im Gegensatz zur bloßen äußeren und äußerlich vorgegebenen Form, der jeweils institutionalisierten „Religion“. Dieser Gegensatz wird in der Religionspsychologie in unterschiedlichen Varianten immer wieder aufgegriffen und zwar als Gegensatz zwischen intrinsischer und extrinsischer Religiosität (Allport 1974), zwischen humanistischer und autoritärer Religion (Fromm 1950), zwischen *religion as means* und *religion as ends* (Batson und Ventis 1982), usw. Diese Auseinandersetzungen werden in Teil 1 der vorliegenden Arbeit dargestellt.

Die Differenzierung zwischen „Religion“ und „Religiosität“ ist, so plausibel sie auf den ersten Blick wirkt, für den wissenschaftlichen Diskurs keinesfalls so hilfreich, wie sie es für das apologetische Anliegen Bubers oder Fromms war.¹⁵ Der Begriff „Religiosität“ ist nicht nur eine etymologisch nachweisbare spätere Ableitung des Begriffs „Religion“; der Begriff „Religiosität“ bezieht sich auch auf „Religion“ und wird

¹² An anderer Stelle (siehe auch Fußnote 9!) schreibt Israel: „Die Unterscheidung zwischen „Religion“ und Religiosität“ finden wir schon bei Bubers Lehrer Georg Simmel, in seinem Buch „Die Religion“, das er für Bubers Anthologie „Die Gesellschaft“ schrieb: „Wie nicht die Erkenntnis die Kausalität schafft, sondern die Kausalität die Erkenntnis, so nicht die Religion die Religiosität (1906, S. 17). Die Behauptung, daß die Kausalität eine Voraussetzung der Erkenntnis sei, baut auf der Kantschen Vorstellung von transzendentalen Voraussetzungen der Erkenntnis, die Simmel hier übernimmt. Religiosität als individuelles Erlebnis wird zur Veranlassung einer bestimmten Form von sozialer Wechselwirkung – denn so betrachtete Simmel die Religion – und als ihre Folge die Errichtung von Institutionen.“ (1995, S. 63).

¹³ In einem Nachwort zu Funk schreibt Fromm: „Marx war nicht antireligiös. Er war ein im tiefsten religiöser Mensch und gerade deshalb ein Feind der „Religion““ (Funk 1978, S. 366). Das gleiche nimmt Fromm auch für sich in Anspruch.

¹⁴ Es wäre sicherlich interessant, diese gerade bei Theoretikern jüdischer Abstammung beliebte Differenzierung mit der palast- und tempelkritischen Botschaft der Propheten im Alten Testament zu vergleichen.

¹⁵ Bemerkenswert ist, wie ungestört Fromm und Buber den Begriff ‚Religion‘ im gleichen Sinne wie ‚Religiosität‘ verwenden, wenn sie sich außerhalb des genannten apologetischen Kontextes bewegen. So z. B., wenn Fromm von ‚humanistischer Religion‘ spricht, oder Bubers Aussage: „Religion ohne Sozialismus ist entleibter Geist, also auch nicht wahrhafter Geist; Sozialismus ohne Religion ist entgeisterter Leib, also auch nicht wahrhafter Leib.“ (zitiert nach Israel 1995 S.63.)

ohne diesen Bezug (und den entsprechenden Rückbezug) vage. Er rückt inhaltlich in die Nähe des modernen Begriffs „Spiritualität“.¹⁶

Zwar kann man zwischen den beiden Begriffen „Religion“ und „Religiosität“ unterscheiden, ähnlich wie man zwischen Form und Inhalt unterscheiden kann. Dennoch kann man nicht bestreiten, dass zwischen ihnen ein Bezug gegeben ist. Die beiden Begriffe bedingen sich in mancher Weise gegenseitig, ähnlich wie sich auch die Form und der Inhalt eines Textes gegenseitig bedingen.¹⁷

Im Schlüsselkapitel 6 der vorliegenden Arbeit wird Näheres zum Verhältnis der beiden genannten Begriffe vor einem dialogischen Hintergrund herausgearbeitet. Dem soll an dieser Stelle nicht vorgegriffen werden.

In dieser Arbeit wird lediglich dort streng zwischen den beiden genannten Begriffen unterschieden, wo es aufgrund der eindeutigen inhaltlichen Zuordnung geboten erscheint: dort, wo ausschließlich die individuelle Ausprägung gemeint ist, wird von

¹⁶ Im amerikanischen Sprachgebrauch wird häufig zwischen „religion“ und „spirituality“ unterschieden. Gerade Psychologen und Psychotherapeuten benutzen gern den Begriff „spirituality“. Satir (1992) z.B. schreibt sehr ausführlich über die Wichtigkeit von „Spiritualität“ für das psychische Wohlbefinden. Pargament (1999) plädiert dafür, die Bezeichnung ‚psychology of religion‘ durch die weiter gefasste Bezeichnung ‚psychology of religion and spirituality‘ zu ersetzen. Jedoch ist der Begriff „spirituality“ auch in der Alltagssprache überaus gängig. In Übersetzungen aus dem Amerikanischen ins Deutsche heißt es dann natürlich „Spiritualität“ und nicht „Religiosität“. Dabei unterscheidet sich „Spiritualität“ auch von „Frömmigkeit“ insoweit als letztere in Zusammenhang mit der Praxis einer bestimmten Religion verwendet wird während erstere eine nicht an ein bestimmtes System gebundene Offenheit für transzendente Inhalte bezeichnet. Auch im deutschen Sprachgebrauch tauchen die Begriffe „spirituell“ und „Spiritualität“ zunehmend auf. So plädiert Utsch dafür, „auch die Spiritualität als einen angemessenen Forschungsbereich der Religionspsychologie anzusehen“ (1998, S.96). Der Begriff „Spiritualität“, im Duden als „Geistigkeit, geistiges Wesen“ definiert, weist keine offensichtlichen Bezüge zum Begriff „Religion“ auf. Er eignet sich daher unter Umständen besser, wenn sehr streng zwischen reinen Geisteshaltungen und organisierten, „bestimmten“ Glaubenssystemen unterschieden werden soll. Allerdings ist anzumerken, dass der Begriff „spirituell“ hauptsächlich im Kontrast zu „materiell“ zu verstehen ist, im Sinne von die bloße Materie übersteigenden geistigen Gegebenheiten. „Spiritualität“ ist nicht notwendig individuell oder persönlich. So gibt es z.B. die „franziskanische Spiritualität“, womit eine im weitesten Sinne geistige Zugehörigkeit zu den Lehren des Franz von Assisi gemeint ist.

¹⁷ Diese Tatsache findet man bei Stietenron sehr einleuchtend formuliert: „Zusammenfassend lässt sich daher feststellen, daß Religion als individuelle Erfahrung in allen uns zugänglichen historischen Perioden immer bereits auf Religion als System von Handlungsanweisung und Sinngebungen zurückgreift. Letztere ist als kollektive Überlieferung fassbar, sie ist auch mit anderen Teilbereichen der Kultur so eng verknüpft, daß sie von vielen Seiten her erforschbar ist. Für erstere dagegen liegen deutlich weniger und kaum überprüfbar Aussagen vor. Nur aus dem Gesamtkomplex der jeweiligen Kultur und aus allgemeinen physiologischen und psychologischen Prämissen lässt sich eine Aussage über ihre Plausibilität ableiten.“ (Stietenron 1995, S. 493).

„Religiosität“ gesprochen. Wo institutionalisierte Formen angesprochen werden, wird der Begriff „Religion“ benutzt. Wo beide Aspekte gleichzeitig eine Rolle spielen, wird auf eine strikte Trennung der beiden Begriffe verzichtet und auf das allgemein sprachliche Stichwort „Religion“ zurückgegriffen.¹⁸

Eine philosophisch begründete Religionspsychologie im Sinne dieser Arbeit ist daher auf die Begriffe Religion/Religiosität angewiesen. Andererseits sind diese Begriffe so vieldeutig, dass die empirische Religionspsychologie als Gesamtunternehmen darunter leidet.¹⁹ Die Begriffe Religion/Religiosität werden im Rahmen unterschiedlicher empirischer Untersuchungen dermaßen unterschiedlich operationalisiert,²⁰ dass der nachfolgende Vergleich der Ergebnisse vielfach erschwert ist.²¹

Eine weitere Schwierigkeit bei der Entwicklung einer für wissenschaftliche Zwecke geeigneten Religionstheorie besteht in der Vermischung der Begriffe ‚Religion‘ und ‚Ideologie‘, sowohl in der Alltagssprache als auch in der Fachliteratur. Dadurch, dass Autoren wie Erich Fromm ideologische Systeme wie etwa den Faschismus als Gegenstand religionspsychologischer Untersuchungen sehen, werden notwendige Differenzierungen zwischen Religion und Ideologie verschleiert.

Eine Abgrenzung der Begriffe ‚Religion‘ und ‚Ideologie‘ ist deswegen an dieser Stelle geboten. In weitgefassten Religionsdefinitionen, wie der von Fromm (1950), werden

¹⁸ Und was wäre die „Religionspädagogik“ ohne das Stichwort „Religion“, das sich sowohl auf individuelle Ausprägungen als auch auf institutionalisierte Formen bezieht? Würde die Religionspädagogik nur Wissen über die religiösen Institutionen vermitteln, so gehörte sie nicht in dieses Jahrhundert. Wenn sie sich aber auf die Religiosität beschränken würde, so hätte sie als Lehrfach, insbesondere an Schulen, keine Existenzberechtigung, da Unterricht nicht allein dem individuellen Ausdruck dient (und der individuelle Ausdruck der Religiosität wohl auch kaum benotet werden kann).

¹⁹ Dieser Punkt wird in Kapitel 2.1. ausführlicher erörtert.

²⁰ Plaum (1992) schreibt: "Wie lässt sich "Religiosität" in wissenschaftlich befriedigender Weise operationalisieren? Man hat versucht, "objektive" Anhaltspunkte zu erhalten durch die Häufigkeit des Kirchenbesuchs, des Betens oder von Geldspenden für kirchliche Zwecke. Maslow (1954, S.25) wandte gegen derartige "Maße" der Religiosität ein, sie würden recht wenig besagen. Andere Autoren stellten ihren Versuchspersonen einfache Fragen, etwa nach der Bedeutung der Religion für das eigene Leben oder dem Glauben an Jesus Christus (Gorsuch und Mc Farland, 1972)." (1992, S. 36).

²¹ Das Problem der Begriffsdifferenzierung findet man auch in den Arbeiten führender Religionspsychologen. Schmitz kommt z. B., wenn er über Operationalisierung spricht, nicht umhin zu formulieren: „Die unterschiedlichen Operationalisierungen von Religion/Religiosität und geistiger Gesundheit deuten darauf hin, dass es an eigenständigen theoretischen Konzepten dieser Begriffe mangelt“ (Schmitz E. 1992a, S. 138).

u.a. die Systeme Faschismus und Christentum als eine sozialpsychologische Gattung angesehen. Fromm definierte beide als Religion. Zum anderen wurde Religion in der marxistischen Literatur verschiedentlich als Ideologie bezeichnet (Choe S. 182 ff., 1997). Darüber hinaus wird in der Alltagssprache der Begriff Ideologie als Synonym für Weltanschauung benutzt.

Eine Abgrenzung der beiden Begriffe ‚Religion‘ und ‚Ideologie‘ ist vor allem deswegen schwierig, weil der Begriff Ideologie in sehr unterschiedlichen und teilweise sogar widersprüchlichen Bedeutungen verwendet wird. Choe (1997, S. 23) findet bereits bei Marx und Engels fünf verschiedene Bedeutungen des Begriffs. Eagleton (1993, S. 7 ff.) stellt eine Liste mit 16 verschiedenen Ideologiedefinitionen auf und bemerkt noch dazu, dass die Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Angesichts der verwirrenden Vielfalt der Bedeutungen kommt Lenk (1984) zu dem Schluss, dass der Begriff „Ideologie“ wissenschaftlich kaum brauchbar sei.²²

Auch Bay (1995), Haug (1995) und Zima (1995) befassen sich sehr ausführlich mit den Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung.

Die Geschichte des Ideologiebegriffs wird von Choe (1997) sehr anschaulich dargestellt. Danach wurde er von Destutt de Tracy Anfang des 19. Jahrhunderts erstmals eingeführt, um die sensualistische Philosophie zu beschreiben. Ideologie sollte demnach die Wissenschaft von Ideen sein. Napoleon nahm den Begriff auf und verwandelte ihn in einen Terminus zur Bezeichnung politischer Gegner. Einige Jahrzehnte später hat Marx während seiner Tätigkeit in Paris angefangen, den Begriff als Bezeichnung für kritikwürdige Weltanschauungen zu benutzen. Es ist kein Zufall, dass dieser relativ moderne Begriff im Zusammenhang mit Philosophien gebraucht wurde, die eine ausgeprägte politische Dimension hatten, und dass er auch im heutigen Gebrauch ähnlich verwendet wird. Peter V. Zima (1995) stellt fest, dass Ideologien im Gegensatz zu den großen Religionen Erscheinungen einer modernen säkularisierten Marktgesellschaft sind.²³

²² Er schreibt: „Der Allerweltsbegriff „Ideologie“ (und das Adjektiv „ideologisch“) besitzt häufig nur rein polemischen Charakter und eignet sich allenfalls als Kampfpapier im politischen Streit, nicht aber für wissenschaftliche Auseinandersetzungen.“ (Lenk 1984, S. 357).

²³ Zima schreibt: „Indessen ist jedem klar, dass eine Ideologie wie der Anarchismus oder der Ökofeminismus nicht ohne weiteres mit einer Großreligion wie dem Christentum oder dem Islam zu vergleichen ist. Während sich Religionen seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden wandeln und die Kultur einer ganzen Gesellschaft direkt oder indirekt prägen, sind Ideologien

Um Ideologie und Religion voneinander abzugrenzen, ist es sinnvoll, zunächst Zimas These, dass Ideologien „Gebilde einer modernen Gesellschaft“ sind, hervorzuheben, weil damit deutlich wird, dass Ideologie ein Phänomen ist, das der abendländischen Kultur entspringt.²⁴ Für diesen Kulturkreis ist nach Zimas Verständnis eine Vorstellung von einer gesellschaftlichen Evolution charakteristisch. Dieses Postulat eines evolutionären Fortschrittes erlaubt es, eine bessere Zukunft für die Menschheit zu projizieren.²⁵

Diese bessere Zukunft findet ihren Ausdruck in *Utopien*, die angestrebt werden sollen. Hansjörg Bay (1995) argumentiert, dass solche Utopien die notwendige Voraussetzung für jede radikale Gesellschaftskritik seien.²⁶

Diese Denkweise, die von einer erreichbaren Bestimmung für die Menschheit ausgeht, ist nicht für alle Weltanschauungen typisch. Die Religion der Hindus zum Beispiel zeigt ein ganz anderes Verständnis unserer Anwesenheit in der Welt. Sie geht nicht von irgendeiner Art gesellschaftlicher Evolution aus, die unseren Zustand gründlich ändern könnte, sondern pflegt ein Verständnis, nach dem unsere Welt als mehr oder weniger unabänderlich und gegeben gesehen wird (Zaehner 1986).

Entgegen Fromms Verständnis kann man festhalten, dass Wirklichkeitsauffassungen, die als ideologisch beschrieben werden können, insoweit als sie ‚moderne Gebilde‘ sind Eigenschaften aufweisen, die von denen religiöser

künstliche Gebilde einer modernen, säkularisierten Marktgesellschaft, deren Religionssystem von einer funktionalen Atrophie gekennzeichnet ist.“ (1995 S. 64).

²⁴ Dies entspricht auch Habermas Argumentation: „Ideologien sind gleich ursprünglich mit Ideologiekritik. In diesem Sinne kann es vorbürgerliche Ideologien nicht geben.“ (Habermas 1968, S. 72).

²⁵ Marcuse schreibt: „Das Verhältnis zwischen Ideologie und Realität ist durchwegs eine historische Relation und als solche von Veränderungen der Gesellschaft determiniert. In marxistischer Sicht beinhaltet ‚Ideologie‘ ein Bewusstsein, das der gegenwärtigen Realität insofern voraussetzt, als es Ideen projiziert (z. B. Freiheit, Gleichheit, Glück), die durch die gesellschaftliche Entwicklung ermöglicht, gleichzeitig aber behindert wurden.“ (Marcuse 1984, S. 324).

²⁶ Er schreibt in diesem Zusammenhang: „Radikale Gesellschaftskritik nämlich ist nicht zu haben ohne utopisches Denken, ohne die – freilich nicht ausgepinselte – Vorstellung eines Zustandes, in dem Herrschaft und Leiden aufgehoben, negiert wären. Das als falsch, als unnötig leidvoll Erfahrene verweist als solches bereits auf die Utopie seiner Aufhebung, und aus dieser Spannung von Sein und Sollen, die Leiden allererst beredt werden lässt, entspringt Kritik. In der bestimmten Negation des ungenügenden Bestehenden, die sich nicht darauf beschränkt, an diesen oder jenen künstlich aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang isolierten Einzelmomenten herumbessern zu wollen, steckt daher Utopie als deren Funktion, Kern und Stachel zugleich.“ (Bay 1995, S. 236).

Auffassungen, die bekanntlich diese Beschränkung auf ‚moderne‘ Zeiten nicht unterliegen, unterschieden werden können.

Wie bereits ausgeführt sind Ideologien moderne theoretische Gebilde, die auf der Grundlage des abendländischen Geschichtsbewusstseins und im Hinblick auf zu verwirklichende Utopien entworfen sind. Angesichts der bisherigen Abwesenheit konsensfähiger Definitionen soll dies in der folgenden Arbeitsdefinition zusammengefasst werden:

- Eine Ideologie ist ein Programm für eine bessere Welt.²⁷

Das „Gute“, das in der besseren Welt zur Geltung kommen soll, basiert aber auf Grundannahmen, die - ob reflektiert oder nicht - auf das angemessene Gegenüber für Menschen, und auf den angemessenen Umgang mit anderen Subjekten bezogen sind.

1.3. Aufgaben und Methode der Untersuchung

Zu den Aufgaben einer Religionspsychologie gehören, auf der phänomenalen Ebene, die Beschreibung und Erklärung von religiösen Kognitionen, Empfindungen, Erfahrungen und Verhalten. Darüber hinaus, auf der funktionalen Ebene, gehört die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Religiosität einerseits und Gesundheit, Entwicklung und Persönlichkeit andererseits zu den zentralen Aufgaben einer Religionspsychologie. Eine auf der aktionalen Ebene weitere mögliche Aufgabe wäre es, für die Religionspädagogik umsetzbare Erkenntnisse zu gewinnen. Diese letztgenannte Aufgabe soll in dieser Arbeit jedoch nicht weiter verfolgt werden.

Die Beschreibung und Erklärung religiöser Kognitionen, Empfindungen, Erfahrungen

²⁷Dieses Verständnis des Ideologiebegriffs lässt sich aus der heutigen Ideologieforschung ableiten; es entspricht jedoch eher einer psychologischen als einer vornehmlich gesellschaftskritischen Forschungsabsicht. Lenk schreibt: „Mit der bei Scheler angelegten, jedoch erst von Mannheim durchgeführten Verallgemeinerung des Ideologieproblems auf alles menschliche Denken, sofern es sich der Erfassung großer Tatsachenzusammenhänge im Geschichtlichen oder Gesellschaftlichen zuwendet, verbindet sich auch eine deutliche Re-Psychologisierung der Ideologienlehre. Nicht wie in der klassischen Fassung des Ideologiebegriffs, wo entfremdetes Bewusstsein als gesellschaftlich notwendiger Schein bestimmt wird, gelten die Motive für die Verhaftetheit in ideologischen Formen als Resultat objektiver sozialer Prozesse. Sie werden vielmehr in der Beschaffenheit der menschlichen Denkstruktur, oder aber in subjektiv-psychischem Befangensein in kollektiven Willensrichtungen gesucht.“ (Lenk 1984, S. 43).

und Verhalten erfolgt anhand bestimmter Erklärungsmodelle. Solche Erklärungsmodelle können nach Grom (1992) in zwei Gruppen aufgeteilt werden, und zwar in substanzielle und funktionale Erklärungsmodelle. Bei den substanziellen Modellen geht es um das „Wesen“ der Religion, ihre Erscheinungsformen und ihre Attribute. Diese Ansätze sind phänomenologisch ausgerichtet. Sie fragen nach dem gemeinsamen Kern aller Religionen wie z. B. den Kategorien des Heiligen, dem Glauben an Gott, oder Kulten und Ritualen.²⁸ Die substanziellen Erklärungen entsprechen dem von Eberhard (1999) als ‚phänomenal‘ bezeichneten Erkenntnisinteresse und sind teilweise deckungsgleich mit den weiter unten als Anlagetheorien beschriebenen Ansätzen

Bei den funktionalen Modellen geht es darum, Religion anhand ihrer Zweckmäßigkeit zu erklären. Während der Anfangszeiten der wissenschaftlichen Psychologie war das Hauptparadigma der funktionale Ansatz. Dieses Paradigma gibt es heute nicht nur in der Psychoanalyse, sondern auch in Ansätzen wie der Attributionstheorie (Proudford und Shaver 1997, Spilka et al. 1997), der kognitiven Psychologie (McIntosh 1995, Koenig 1995, Bjorck 1995, Paloutzian und Smith 1995, Deconchy et al. 1997) oder der Bindungstheorie (Kirkpatrick 1992, 1997). Andererseits wird die funktionale Sichtweise in Allports Ansatz relativiert, der die extrinsische der intrinsischen Religiosität gegenüberstellt, indem er zeigt, dass nur manche Ausprägungen der Religiosität als Funktion gedeutet werden können. Die funktionalen Erklärungsmodelle entsprechen den auch bei Eberhard²⁹ als funktional bezeichneten Erkenntnisinteressen. Sowohl phänomenale als auch funktionale Religionsverständnisse finden wir in der religionspsychologischen Literatur. Dabei neigt die Forschung bisher zu einem ‚entweder...oder...‘ im Gegensatz zu einer Kombination beider Sichtweisen. Auf die Notwendigkeit einer Integration sowohl funktionaler als auch substanzieller Erklärungen innerhalb eines Religionsverständnisses weist Pargament (1992) hin.³⁰

Zusätzlich zu den funktionalen und substanziellen Ansätzen lässt sich eine Gruppe von Religionsverständnissen identifizieren, die wir ‚Anlagetheorien‘ nennen. Diese

²⁸ Sundermeier (1999, s.23) argumentiert zwar, dass es ein ‚Wesen‘ der Religion nicht geben kann, aber auch er betont, dass es ‚*grundlegende Elemente, die sich in allen Religionen wiederfinden*‘ gibt. Insoweit gilt Groms Einordnung auch für diesen neuen phänomenologischen Ansatz.

²⁹ Ebd.

³⁰ Siehe Kapitel 3.4.2.

psychologischen bzw. anthropologischen Religionsverständnisse sehen in Religion/Religiosität ein Wesensmerkmal des Menschlichen. Das ist die philosophische Basis für solch unterschiedliche Ansätze wie Jungs Religionspsychologie (Jung 1958), Hays "Biology of God" (Hay 1994).³¹ oder den strukturgenetischen Ansatz der Entwicklungspsychologen (Meadow und Kahoe 1984; Fowler 1981; Fetz, Reich und Valentin 1992; Oser und Reich 1992).³² Alle haben gemeinsam, dass sie Religiosität als sogenannte „anthropologische Konstante“ betrachten.“³³ Sie gehört (ähnlich wie auch die Sexualität) zum Menschen. Allein die individuellen Ausprägungen können unterschiedlich sein.³⁴

Während die Funktionalisten häufig dazu neigten, Religion negativ zu bewerten, sehen die Anlagetheoretiker in ihr meistens ein positives Phänomen.

Trotz der Schwierigkeiten und auch der Gefahren, die jeder Versuch, Religion/Religiosität zu definieren und zu bestimmen, in sich birgt, soll dies im Rahmen der vorliegenden Arbeit gewagt werden. Dabei soll vor allem ein Ansatz dargestellt werden, der einerseits die bisherigen funktionalen, substanziellen und anlageorientierten Theorien und die dazu gehörigen empirischen Erkenntnisse integriert, und andererseits einen für die weitere empirische Forschung operationalisierbaren Religionsbegriff bietet. Eine wichtige Aufgabe zukünftiger Religionsverständnisse - und folgerichtig auch für diese Arbeit - wird es sein, die unterschiedlichen Ansätze zu integrieren.

Die Zusammenhänge zwischen Religion einerseits und Gesundheit, Entwicklung und Persönlichkeit andererseits sind Gegenstand der empirischen Religionspsychologie. Eine Religionspsychologie hat also notwendigerweise einen Bezug zur klinischen

³¹ Siehe Kapitel 3.4.1.

³² Siehe Kapitel 2.2.

³³ Fraas schreibt dazu: „Die Vorstellung von einer religiösen Anlage verweist auf einen philosophischen Kontext, innerhalb dessen zwischen metaphysischen Elementen (dem Glauben als Heilshandeln Gottes) und psychologischen Elementen (der Religiosität als Erscheinungsform menschlichen Seelenlebens) noch nicht konsequent geschieden wurde. Die Frage nach der Anlage hat von Haus aus eine metaphysische, gewinnt aber später eine psychologisch-biologische und eine erkenntnistheoretische Dimension.“ (1993 s.42).

³⁴ Fraas führt aus: „Unter dem zunehmenden Einfluß soziologisch orientierter Fragestellungen ist die Anlage-Theorie mehr und mehr durch Umwelt-Theorien ergänzt worden. Entwicklung zeigt sich nunmehr als Wechselbeziehung zwischen struktureller Reifung, individuell-genetischen Anlagen, Lernangeboten der Umwelt und Art und Intensität der individuellen Selbststeuerung, die weithin an die Hirnfunktionen gebunden ist. Dieser Komplexität versucht die „moderne Entwicklungspsychologie“ gerecht zu werden.“ (1993 s. 47)

Psychologie, Persönlichkeitspsychologie, Entwicklungspsychologie und zur pädagogischen Psychologie. Der hier zu entwickelnde Ansatz soll eine neue philosophische Grundlage für die genannten empirischen Forschungsbereiche der Religionspsychologie liefern.

Im Einzelnen widmet sich die vorliegende Untersuchung den folgenden Aufgaben:³⁵

- Die Arbeit versucht, vom einzelnen ‚faktischen Ich‘³⁶ ausgehend, vor allem die subjektive und intersubjektive Bedeutung der Religion zu beleuchten.
- In Abgrenzung zu Fromms reduktionistischem Verständnis der Funktion von Religion³⁷ wird versucht, die anthropologisch notwendige Funktion der Religion zu verdeutlichen. Die Frage nach einer objektiven Existenz jenseitiger Wirklichkeit wird dabei auch nicht implizit beantwortet, da dies außerhalb des Kompetenzbereichs wissenschaftlicher Forschung liegt.
- Mit Hilfe eines beziehungstheoretisch begründeten Ansatzes wird eine neue theoretische Grundlage für die Erörterung der Frage nach dem ‚Wesen‘ der Religion vorgeschlagen.
- Die zu erarbeitende Religionstheorie soll eine Basis für die empirische Untersuchung menschlicher Religiosität in Bezug auf Gesundheit, Entwicklung und religiöse Erfahrung bilden.
- Ein Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es auch, Kriterien zu entwickeln um zu erkennen, wann und inwieweit beratende Psychologen jeweils als Seelsorger bzw. als Wissenschaftler handeln.

Welche Methode ist für diese Untersuchung geeignet? Gegenstand der Untersuchung ist ein Komplex von Theoriefragen, die im Vorfeld empirischer Untersuchungen zu beantworten sind. Die Beantwortung solcher vorempirischer Fragestellungen kann logischerweise nicht mittels einer empirischen Untersuchung

³⁵ Die Aufgaben werden in Kapitel 4 anhand Fromms Religionspsychologie näher erläutert.

³⁶ Der Ausdruck wird von Theunissen verwendet. Er schreibt: „Die vom dialogischen Denken kritisierte Tradition ist erstens der Idealismus als Philosophie des „allgemeinen“ Subjekts oder des Bewusstseins überhaupt. Im Gegenzug gegen diese Philosophie nimmt das „neue Denken“ seinen Ausgang von je meinem *faktischen* Ich, welches aus seiner Sicht immer zugleich auch ein *menschliches* ist.“ (Theunissen 1977, S. 245).

³⁷ Siehe Kap.4.5.

geschehen.³⁸ Die Arbeit kann nicht in Form einer empirischen Untersuchung durchgeführt werden.³⁹ Vielmehr muss sie als theoretische Untersuchung einen logisch nachvollziehbaren wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Bezugsrahmen für solche empirischen Arbeiten bieten. Mit der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, eine Theorie zu erarbeiten, die in der Lage ist, die genannten Aufgaben zu lösen.

Eine wissenschaftliche Theorie erfordert nach Schneewind (1999) fünf Komponenten:

- Begriffe (hier die Begriffe „Religion“, „Religiosität“, usw.)
- Beziehungen zwischen den Begriffen (hier z. B.: in welchem Verhältnis stehen Religion und Religiosität zueinander?)
- Hypothesen (z. B. Religiosität ist die Verwirklichung des Du-Sinnes der Menschen, Religion setzt die Parameter für die Verwirklichung der individuellen Religiosität⁴⁰)
- Beziehungen zwischen den Hypothesen (z.B. Religion setzt die Parameter für die Verwirklichung des Du-Sinnes)
- Berücksichtigung von empirischen Beobachtungen(wie sie im Kap.2 referiert werden).

Es bieten sich unterschiedliche Möglichkeiten eine entsprechende Untersuchung durchzuführen. Beispielweise wäre es möglich, von einer der Hauptrichtungen der akademischen Psychologie, etwa der Psychoanalyse, dem Behaviorismus, der humanistischen Psychologie oder der systemischen Psychologie ausgehend, ein entsprechendes Religionsverständnis aufzuzeigen. Die Untersuchung könnte dann z.

³⁸ In noch nicht sehr weit entwickelten Stadien einer Wissenschaft stützen sich Forscher häufig zunächst unter Hintanstellung theoretischer Fragen auf empirische Untersuchungen. Die dabei verfolgte Hoffnung ist, dass die Ergebnisse der empirischen Untersuchungen es schließlich erlauben, theoretische Fragen etwas ergiebiger zu erörtern. Auch in der religionspsychologischen Forschung ist man in den vergangenen Jahrzehnten diesen Weg gegangen (siehe Kapitel 2). Inzwischen ist die Religionspsychologie aber wieder an einem Punkt angekommen, an dem theoretische Erörterungen nötig erscheinen (siehe Kapitel 3), die aber trotz aller inzwischen erfolgten Untersuchungen immer noch nicht zu einer einheitlichen religionspsychologischen Theorie geführt haben. Daraus ergibt sich wieder die Aufgabe, eine geeignete Vorgehensweise für eine solche Theorieaufgabe zu finden.

³⁹ Es können jedoch im Nachhinein auf dem empirischen Weg die entsprechenden Antworten überprüft werden, siehe dazu Kapitel 8.

⁴⁰ Die in diesen Hypothesen angesprochenen Inhalte sind in den Kapiteln 5 und 6 ausführlich besprochen.

B. „Religion aus psychoanalytischer Sicht“, oder „Religion: Eine systemische Perspektive“ heißen.

Eine andere naheliegende Vorgehensweise wäre, Religionspsychologie als Teilgebiet der Psychologie, ähnlich der Arbeits- und Organisationspsychologie, der pädagogischen Psychologie, etc. zu betrachten und dieses Teilgebiet dann aus allen o. g. unterschiedlichen Richtungen der Psychologie zu beleuchten.

Beide genannten Möglichkeiten würden einen klaren Bezugsrahmen und eine entsprechende Systematik bieten. Für die vorliegende Untersuchung soll dennoch keine der beiden gewählt werden. Die Religionspsychologie ist noch nicht weit genug entwickelt, um als Teilgebiet der Psychologie entsprechend der zweitgenannten Möglichkeit dargestellt zu werden.

Auch wirft die Einordnung von Religionspsychologie als Teilgebiet der Psychologie einige Fragen auf. Ist die Religionspsychologie eher eine Anwendungswissenschaft⁴¹ oder geht es dabei um Grundlagenforschung? Welchen Stellenwert bzw. Standort kann sie für sich innerhalb der akademischen Psychologie beanspruchen? Was kann und muss sie als Teilgebiet der Psychologie leisten?

Die Fragen gelten der Religionspsychologie sowohl als Fach wie auch als Wissenschaft.⁴² Wenn die Psychologie als Wissenschaft gemeint ist, dann geht es um Fragen der Methodik, der Theoriebildung und der empirischen Untersuchungsergebnisse. Soweit Psychologie als Fach gemeint ist, geht es um die institutionellen Rahmenbedingungen in Forschung und Lehre. Folgen wir diesen Ausführungen, müssen wir feststellen, dass die Religionspsychologie weder als Wissenschaft noch als Fach eine besondere Bedeutung hat. Wie aus Haub (1992) hervorgeht verfügt sie als Wissenschaft über sehr wenig, was als eigene Methodik bezeichnet werden könnte.⁴³ Vielmehr ist sie auf die allgemeine Methodik der

⁴¹ Für Vergote besteht in dieser Frage kein Zweifel: „Religionspsychologie ist jedoch keine angewandte Psychologie. Diese Bezeichnung macht nur Sinn, wenn Psychologie mit irgendeinem praktischen Nutzen verknüpft ist.“ (1992 S. 11)

⁴² Ich beziehe mich bei dieser Unterscheidung auf die von Graumann (1973) begründete und von Herrmann (1974), Pawlik (1975) usw. fortgeführte Tradition in den zweijährig erstatteten Berichten der scheidenden Präsidenten der Deutschen Gesellschaft für Psychologie „*Zur Lage der Psychologie*“. Darin wird zwischen Psychologie als Beruf, als Fach und als Wissenschaft unterschieden.

⁴³ Es gibt lediglich aus dem amerikanischen Sprachraum einige Fragenkataloge und Skalen zur Erfassung des religiösen Verhaltens. Siehe dazu Haub (1992).

wissenschaftlichen Psychologie angewiesen. Bei der Theoriebildung ist es ähnlich: Eine allgemein akzeptierte religionspsychologische Theorie gibt es nicht, geschweige denn eine, die für andere Bereiche der Psychologie von Nutzen sein könnte.⁴⁴ Als Fach gibt es die Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum noch nicht. Sie ist institutionell nicht verankert.⁴⁵

Wenn die Religionspsychologie die Erforschung religiösen Erlebens und Verhaltens als Dimension menschlichen Seins ist, so erscheint sie als Grundlagen- und auch als Anwendungswissenschaft.⁴⁶ In diesem Sinne muss sich die Religionspsychologie als Teilgebiet der Psychologie erst etablieren.

Gegen eine richtungsspezifische Betrachtungsweise, z.B. einen psychoanalytischen oder ein behavioristischen Ansatz, spricht die Tatsache, dass es ein wesentliches Ziel der vorliegenden Arbeit ist, eine Basis zur Überwindung der bisherigen Fragmentierung der religionspsychologischen Forschung zu schaffen. Mit der Festlegung auf eine der nach wie vor konkurrierenden psychologischen Forschungsrichtungen könnte dieses Ziel schwerlich erreicht werden. Darüber hinaus soll hier ein interdisziplinärer Ansatz zur Geltung kommen.

Die Suche nach einer umfassenden Religionstheorie spielt in der gegenwärtigen amerikanischen Forschung eine zentrale Rolle.⁴⁷ Ein Kennzeichen der bisherigen Theoriesuche ist der Verzicht auf „Anleihen“ aus benachbarten Disziplinen, wie z.B. der Theologie oder der Philosophie. Religionspsychologen (siehe z.B. Fromm, 1950; Grom, 1992; Pargament, 1992; Hay, 1994) haben bisher dazu geneigt, eigene, eher intuitive Religionsverständnisse als Grundlage für ihre Theorien heranzuziehen.

⁴⁴ Vgl. Kap. 3.5.

⁴⁵ Diese Einschätzung wird von Belzen (2000) geteilt. In seinem Aufsatz „*The future of psychology of religion*“ argumentiert er, dass die geringe Zahl an Forschern in dieser Feld uns zu den Schluss führen müsste, dass es das Fach Religionspsychologie eigentlich nicht gibt. Es gibt auch bisher in Deutschland keinen Lehrstuhl für Religionspsychologie.

⁴⁶ Grom schreibt: „Die *Religionspsychologie im allgemeinen Sinn* hat die psychosozialen und intrapsychischen Bedingungen von faktisch vorhandenen Beziehungen zum Übermenschlichen zu untersuchen – gleich ob diese in einem psychisch gesunden oder gestörten Kontext, in alltäglichen oder außergewöhnlichen Erlebnissen erfahren werden. So verstanden ist Religionspsychologie im allgemeinen Sinn ein Anwendungsfach der Psychologie (Angewandte Psychologie), das jedoch in größter Nähe zu deren Grundlagenfächern (Allgemeine, Persönlichkeits-, Entwicklungs-, Sozial- und Physiologische Psychologie) bleibt.“ (1992, S. 369)

⁴⁷ Siehe Kapitel 3.4. wo dieser Punkt ausführlich dargestellt wird.

Angesichts des begrenzten Erfolgs solcher intuitiven Religionsverständnisse bei der Theoriebildung bzw. in der empirischen Forschung⁴⁸ wird hier versucht eine Alternative zu finden. Dabei wird die dialogische Anthropologie Martin Bubers als Basis für eine relationale Religionstheorie herangezogen. Auf der Grundlage von Erich Fromms Werk werden Anforderungen erarbeitet, anhand derer Bubers Ansatz geprüft werden kann. Gerade die Tatsache, dass Bubers Ansatz in der Religionspsychologie bisher keine Rolle spielte, hat dieses Vorhaben spannend erscheinen lassen. Die ungewohnten Perspektiven, die sich aus diesem Zugang ergeben, können für die nach wie vor vernachlässigte religionspsychologische Forschung von Nutzen sein.

Die auf Bubers Ansatz aufgebaute, relationale Religionstheorie wird hier logisch erarbeitet. Da Psychologie als empirische Wissenschaft gehandhabt wird, muss die neue Religionstheorie auch empirisch überprüfbar sein;⁴⁹ die Erarbeitung der Religionstheorie selbst ist jedoch eine philosophische Aufgabe.

Als Theoriearbeit knüpft die Untersuchung an die aktuellen Diskussionen in der wissenschaftlichen Religionspsychologie an. Insbesondere die amerikanische Religionspsychologie beschäftigt sich – nach einigen Jahrzehnten der Betonung empirischer Untersuchungen – zunehmend mit der Suche nach einer Theorie, die sowohl bereits existierende Forschungsergebnisse integriert als auch neue Impulse für die zukünftige Forschung gibt.⁵⁰ Durch eine weitere Vermehrung der empirischen Untersuchungen zu diesem Zeitpunkt kann diese Aufgabe nicht erfüllt werden.

Bubers anthropologischer Ansatz wird u. a. gewählt, weil die Persönlichkeitspsychologie⁵¹ mit den dazugehörenden Fragen an das Menschenbild für die Religionspsychologie von besonderem Interesse ist. Persönlichkeitstheorien bauen auf ganz bestimmten anthropologischen Vorstellungen auf. So können wir z.

⁴⁸ Siehe dazu die Kapitel 2 und 3.

⁴⁹ Hinweise zu dieser Überprüfung gibt es im Kapitel 8.

⁵⁰ Siehe dazu Kapitel 3.4.

⁵¹ Eine Persönlichkeitspsychologie versucht, durch Aufklärung von Unterschieden zwischen Individuen Persönlichkeitserklärungen zu entwickeln. Dazu ist die systematische Entwicklung von Persönlichkeitsbeschreibungen eine notwendige Voraussetzung. Um dies zu erreichen, greifen unterschiedliche psychologische Ansätze auf unterschiedliche Menschenbilder zurück.

B. festhalten, dass das Menschenbild des Behaviorismus ein mechanistisches ist⁵², während das Menschenbild von Rogers Psychologie ein auf Bergsons Lebensphilosophie zurückgehendes humanistisches ist. Die später entstandene systemische Psychologie arbeitet auf der Grundlage eines kybernetischen Menschen- und Weltbildes. Die jeweiligen Menschenbilder der verschiedenen Strömungen innerhalb der wissenschaftlichen Psychologie sind nicht als Ergebnis dieser Richtungen zustande gekommen. Vielmehr sind sie Ausgangspunkt und Axiom der jeweiligen Richtungen. So gesehen sind die anthropologischen Vorannahmen ein wesentlicher Einflussfaktor bei der Entwicklung jeder Persönlichkeitspsychologie. Entsprechendes gilt auch für klinische Psychologie, Entwicklungspsychologie, pädagogische Psychologie, usw..

In der dialogischen Anthropologie Martin Bubers finden wir die Grundlage für eine Religionspsychologie, die auf einem relationalen Menschenbild aufbaut. Dies wird im Kapitel 6 ausführlich dargestellt.

Durch die Entwicklung eines relationalen Ansatzes soll die vorliegende Arbeit eine Religionstheorie vorschlagen, auf deren Basis eine bisher nicht berücksichtigte relationale Forschungsperspektive ermöglicht wird.

Dadurch wird ein interdisziplinärer Ansatz unter Berücksichtigung angrenzender Disziplinen, wie z.B. der Theologie, der Religionswissenschaft oder der Philosophie, ermöglicht, und zwar durch den Bezug auf ein relationales Menschenbild, das für die verschiedenen Disziplinen bei der Erörterung religionsrelevanter Fragen nützlich sein kann.

Die Arbeit beschränkt sich auf die Theoriebildung. Eine empirische Untersuchung hätte den Rahmen der Dissertation gesprengt. Gleichzeitig wird jedoch die neuere englischsprachige Forschung, die bisher im deutschsprachigen Raum nicht thematisiert wurde, ausführlich dargestellt.⁵³

1.4. Zusammenfassung

In dieser Arbeit soll eine Religionstheorie entwickelt werden, die für den

⁵² Auf einer Darstellung der weithin bekannten Grundlagen des Behaviorismus oder der Humanistischen Psychologie wird hier verzichtet.

⁵³ Siehe z.B. Kapitel 3.4.1. - biology of God oder psychology of God, 3.4.2 - Die Bedeutung von means und ends und 3.4.3 -rational choice theory.

interdisziplinären Dialog über Religion und auch für die empirische Forschung neue Impulse gibt. Die Begriffe „Religion“ und „Religiosität“, die dabei eine zentrale Rolle spielen, sind nicht leicht handhabbar, für eine Religionspsychologie jedoch unverzichtbar. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff „Religion“ verwendet, soweit es um bestimmte, institutionalisierte Aspekte geht, während „Religiosität“ für die Erlebens- und Handlungsaspekte des einzelnen Menschen verwendet wird. Es ist jedoch nicht immer möglich, zwischen den beiden Begriffen streng zu unterscheiden. Darüber hinaus ist es wichtig, zwischen Ideologie und Religion zu unterscheiden. Gerade Fromms weit gefasste Religionsdefinition, die diese Differenzierung bewusst ablehnt, hat zu vielen Problemen und Kontroversen geführt. Eine Differenzierung ist jedoch schwierig, vor allem deswegen, weil der Begriff „Ideologie“ vieldeutig verwendet wird. Dennoch lässt sich festhalten, dass Ideologien moderne Gebilde sind, die eine bereits existierende bürgerliche Gesellschaft voraussetzen. Diese modernen Denksysteme werden auf der Grundlage des abendländischen Geschichtsbewusstseins entwickelt und beziehen sich auf noch zu verwirklichende Utopien. Insofern sind Ideologien als Programme für eine bessere Welt zu verstehen. Religionen dagegen müssen weder eine geschichtliche Entwicklung postulieren noch eine Utopie anstreben. Obwohl Religionen bisweilen ideologische Züge aufweisen, ist es vor diesem Hintergrund doch möglich, zwischen Ideologie und Religion zu differenzieren.

Eine neue Religionstheorie soll bestehende funktionale, substanzielle und anlageorientierte Ansätze in einen neuen theoretischen Rahmen integrieren und somit neue Impulse für die Forschung in den Bereichen Religion und Gesundheit, religiöse Entwicklung und religiöse Erfahrung geben.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist ein vorempirischer Fragenkomplex bezüglich der anthropologischen und wissenschaftstheoretischen Vorannahmen einer Religionspsychologie. Dabei besteht die Aufgabe in der Erarbeitung einer Religionstheorie, die diese Vorannahmen logisch begründet und empirisch überprüfbar formuliert. Hier wird weder eine richtungsspezifische (z.B. psychoanalytische oder behavioristische) noch eine teilgebietsorientierte Vorgehensweise gewählt, sondern es wird im Hinblick auf den interdisziplinären Anspruch der Arbeit versucht, mit Rückgriff auf die dialogische Anthropologie Martin Bubers einen für die Psychologie neuen relationalen Zugang zum Forschungsgegenstand zu finden und logisch zu überprüfen.

Die in dieser Arbeit entwickelte relationale Grundlage für eine Religionspsychologie soll auch einen einheitlichen Bezugsrahmen für die bisherige fragmentarische religionspsychologische Forschung liefern.

Teil 1

Das Theoriedefizit der religionspsychologischen Forschung

2. Gegenwärtiger Stand der Forschung

2.1. Religion als Thema der wissenschaftlichen Psychologie

Religiosität ist in zweierlei Hinsicht für die Psychologie von Bedeutung: einerseits ist sie in vielen unterschiedlichen Konstellationen eine wichtige psychische **Variable**, andererseits ist sie **Gegenstand** psychologischer Betrachtungen.

Als psychische Variable beeinflusst die individuelle Religiosität Einstellungen, Kognitionen und das Verhalten von Menschen. Religiöse Vorstellungen, Glaubensinhalte und ethische Werte sind wichtige Determinanten des Denkens, Fühlens und Handelns sowohl von Individuen als auch von Gruppen. Grom (1992) beruft sich auf eine internationale Wertstudie aus den Jahren 1990/1991, die ihn zu dem Schluss führt, dass, obwohl viele Menschen nicht mehr kirchennah sind, Religiosität dennoch eine große Rolle spielt und deswegen auch für die psychologische Forschung und Praxis sehr relevant bleibt.⁵⁴

Gorsuch (1988) weist darauf hin, dass viele empirische Studien in den Vereinigten Staaten einen engen Zusammenhang zwischen Religion und einer Reduktion des Drogenkonsums, von Vorurteilen sowie von außerehelicher sexueller Aktivität belegen. Er argumentiert, dass eine Psychologie, die die Religiosität der Menschen außer acht lässt, deswegen auch unvollständig sein muss. Religion beeinflusst also das Denken, das Fühlen und das Handeln von Menschen. Sie ist daher ein wichtiger Faktor, der berücksichtigt werden muss, wenn wir uns mit Psychologie befassen.

Allerdings spielt Religion nicht nur auf dieser allgemeinen Ebene eine Rolle. Auch in

⁵⁴ "Zwar sind die Menschen westlicher Industriegesellschaften im Vergleich zu früheren Zeiten erheblich weniger kirchennah und religiös aktiv, doch ist Religiosität ein bedeutender Faktor und Bereich, ohne den man das Leben eines Großteils der Bevölkerung nicht befriedigend verstehen kann. Humanwissenschaften, die das Verhalten und Erleben des Menschen erforschen wollen, werden sich dann auch mit seiner Religiosität befassen müssen." (Grom 1992, S. 11).

der beraterischen und therapeutischen Praxis ist Religion, im positiven oder im negativen Sinne, oftmals eine wirksame Variable, d.h. sie beeinflusst die Einstellungen, Kognitionen und das Verhalten von Psychologen in ihrem beruflichen Handeln. Aus diesem Grund wird der Themenbereich "Spiritualität"⁵⁵ zunehmend von verschiedenen Therapierichtungen neu entdeckt. (Z. B. Tausch 1991⁵⁶; Satir 1992).

Man könnte nun meinen, dass eine so wichtige Variable längst ein zentraler Gegenstand psychologischer Forschung geworden sein müsste. Entsprechend wäre eine rege Forschungsaktivität zum Thema zu erwarten. Merkwürdigerweise ist dies aber nicht der Fall. Im Gegenteil: Grom (1992) konnte feststellen, dass die deutschsprachige Forschung über zwei Jahrzehnte Religiosität ‚wie ein Tabu‘ gemieden hat.⁵⁷

Diese Aussage ist sicherlich nicht überzogen. Bugge (1991) schreibt, dass im Verlauf der gesamten 80er Jahre lediglich sieben empirische Arbeiten zum Thema Religiosität in deutschen psychologischen Fachzeitschriften erschienen sind. Zwar hat sich das Bild während der 90er Jahre etwas gewandelt, dennoch bleibt die Religionspsychologie quantitativ unbedeutend. Haque (2001) beschreibt die Reserviertheit von Psychologen gegenüber religiösen Thematiken nicht anders als Grom und Bugge dies Anfang der 90er Jahre taten. Brawer et al (2002) stellten im Rahmen einer empirischen Untersuchung fest, dass die Auseinandersetzung mit religiösen Problemen nach wie vor kaum eine Rolle in der klinischen Ausbildung von Psychologen in den USA spielt. Für die Relevanz der Religionspsychologie für die angewandte Psychologie in Deutschland ergibt sich ein ähnliches Bild.⁵⁸

Die deutsche Psychologie tut sich offensichtlich schwer mit diesem Thema. Das gleiche gilt, wenn auch weniger stark ausgeprägt, für die amerikanische Psychologie.

⁵⁵ Siehe Fußnote 16, S. 12!

⁵⁶ "Kognitionen, die manche Klienten über eine höhere Ordnung, über Gott haben, sind eine wichtige seelische Realität, die sich bei manchen hilfreich auswirkt. Das kann ich als Psychotherapeut nicht ignorieren." (Tausch 1991, S. 20).

⁵⁷ "...insgesamt hat die deutschsprachige psychologische Forschung der letzten 20 Jahre den Bereich Religiosität fast wie ein Tabu gemieden." (Grom 1992, S. 12).

⁵⁸ So erklärt Tausch z. B. über seine eigene therapeutische Erfahrung: "Des öfteren haben sie (die Klienten) mir längere Zeit nach der Therapie mitgeteilt, dass sie einen festen seelischen Halt in ihrem religiösen Glauben gefunden und ihre Depressionen sich stark gemindert hätten. Allmählich wurde mir klar, dass ich in psychotherapeutischen Gesprächen religiöse und ethische Auffassungen ausgespart hatte. Wenn ein Klient dieses Gebiet doch einmal berührte, war ich froh, wenn er es wieder verließ." (Tausch 1991, S. 19).

Dort hat sich Gorsuch (1988) über die möglichen Gründe für dieses Zurückweichen Gedanken gemacht. Er diskutiert verschiedene Hypothesen, die gelegentlich als Erklärung vorgebracht werden:

- „Wissenschaftlicher-Abstands“-Hypothese. In dieser wird postuliert, dass die Wissenschaftlichkeit von Psychologen bei der Betrachtung von Menschen zur Entwicklung eines gewissen Abstandes zu religiösen Vorstellungen und Empfindungen führen muss. Dabei wird scheinbar von der Unwissenschaftlichkeit religiöser Phänomene ausgegangen, und zwar mit der (zweifelhaften) Konsequenz, dass dann auch die Erforschung der Religion unwissenschaftlich sei.⁵⁹
- „Persönliche-Betroffenheits“-Hypothese. Da Psychologen im Privatleben weniger religiös sind als andere Akademiker (dies sieht Gorsuch durch wissenschaftliche Studien belegt) kann man - gemäß dieser Hypothese - annehmen, dass sie Religion sowohl im eigenen Leben als auch im Leben anderer wenig Bedeutung beimessen. Daher zeigten sie auch wenig Interesse an Religion als Forschungsgegenstand.⁶⁰
- Eine andere Variante dieser Hypothese postuliert, dass religiöse Menschen, die einen helfenden Beruf ergreifen wollen, eher Theologie als Studienfach wählen, während ‚nicht religiöse‘ "Helfer in spe" eher Psychologie studieren. Religion nimmt gemäß dieser Erklärung im Leben von Personen, die Psychologie studieren, von vornherein eine untergeordnete Rolle ein.
- „Backlash“-Hypothese. Hier wird davon ausgegangen, dass die Psychologie auf Anfeindungen von Seiten der Kirche in der Anfangszeit der akademischen Psychologie reagiert hat, und nun selbst der Religion feindlich gegenübersteht.

⁵⁹ Obwohl die in diesem Gedankengang enthaltene Folgerung falsch ist, ist die Hypothese an sich – als Erklärungsmodell – nicht ohne weiteres Nachdenken von der Hand zu weisen.

⁶⁰ Die gegebene Kirchenferne der meisten Psychologen darf aber nicht zu dem vorschnellen Schluss führen, dass Psychologen Religion grundsätzlich einen geringen Stellenwert im Leben von Menschen zugestehen. Vielmehr deutet der von Gorsuch zitierte Unterschied zu anderen Akademikern eher auf eine intensive Auseinandersetzung mit der Religion hin. Sollte diese Überlegung zutreffen, so wäre eine feindliche Haltung gegenüber der Religion bei Psychologen eher anzunehmen als Desinteresse an ihr.

Es steht außer Zweifel, dass es solche Anfeindungen gegeben hat.⁶¹

- "Mündig-werden-der-Psychologie"-Hypothese. Als sich die Psychologie gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts als eigene Wissenschaft von der Philosophie als Fach emanzipierte, konnte sich die junge Wissenschaft, gemäß dieser Hypothese, eine Beschäftigung mit Religion nicht leisten. Nunmehr, zu einer Zeit, in der Psychologie als unabhängige Wissenschaft längst etabliert ist, widmet sie sich in zunehmendem Maße (wieder) religiöse Fragestellungen.⁶²

Tatsächlich zeigte die Psychologie aber gerade zur Zeit ihrer Emanzipation von der Philosophie ein starkes Interesse an Religion. Als jedoch der Behaviorismus⁶³ zum Maßstab in der Psychologie wurde, verlor sie das Interesse. Die Vorherrschaft des Behaviorismus, der innerpsychischen Realitäten wenig Bedeutung beimaß, dürfte tatsächlich ein entscheidender Faktor für die Ausklammerung von Religion gewesen sein. Humanistische und existentialistische Psychologen waren für diesen Bereich offener. Die Verdrängung des Behaviorismus wäre auch die Erklärung dafür, dass die Religionspsychologie seit etwa Anfang der 60er Jahre in den Vereinigten Staaten wieder einen Aufschwung erlebt. Dort waren es andere psychologische Schulen, die entsprechende Themen wieder zuließen.

Da jedoch auch im deutschsprachigen Raum der Einfluss des Behaviorismus abgenommen hat, müsste hier eine vergleichbare Entwicklung wie in den USA stattgefunden haben. Eine solche Entwicklung ist aber nicht gegeben; trotz des Rückganges behavioristischer Vorstellungen ist im deutschsprachigen Raum wenig Initiative in der Religionspsychologie entwickelt worden.

Religion ist kein leicht zugänglicher Gegenstand empirischer Forschung. Es werden eher geisteswissenschaftliche Zugänge gewählt. Dies war bereits bei dem Begründer der experimentellen Psychologie Wilhelm Wundt der Fall. Die Tatsache, dass sich die empirische Psychologie in Deutschland mit Fragen der Religionspsychologie seit

⁶¹ Umgekehrt steht außer Zweifel, dass auch im Bereich der Psychologie antikirchliche Klischeebildungen stattgefunden haben. Es stellt sich die Frage, ob und inwieweit heute noch von gegenseitigen Klischeevorstellungen ausgegangen werden muss?

⁶² Gorsuch selbst neigt zu dieser Hypothese als Erklärung für die lange Zeit nur mangelhafte, aber nun zunehmende Beschäftigung der Psychologie mit der Religion.

⁶³ Der auf Skinner zurückgehende Behaviorismus berücksichtigt innerpsychische Vorgänge nicht. Dementsprechend sind religiöse Vorstellungen kein geeignete Gegenstand behavioristische Psychologie.

jeher schwer getan hat, kann zumindest zum Teil auf die Anfänge bei Wundt zurückgeführt werden. Die Abtrennung der Psychologie als Fach von der wissenschaftlichen Philosophie und ihre Etablierung als eigenständige Wissenschaft ist zum großen Teil sein Verdienst gewesen. Wundt stellte aber fest, dass Experimente ein zur Untersuchung der Religion ungeeignetes Mittel seien. Für die Erforschung der Religion wäre seiner Ansicht nach die von ihm als ‚Völkerpsychologie‘ bezeichnete Richtung und nicht die experimentelle Psychologie zuständig. Er verstand Religion als kulturelles Phänomen, dem man sich geisteswissenschaftlich nähern müsse. Damit gliederte er den Bereich Religionspsychologie von Anfang an aus der naturwissenschaftlichen Psychologie aus.

Nachfolgende Wissenschaftler akzeptierten diese Aufteilung, so dass die Erforschung des Phänomens Religion in den Bereich der spekulativen Geisteswissenschaften eingeordnet wurde. Religionspsychologie wurde dann hauptsächlich von der tiefenpsychologischen Richtung her betrachtet.

Wundts eigene Ausführungen zur Religionspsychologie waren positivistischer Natur. Er sah die Religion als gesellschaftliche Schöpfung an. Seine Religionspsychologie versuchte aufzuzeigen, wie sich aus primitiveren Formen höhere Religionsformen entwickelten. Wundts inhaltliche Ausführungen hatten wenig Einfluss auf die Entwicklung der Religionspsychologie und sind heute kaum von Bedeutung.⁶⁴ Seine Methodensicht bzw. sein Lösungsweg jedoch hat die Entwicklung der Religionspsychologie sehr stark beeinflusst, um nicht zu sagen beeinträchtigt. Bis heute hat die Religionspsychologie innerhalb der empirischen Psychologie im deutschsprachigen Raum keinen Platz finden können.

Tausch (1991) argumentiert, dass Wertauffassungen wandelbar sind. Daher wollten Psychologen nicht auf bestimmte Werte festgelegt werden. In diesem Zusammenhang weist er besonders auf die Rolle der Psychologie im Nationalsozialismus hin. Nach Tausch hätten die Psychologen, im Rückblick auf die Erfahrungen mit ihrer eigenen Rolle im Nationalsozialismus, ein verstärktes Bedürfnis

⁶⁴ Belzens (1997) ‚historicocultural approach‘ ist, allerdings in moderner Form, Wundts Ansatz sehr ähnlich. Belzen schlägt ein hermeneutischen Ansatz vor. Dabei betont er, dass Religion ein kulturell konstituiertes Phänomen sei, das in einer historischen Perspektive verstanden werden müsse.

nach Wertfreiheit entwickelt. Tausch folgert, dass sich aus diesem Bedürfnis nach Wertfreiheit eine Scheu vor der Auseinandersetzung mit religiösen und ethischen Fragestellungen an sich ergibt.

Ein weiterer Gesichtspunkt könnte für den deutschsprachigen Raum eine Rolle spielen: psychologisches Handeln steht hier besonders in der Tradition der Spätaufklärung, die darauf abzielt, die Menschheit von überholten intellektuellen, moralischen und gesellschaftlichen Zwängen zu befreien, so dass die Menschen zu einem selbstbestimmten Leben nach eigenem Entwurf gelangen können. Die Neigung von Psychologen, Religion - zumindest die in Europa tradierte Religion - auszuklammern, könnte auch damit in Zusammenhang stehen. Bereits bei Nietzsche in einem Text aus dem vorletzten Jahrhundert, finden wir eine entsprechende Beurteilung des Verhältnisses ‚deutscher Gelehrter‘ zur Religion.⁶⁵

Die christlichen Kirchen werden womöglich von Psychologen als Träger untauglicher und voraufklärerischer Lebens- und Weltentwürfe betrachtet und westliche Religionen deswegen als befremdlich erlebt. Religiöse Importe dagegen wie z.B.

⁶⁵ Bei aller Vorsicht, die wohl angebracht ist (da man in Nietzsche kaum einen neutralen Beobachter der gesellschaftlichen Realitäten sehen kann), lohnt es sich, diese Beurteilung zu zitieren: "Man macht sich selten von seiten frommer oder auch nur kirchlicher Menschen eine Vorstellung davon, wie viel guter Wille, man könnte sagen willkürlicher Wille, jetzt dazu gehört, daß ein deutscher Gelehrter das Problem der Religion ernst nimmt; von seinem ganzen Handwerk her (und, wie gesagt, von der handwerkerhaften Arbeitsamkeit her, zu welcher ihn sein modernes Gewissen verpflichtet) neigt er zu einer überlegenen, beinahe gütigen Heiterkeit gegen die Religion, zu der sich bisweilen eine leichte Geringschätzung mischt, gerichtet gegen die "Unsauberkeit" des Geistes, welche er überall dort voraussetzt, wo man sich noch zur Kirche bekennt. Es gelingt dem Gelehrten erst mit Hilfe der Geschichte (also nicht von seiner persönlichen Erfahrung aus), es gegenüber den Religionen zu einem ehrfurchtsvollen Ernste und zu einer gewissen scheuen Rücksicht zu bringen; aber wenn er sein Gefühl sogar bis zur Dankbarkeit gegen sie gehoben hat, so ist er mit seiner Person auch noch keinen Schritt weit dem, was noch als Kirche oder Frömmigkeit besteht, näher gekommen: vielleicht umgekehrt. Die praktische Gleichgültigkeit gegen religiöse Dinge, in welche hinein er geboren und erzogen ist, pflegt sich bei ihm zur Behutsamkeit und Reinlichkeit zu sublimieren, welche die Berührung mit religiösen Menschen und Dingen scheut; und es kann gerade die Tiefe seiner Toleranz und Menschlichkeit sein, die ihn vor dem feinen Notstande ausweichen heißt, welchen das Tolerieren selbst mit sich bringt. - Jede Zeit hat ihre eigne göttliche Art von Naivität, um deren Erfindung sie andere Zeitalter beneiden dürfen: - und wieviel tölpelhafte Naivität liegt in diesem Überlegenheits-Glauben des Gelehrten, im guten Gewissen seiner Toleranz, in der ahnungslosen schlichten Sicherheit, mit der sein Instinkt den religiösen Menschen als einen minderwertigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, hinauf gewachsen ist, - er, der kleine anmaßliche Zwerg und Pöbelmann, der fleißig-flinke Kopf- und Handarbeiter der "Ideen", der "modernen Ideen"!" (Sämtliche Werke. Band 5, 1980, S. 77 f.)

asiatische Meditationstechniken werden hierzulande als nicht so historisch belastet wie die einheimischen Religionen gesehen. Ein Beleg für diese These ist das große Interesse, das bereits Jung und Fromm für den Zen-Buddhismus aufgebracht haben, während sie, vor allem Fromm, an den westlichen Traditionen wenig finden konnten. Als empirischer Beleg für die genannte These könnte eine Studie von Jordahl (1990) dienen. Jordahl stellt als Ergebnis einer empirischen Untersuchung der Einstellungen von Psychotherapeuten zur Religion fest: "Psychotherapeuten denken religiös." Damit meint er, dass die befragten Therapeuten der individuellen Religiosität einen hohen Stellenwert beimessen. Gleichzeitig äußern sie sich zu den etablierten Religionen eher kritisch. Die christliche Tradition mag im Bewusstsein von Psychologen ein mittelalterliches Überbleibsel sein, das langsam aber sicher verschwindet und deswegen keine besondere Aufmerksamkeit verdient.

Dennoch wird zumindest Teilaspekten der religionspsychologischen Forschung wieder etwas mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Sekten und Jugendreligionen gewinnen als Problembereiche, mit denen klinische Psychologen sich auseinandersetzen müssen, an Bedeutung. Forscher interessieren sich auch in Deutschland erneut für Zusammenhänge zwischen Glauben und psychischer Gesundheit für die Natur von mystischer Erfahrung sowie für die Erscheinungsformen moderner Religiosität.

In der vorliegenden Arbeit wird davon ausgegangen, dass die Religion, sowohl allgemein gesehen als auch für den besonderen Fall des psychologischen Handelns, eine wichtige Variable ist. Aus diesem Grund soll versucht werden, einen neuen Zugang zu diesem Forschungsgegenstand zu finden.

2.2. Stand der Forschung im deutschsprachigen Raum

Während im angloamerikanischen Raum ein seit Anfang der 60er Jahre kontinuierlicher Fortschritt in der Sammlung und der Auswertung von empirischen Daten zu sehen ist, finden wir im deutschen Sprachraum sehr wenig Forschungsaktivitäten in diesem Bereich.⁶⁶

Soweit religionspsychologische Forschung überhaupt stattgefunden hat, ging es

⁶⁶ Einen kurzen Überblick zur Stand der Forschung im deutschsprachigen Raum findet man bei Moosbrugger (1998).

hauptsächlich um Problembereiche wie Jugendsekten (Barz 1992) oder aber um Versuche, die Erkenntnisse der Psychologie für die Religionspädagogik fruchtbar zu machen.

Auch die wenigen Versuche, eine systematische Darstellung der Religionspsychologie zu bieten - im Gegensatz zu vereinzelt empirischen Fragestellungen – stammen überwiegend von Theologen wie Fraas (1993) und Grom (1992), die eine jahrzehntelange Beschäftigung mit religionspädagogischen Fragestellungen vorweisen können.⁶⁷

Religionspsychologie als Bereich der Psychologie, ähnlich z.B. wie die Pädagogische Psychologie, gibt es faktisch nicht. Trotz der Relevanz der Religiosität als psychische Variable zeigen Psychologen noch wie vor wenig Interesse für dieses Feld.

Ähnlich wie der empirischen Forschung wird auch dem Theorieproblem der Religionspsychologie kaum Beachtung geschenkt. Die im englischen Sprachraum laufende Diskussion⁶⁸ ist noch nicht im deutschsprachigen Raum angekommen. Die deutschsprachige Religionspsychologie greift auf Allports Konzept von intrinscher und extrinsischer Religion zurück (z.B. Zwingmann et. al. 1994), oder wie in der Entwicklungspsychologie auf den strukturalistischen Ansatz.

Ein kognitiver Ansatz wird von Grom (1992) in seiner Religionspsychologie dargelegt. Es handelt sich dabei um die Attributionstheorie. Dieser Ansatz geht davon aus, dass der Mensch im Nachhinein Ereignisse erklärt, indem er die Ursachen für diese Ereignisse entweder sich selbst, anderen Personen oder auch dem Zufall zuschreibt. Diese Zuschreibungen bestimmen das Selbstbild und das Bild von anderen Menschen, etwa indem der Mensch sich als erfolgreich oder hilflos wahrnimmt und seine Umwelt als freundlich, feindlich usw. einstuft. Motive für eine religiöse Attribuierung könnten das Verlangen nach Sinn, der Wunsch nach Kontroll- und Vorhersagemöglichkeiten oder die Aufrechterhaltung eines positiven

⁶⁷Das 1998 erschienene Buch *„Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick“* von M. Utsch stellt eine Ausnahme dar: Utsch ist Psychologe und kein Theologe. Utsch beschäftigt sich mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Psychologie und Theologie. Er untersucht die anthropologische und wissenschaftstheoretische Voraussetzungen verschiedener religionspsychologischer Ansätze und vergleicht die Ergebnisse miteinander.

⁶⁸ Siehe Kapitel 3.

Selbstkonzeptes sein. Ob der Mensch zu einer religiösen oder nichtreligiösen Attribution neigt, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab, zum einen von Charakteristika des Attributors zum anderen vom Situationskontext und schließlich von den Charakteristika der Ereignisse. Die Kombination aus diesen vielen Faktoren macht letztendlich die Art der Attribution aus. Auch in jüngster Zeit werden attributionstheoretische Ansätze in der Religionspsychologie vorgeschlagen wie z. B. bei Kirkpatrick (1992, 1997).

Der Attributionsansatz kann sicherlich hilfreich sein, die Motive, die einen Menschen bewegen bekennend religiös zu sein, zu erforschen. Aber auch dieser Ansatz ist in seinen Anwendungsmöglichkeiten auf einen Teilbereich der Religiosität, eben auf die Motivationsforschung, begrenzt.

2.3. Stand der Forschung im internationalen Vergleich

Im internationalen Vergleich ist der Stand der religionspsychologischen Forschung unterschiedlich zu bewerten.

Alletti (1992) schreibt, dass gegenseitiger Argwohn und Misstrauen zwischen der katholischen Kirche auf der einen Seite und Psychologen und Psychoanalytikern auf der anderen Seite die Entwicklung der Religionspsychologie in Italien jahrzehntelang gehemmt haben. Auch heute noch spielt die Religionspsychologie an den staatlichen Universitäten eine eher unbedeutende Rolle. Die kirchlichen Universitäten dagegen zeigen seit den 60er Jahren zunehmendes Interesse daran. Vor allem die theoretische Auseinandersetzung mit Freud sowie empirische Untersuchungen über das religiöse Verhalten von Katholiken stehen dabei im Vordergrund.

Belzen (1994) macht in seiner Vorstellung der Geschichte der Religionspsychologie in den Niederlanden deutlich, wie sehr die Religionspsychologie dort mit der Theologie verwoben ist. Religionspsychologie in den Niederlanden diene offensichtlich als Hilfswissenschaft für die Theologie. Eine von der akademischen Psychologie getragene und ohne religionspädagogische Motivation betriebene religionspsychologische Forschung finde nicht statt.

Wikstrom (1993) untersucht die Entwicklung der Religionspsychologie in Skandinavien. Auch er stellt eine enge Zusammenarbeit zwischen Theologie und

Psychologie fest. Er argumentiert, dass die skandinavische Religionspsychologie eher aus der Religionswissenschaft als aus der akademischen oder der pastoralen Psychologie gewachsen ist.

In einem Bericht zum Stand der Forschung im europäischen Raum kommt Belzen (1998) zu dem Schluss, dass sowohl im empirischen als auch im theoretischen Bereich gute Fortschritte erzielt werden. Er hält die Forschung insgesamt aber für eher desorganisiert und auch zu sehr an die christlichen Konfessionen gebunden.

Hunsberger (1992) stellt in seiner Übersicht über den Stand der religionspsychologischen Forschung in Kanada fest, dass es kaum eine eigenständige kanadische Forschung in diesem Bereich gibt.

2.4. Die zentralen Themen der empirischen Forschung

2.4.1. Religiosität und psychische Gesundheit⁶⁹

Quantitativ gesehen steht in der religionspsychologischen Forschung an erster Stelle die Beschäftigung mit dem Themenkomplex ‚Religion und psychische Gesundheit‘. Die Auseinandersetzung mit diesem Themenbereich hat Tradition. Bereits Sigmund Freud und William James stellten die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religiosität und seelischer Gesundheit. Als die empirische Erforschung der Religiosität Anfang der 60er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts wieder Fuß fasste, stand diese Frage erneut im Vordergrund. Lange Zeit wurde mit Hilfe von Korrelationsstudien versucht nachzuweisen, dass individuelle Religiosität - je nach dem Standpunkt des individuellen Wissenschaftlers - entweder einen positiven oder einen negativen Einfluss auf die psychische Gesundheit den Einzelnen ausübt. Diese Form der Forschung konnte kein eindeutiges Ergebnis erzielen.

⁶⁹ Im Gegensatz zu den Begriffen ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ sind die Begriffe ‚Krankheit‘ und ‚Gesundheit‘ relativ einfach zu operationalisieren und zu messen. Die *International Classification of Disorders* (ICD) stellt einen international akzeptierte Katalog von Normabweichungen mit Krankheitswert dar. Das Vorhandensein und Ausmaß an dort beschriebenen Zuständen bei einem Proband kann als Maß seiner Gesundheit bzw. Krankheit gelten. Mit Hilfe von standardisierten diagnostischen Verfahren kann festgestellt werden, inwieweit ein Proband die in der ICD aufgelisteten Normabweichungen aufweist. Selbstverständlich wäre es möglich, auf der Basis einer weniger funktionalistisch ausgerichteten Anthropologie eine solche Operationalisierung von Gesundheit abzulehnen, dies wäre jedoch in diesem Kontext wenig hilfreich.

Dörr (1992) schreibt, nachdem sie dem Leser einen ausführlichen Überblick über die relevante Literatur gegeben hat, dass eine eindeutige Befundlage nicht erkennbar und ein Zusammenhang zwischen den Variablen ‚Religiosität‘ und ‚Gesundheit‘ nicht nachweisbar sei.⁷⁰ Auch E. Schmitz (1992a), der die wichtigsten Untersuchungen zu diesem Themenkomplex referiert, kommt zu dem Schluss, dass die Ergebnisse der empirischen Forschung widersprüchlich bleiben.⁷¹ Er wendet sich deswegen den systematischen Übersichten zu und stellt fest, dass auch sie widersprüchlich sind.⁷²

Die von E. Schmitz und A. Dörr festgestellte Widersprüchlichkeit bisheriger Forschungsergebnisse soll im Folgenden auf drei Faktoren zurückgeführt werden:

1) Es gibt, wie bei Dörr angedeutet, sehr unterschiedliche Operationalisierungen der Begriffe „Religion“, „Religiosität“ und „psychische Gesundheit“. Religiosität wurde z.B. anhand der Häufigkeit des Kirchenbesuchs (Maltby, 1995; Levin et al. 1996) oder auch anhand kognitiver Übereinstimmung mit Glaubensformeln (Schutte u. Hosch 1996; Alvarado et al. 1995; Blaine u. Crocker 1995) operationalisiert. Diese unterschiedlichen Operationalisierungen sind, jede für sich genommen, sehr häufig der Komplexität des Untersuchungsgegenstandes nicht angemessen. Menschen können aus sehr unterschiedlichen Motivationen heraus an Gottesdiensten teilnehmen oder religiöse Bekenntnisse abgeben. Andererseits ist es möglich, dass sehr religiöse Menschen weder an Gottesdiensten teilnehmen, noch ein religiöses Bekenntnis bejahen. Es ist daher nicht zulässig, solche Aktivitäten mit dem Grad der Religiosität der Akteure gleichzusetzen. Weiterhin sind diese Operationalisierungen häufig zueinander inkompatibel, so dass Vergleiche erschwert werden. Wenn in einer Studie Religiosität anhand der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs gemessen wird, in einer anderen aber anhand der Übereinstimmung mit Glaubensformeln, dann meint der Begriff „Religiosität“ in den beiden Studien jeweils etwas anderes. Daher

⁷⁰ "Der Literaturüberblick zum Forschungsstand des Themenkomplexes Religion und Depression macht deutlich, dass hier keine einheitliche Befundlage vorliegt. Selbst wenn man Unterschiede in der Definition der untersuchten Variablen und stark differenzierende Spezifität der Operationalisierungen berücksichtigt, drängt sich die Frage auf, ob angesichts der mangelnden Übereinstimmung der Untersuchungsergebnisse überhaupt ein Zusammenhang zwischen den Variablen besteht und welcher Art eine solche Beziehung wäre."(Dörr 1992, S. 164).

⁷¹ "Die Durchsicht einer kleinen Stichprobe von empirischen Arbeiten zeigt, dass die Befunde bis in die jüngste Vergangenheit widersprüchlich sind."(Schmitz, E. 1992a, S. 137).

⁷² Schmitz schreibt: "Bisher ist deutlich geworden, dass nicht nur die Meinungen zur Beziehung zwischen Religiosität und geistiger Gesundheit kontrovers sind; die empirischen Befunde sind es auch."(ebd.S.137).

sind die Untersuchungsergebnisse nicht unbedingt miteinander vergleichbar.

2) An Korrelationsstudien wird stets kritisiert, dass sie grundsätzlich keine kausalen Aussagen erlauben. Selbst für eine differenzierte Korrelationsforschung gilt dieser Einwand. Wenn man z.B. feststellen würde, dass Menschen, die regelmäßig an Gottesdiensten teilnehmen häufiger unter Depressionen litten als Menschen, die dies nicht tun, dann wäre es möglich, die Kausalitätsfrage in drei Richtungen zu beantworten. Man könnte behaupten, dass die Kirchlichkeit die Depressionen verursacht; aber genauso gut könnte behauptet werden, dass depressive Menschen Trost und Unterstützung bei der Kirche suchen. Zudem könnte die Korrelation zwischen Kirchenbesuch und Depression zufällig oder aber von unbekanntem Faktoren abhängig sein.

3) Außerdem haben die von Schmitz und Dörr referierten Korrelationsstudien grundsätzlich, je nach Standpunkt des jeweiligen Forschers, gezielt nach entweder positiven oder negativen Korrelationen gesucht. Nach heutigen Erkenntnissen sollte die wissenschaftliche Umsicht dafür Sorge tragen, dass sich die Erwartungshaltungen des Forschenden nicht in seinen Ergebnissen niederschlagen. Der Versuch mit Hilfe eindimensionaler Studien zu beweisen, dass Religion krank bzw. gesund macht, lässt diese Umsicht vermissen.

In der Tat wirkt aus heutiger Sicht ein Großteil der früheren Korrelationsforschung zu den Themen Religion und Gesundheit beinahe befremdlich. Die eindimensionale Art, in der der Frage nach möglichen Zusammenhängen zwischen Religion und psychischer Gesundheit nachgegangen wurde, erinnert an das Kinderspiel, bei dem einem Gänseblümchen nach und nach die Blätter abgezupft werden, während alternierend festgestellt wird "er liebt mich, er liebt mich nicht ...". Die Studien haben lediglich zwei entgegengesetzte Erwartungen (Religion macht krank bzw. gesund) alternierend behauptet. Die "Gänseblümchenforschung" in der Religionspsychologie brachte immer wieder Studien zustande, die „belegten“, dass Religion, je nachdem, entweder gesund oder krank macht.

Die heutige Forschung in diesem Bereich stellt sich nicht mehr so eindimensional dar. Bereits 1950 wurde für Fromm deutlich, dass die Frage etwas differenzierter

gestellt werden müsste.⁷³ Religion ist nicht gleich Religion, sondern es gibt auch Varianten, die unterschiedliche Auswirkungen haben. Fromm (1950) unterscheidet zwischen humanistischer und autoritärer Religion. Nach seinem Verständnis ist humanistische Religion menschenbejahende individuelle Spiritualität, während autoritäre Religion ein institutionalisiertes, ideologisches Herrschaftssystem ist. Humanistische Religion ist demnach „gut“, weil sie den Menschen zur Autonomie, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit verhilft, autoritäre Religion dagegen ist „schlecht“, weil sie den Menschen unterdrückt. Fromms Aufteilung in „gute“ und „schlechte“ Religion fand bis heute viele Nachahmer.

Allport (1974) differenzierte zwischen extrinsischer und intrinsischer Religion. Er argumentiert, dass gemessene Korrelationen zwischen Religionszugehörigkeit und negativen Eigenschaften wie z. B. Rassismus und Vorurteilen nur im Falle einer falsch verstandenen Religiosität gelten. Allport erklärte, dass Religionszugehörigkeit oder präziser gesagt, Kirchengzugehörigkeit, manchmal von Individuen, die in Wirklichkeit innerlich gar nicht religiös sind, lediglich zur Schau getragen wird um Vorteile zu erzielen. Solche Menschen funktionalisieren ihre Religion und leben so im Widerspruch zum eigentlichen religiösen Glauben. Die „wahre“ Religiosität wird nach Allport nämlich aus dem Inneren heraus gelebt und nicht nur nach Außen hin getragen und benutzt. Intrinsisch religiöse Menschen würden dann auch nie rassistisch oder vorurteilsbehaftet sein.

Allports Differenzierungen wurden in der empirischen Forschung aufgenommen und gewannen enorm an Einfluss. Auch bei ihm ist die Aufteilung in „gute“ und „schlechte“ Religion gegeben. Ähnlich wie Fromms humanistische Religion ist die intrinsische Religion eine individuelle Spiritualität, menschenbejahend und gütig. Die extrinsische Religion dagegen ist eher institutionsgebunden und menschenverachtend, wie Fromms autoritäre Religion.

Auch neuere Forschungsansätze richten sich nach dem gleichen Paradigma. So argumentiert z. B. Hark (1994), dass angstmachende Gottesbilder Neurosen verursachen können, während ganzheitliche Gottesbilder therapeutisch und heilend wirken. Es geht also um das Gottesbild. Verwandt sind die Ansätze von Hole (1994) und Knölker (1994). Ryan, et al.(1993) konzentrieren sich nicht so sehr auf das

⁷³ Fromms Ansatz wird im Kapitel 4 ausführlicher besprochen.

Gottesbild, sondern auf die Art der Internalisation von religiösen Glaubensinhalten. Dabei wird zwischen Introjektion und Identifikation unterschieden. Introjektion charakterisiert eine partielle Übernahme von Glaubensinhalten und ist zum Teil durch Druckmechanismen von Außen bedingt, während Identifikation eine freie und vollständigere Annahme von Glaubensinhalten bezeichnet. Identifikation sei für die psychische Gesundheit eher förderlich als die Introjektion. E. Schmitz, (1992a) und Wolf, S. (1993) differenzieren, in Anlehnung an Allport (1974) zwischen intrinsischer Religiosität, die positiv auf die Psyche wirkt, und extrinsischer Religiosität, die negative Auswirkungen zeigt. Reisner und Lawson (1992) unterscheiden zwischen der Religiosität, die die Selbstannahme unterstützt und deswegen positiv wirkt und der gegenteiligen, die Schamgefühle und Neurotizismus hervorruft. In einer empirischen Studie versuchten Spring et. al. (1993) anhand unterschiedlicher katholischer Gemeinden zu zeigen, wie kirchlicher Dogmatismus ekklesiogene Neurosen bedinge, während weniger dogmatische und mehr pluralistische Glaubensgemeinschaften solche negativen Wirkungen nicht zeigten.

Die Ankläger der Religiosität weisen auf die „ekklesiogenen Neurosen“⁷⁴ hin um zu zeigen, wie negativ Religiosität zu bewerten ist. Die neuere Verteidigung argumentiert, dass nur die „schlechte“ Religiosität negative Auswirkungen hat, während die „gute“ (gleichzeitig die „wahre“) Religiosität positive Auswirkungen hat. Die Konformität von Religion mit modernen Werten wird mit Berufung auf den liebenden anstatt den strafenden Gott, auf die Selbstannahme durch erfahrene Gottesliebe, auf die freie Entscheidung im Gegensatz zu moralisch erzwungenem Verhalten usw. belegt. Letztendlich handelt es sich in vielen Fällen um eine moderne Apologetik, welche beweisen soll, dass Religiosität, richtig verstanden, durchaus mit ein humanistischer Einstellung zu vereinbaren ist. Wo dies nicht zutrifft sind die Religionsforscher, ähnlich wie Jung und Fromm es gewesen sind, häufig einer vor- oder extrawissenschaftlichen Weisheit zugeneigt und sehen in der Religion eine mythologisch verfasste Therapie oder ein bewusstseinsweiterndes System, das als solches zu befürworten ist. (Bopp 1992; Endres, 1993; Flammer, 1994; Henseler, 1994; Hermans, 1992; Milner, 1994; Stein, 1993; Zundel und Loomans, 1994).

Je nachdem, was für eine Art von Religiosität der Einzelne pflegt, wird dann

⁷⁴ Unter „ekklesiogener Neurosen“ verstehen die Autoren psychischer Störungen, die durch „kirchlichen Dogmatismus“ verursacht werden. Die „ekklesiogener Neurosen“ werden anhand der Skalen „religiöse Angst“ von Kim und „Depressivität“ nach von Zerssen erfasst.

vermutet, dass sie gute bzw. schlechte Auswirkungen auf seine psychische Gesundheit hat. Ein Großteil der modernen Forschung geht in diese Richtung⁷⁵

Trotz der Fortentwicklung der Diskussion um die Zusammenhänge zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit bleibt die Forschung in diesem Bereich problembehaftet. Eine wissenschaftliche Religionspsychologie, die weltanschauliche Neutralität zum Leitbild hätte, hat sich noch nicht etabliert.

Eine Fragestellung, die der Komplexität dieses Themenbereichs gerecht wird, müsste in etwa lauten: "Welche Religiosität übt unter welchen Umständen welchen positiven und/oder negativen Einfluss auf welchen Bereich der psychischen Gesundheit von welchen Menschen aus?" Ein diese Fragestellung begünstigendes Religionsverständnis fehlt bislang in der religionspsychologischen Forschung.

2.4.2. Entwicklungspsychologische Fragestellungen

Es gibt bereits überzeugende Modelle, mit deren Hilfe die religiöse Entwicklung als ein sich im individuellen Leben vollziehender Entwicklungsprozess begreifbar wird. Man kann an die Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, wie z. B. bei Piaget, anknüpfen um zu erforschen, wann der Mensch sich selbst als Subjekt erfährt, wann er andere Subjekte identifiziert, auf welche Weise dies geschieht und wie er seine Beziehungen zu diesen anderen Subjekten gestaltet. Zu diesen Prozessen sind viele gesicherte Erkenntnisse gesammelt worden. Das gewonnene Wissen ist bereits teilweise für die Religionspsychologie fruchtbar gemacht worden.

Dies gilt für entwicklungspsychologische Ansätze, wie z. B. bei Schweitzer (1992), der die lebensgeschichtlichen Aspekte der Religiosität in den Vordergrund stellt, oder bei Kirkpatrick (1992, 1997), der eine bindungstheoretische Religionspsychologie entwirft. Auch Klosinsky (1994) und Flammer (1994) beschäftigen sich mit den entwicklungspsychologischen Aspekten der Religionspsychologie. Es gilt besonders für die Diskussion um den strukturgenetischen Ansatz in der Religionspsychologie (Fetz, Reich, Valentin, 1992; Fowler, 1993; Oser und Bucher, 1992; Oser und Reich, 1992; Reich, 1993; Wulff, 1993). Der strukturgenetische Ansatz geht von einem interaktionistischen Modell aus. Das Individuum konstruiert in Interaktion mit anderen

⁷⁵ Das von Klosinski (1994) herausgegebene Sammelwerk „Religion als Chance oder Risiko“ ist eine Ausnahme zu dieser Regel.

Menschen und Objekten seine eigene Wirklichkeit. Diese Strukturgenetiker beziehen sich wesentlich auf Piagets Entwicklungspsychologie, um zu erklären, wie kognitive Strukturen internalisiert werden und nach welchen Gesetzmäßigkeiten eine Stufe der Entwicklung auf einer anderen aufbaut.⁷⁶

Wie dies geschieht ist die eigentliche Fragestellung des strukturgenetischen Ansatzes.

Der strukturgenetische Ansatz hat sich als fruchtbar für die empirische Forschung erwiesen (Oser und Reich 1992; Oser und Bucher 1995; Fowler 1993; Fetz, Reich und Valentin 1992). Vor allem vermag er zu erklären, wie die religiöse Weltanschauung innerlich repräsentiert wird.

Wie Fraas (1993) aber zu Recht kritisiert, wird dem enorm wichtigen Anteil der Emotionen an der Entstehung und Ausgestaltung der individuellen Religiosität nicht hinreichend Rechnung getragen. Es wird lediglich die intellektuelle Leistung, religiöse Erfahrungen kognitiv zu strukturieren, berücksichtigt.⁷⁷

Die Frage nach den Gesetzmäßigkeiten der kognitiven Entwicklung atheistischer Menschen bleibt bei diesem Ansatz unberücksichtigt (Oser und Reich 1992).

Der evangelische Theologe Erich Nestler (2000) versucht, mit einem ‚bereichs- und biographietheoretischen Rahmen zur Rekonstruktion der Entwicklung religiöser Kognitionen‘ eine Alternative zu den strukturgenetischen Ansätzen zu entwickeln. Nestler argumentiert, dass die Strukturgenetiker sich mit formal theoretischen Konstrukten anstatt mit tatsächlich gelebter Religiosität beschäftigen.⁷⁸ Er möchte im Gegensatz zu dieser Theorierichtung die religiöse Entwicklung von Menschen in

⁷⁶So kommen sie zu einer Religionspsychologie, nach der, wie es Oser und Reich (1992) formulierten: "...das Individuum seine Religiosität interaktiv hervor bringt, so wie es Erkenntnis hervor bringt" (1992, S. 67).

⁷⁷ Inzwischen arbeiten auch Strukturgenetiker an einer breiter angelegten Theorie: Reich (1997) z. B. versucht, verschiedene Entwicklungstheorien so zu integrieren, dass sowohl kognitive als auch emotionale Aspekte der religiösen Entwicklung berücksichtigt werden. Diese neuere Forschung ist jedoch noch nicht sehr weit entwickelt.

⁷⁸ „Anlaß für die Konstruktion dieses bereichs- und biographietheoretischen Rahmens zum Verständnis der Entwicklung religiöser Kognitionen ist ein Unbehagen an strukturgenetischen Theorien der Entwicklung von Denken (Piaget), Moralität (Kohlberg) und Religiosität (Fowler, Oser), die meines Erachtens stärker theorieästhetischen, philosophischen und theologischen Präferenzen dienen als der Analyse wirklich gelebter Religiosität in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und sozialen Milieus.“ (Nestler 2000 Seite 124).

unterschiedlichen kulturellen Kontexten und sozialen Milieus untersuchen. Dazu entwickelte er ein Phasenmodell der religiösen Entwicklung mit den drei Stufen der Approximation, Proximation und Metaproximation. Auf diesen unterschiedlichen „Niveaus der Verarbeitung religiöser Vorstellungen“⁷⁹ entwickeln Kinder und Jugendliche eine Kompetenz im Umgang mit der „Symboluniverse und den Bezugssystemen ihrer Umgebung.“⁸⁰

Aus psychologischer Sicht wirken Nestlers Überlegungen in zweierlei Hinsicht etwas irritierend. Nestler argumentiert, dass nach seinem Ansatz - im Gegensatz zu den auf Piaget zurückgehenden Modellen - Denken bereichsspezifisch, an konkreten Inhalten und nicht nur formal-strukturell sich entwickelt. Dabei ignoriert er, dass das interaktive Hervorbringen von Erkenntnissen als entscheidender Punkt in Piagets Theorie gelten muss.

Weiterhin vermischt Nestler die zwei Bereiche Lernpsychologie bzw. Entwicklungspsychologie. Die Untersuchung der Prozesse die bei der Aneignung von Überzeugungen, Einstellungen oder - wie Nestler selbst sie nennt - Denkweisen, durch ein Individuum in einem gegebenen sozialen Kontext wirksam sind, gehört zu einem seit Jahrzehnten etablierten Teilgebiet der Psychologie, nämlich der Lernpsychologie.⁸¹ Es existieren längst Modelle, etwa Banduras *social learning theory* die solche Prozesse erklären.⁸²

Lernpsychologische Modelle beziehen sich auf entwicklungspsychologische Ansätze und ergänzen sie bei der Erklärung von der Übernahme der Denkweisen einer Gruppe durch die einzelnen Mitglieder. Diese Differenzierung zwischen

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Lernpsychologische Ansätze spielen allerdings bisher keine besondere Rolle in der Diskussion der religiösen Entwicklung. Sie sind jedoch für die Religionspädagogik von größerer Bedeutung, besonders wenn es um die Frage der Weitergabe einer bestimmten Religion an die nächste Generation geht.

⁸² Einige von Nestlers Überlegungen könnten sehr wohl im Rahmen dieser Theorie Platz finden, wie z. B. wenn er schreibt: „Im gleichen Atemzug sind die Identifikationen mit signifikanten anderen und Bezugsgruppen als Entwicklungsmotoren und Richtungsgeber zu nennen. Während bei der Identifikation mit signifikanten anderen und deren Modi kognitiver Verarbeitung unmittelbare soziale Kontakte vorausgesetzt sind, ist dies bei Bezugsgruppen nicht immer der Fall. Hier kann das Verhalten auch in Distanz nachgeahmt werden.(Nestler 2000 Seite 141)

Entwicklungspsychologie und Lernpsychologie scheint Nestler aber nicht geläufig zu sein.⁸³

Es könnte hilfreich sein, Fraas Einwand zusammen mit Osers und Reichs Selbstkritik in einen breiteren Kontext zu stellen. Beide Kritiken zielen darauf, dass der strukturgenetische Ansatz nur einen relativ eingeschränkten Aspekt der individuellen menschlichen Entwicklung berücksichtigt. Die Erklärung der religiösen Entwicklung erfolgt dann innerhalb dieses beschränkten Rahmens.

Die moderne Entwicklungspsychologie dagegen berücksichtigt nicht nur emotionale, sondern auch kognitive Faktoren; sie betrachtet die individuelle Entwicklung darüber hinaus als einen lebenslangen Prozess. Nach Filipp (1982, 1995) spielen sogenannte „kritische Lebensereignisse“ eine entscheidende Rolle bei der Weiterentwicklung der Persönlichkeit im Erwachsenenalter. Solche kritischen Lebensereignisse liegen vor wenn:

- eine abrupte Veränderung der Lebenssituation eintritt,
- dies subjektiv als bedeutsam erlebt wird, und
- zu einer Störung des bisherigen Gleichgewichtes zwischen Person und Umwelt führt.

Tritt eine Gleichgewichtsstörung auf, so ist das Individuum bemüht, sein Gleichgewicht wieder herzustellen. So kann es zu Persönlichkeitsveränderungen im Sinne einer Neuanpassung des Individuums an seine Umwelt kommen. Filipp verbindet damit die Entwicklungspsychologie und die Persönlichkeitspsychologie in einem neuen theoretischen Rahmen. Eine solche Verbindung der beiden Teildisziplinen finden wir in der religionspsychologischen Forschung bisher kaum. Fraas versucht zwar Religiosität als lebenslangen Prozess der Autonomiegewinnung darzustellen, gibt aber zu bedenken, dass die notwendigen empirischen Untersuchungen, um diesen Ansatz zu begründen, noch ausstehen (1993, S. 157).

⁸³ In einem Vorwort zu ihrem Sammelband „*Religionspsychologie heute*“ schreiben Henning und Nestler: „Es versteht sich von selbst, dass ein Werk selten allen Standards aller an der religionspsychologischen Forschung beteiligten Disziplinen gerecht werden kann. Denn welcher Wissenschaftler verfügt in gleicher Weise über profunde methodische und thematische Kenntnisse in der Theologie, in der Psychologie und in der Religionswissenschaft?“ Will man an dem Ziel festhalten, dass die Standards aller drei Wissenschaften einmal als grundsätzliche Voraussetzungen religionspsychologischer Forschungen anerkannt und erfüllt werden, so ist ein Lernprozess nötig. (Henning und Nestler 2000 Seite 7.) Nestlers eigene Schwierigkeiten im Umgang mit psychologischen Ansätzen bestätigt diese Aussage auf eine von ihm sicherlich nicht gewollte Weise.

Weil die Verbindung zwischen Entwicklungspsychologie und Persönlichkeitspsychologie in der religionspsychologischen Forschung bisher weitgehend fehlt, ist es schwierig, klinische Aspekte angemessen zu berücksichtigen. Wie bereits ausgeführt wurde, gibt es seit einigen Jahren eine rege Diskussion über die Auswirkungen der Religiosität auf die psychische Gesundheit von Menschen. Dabei wird wenig berücksichtigt, was eine gesunde Persönlichkeit bzw. eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung eigentlich auszeichnet. Persönlichkeits- und entwicklungspsychologische Fragestellungen kommen hier nicht zum Tragen. Vielmehr bleibt die religionspsychologische Forschung fragmentiert. Für die zukünftige religionspsychologische Forschung wird es wichtig sein, Fragestellungen der religiösen Entwicklung mit Fragestellungen zur Persönlichkeit bzw. psychischen Gesundheit zu verbinden. Dies könnte im Rahmen einer einheitlichen Religionstheorie gelingen.

2.4.3. Religiöse Erlebnisse

Während Merkmale traditioneller Religiosität wie beispielsweise Kirchengliederung und religiöse Traditionsverbundenheit in der heutigen Gesellschaft im Schwinden begriffen sind, ist das Interesse an Meditation, Mystik, bewusstseinsweiternden Methoden usw. weit verbreitet, (gerade) auch unter jungen Menschen (Barz 1995, Saum-Aldehoff 1995). Dies zeigt sich unter anderem in dem bemerkenswerten Zulauf, den östlich geprägte Sekten und Kulte, aber auch erlebnisorientierte christlich geprägte Gruppen, wie etwa die charismatische Bewegung, genießen. Das aktuelle Interesse an mystischer Erfahrung wird nur schwach in der religionspsychologischen Literatur reflektiert.

Sozialpsychologische Bewertungen der gesellschaftlichen Entwicklung hin zu einer weniger traditionellen Religiosität spielen in dieser Literatur eine dominierende Rolle. In den späten 80er Jahren wurde hauptsächlich vor den Gefahren des Traditionsverlustes (Thoeny 1985) und vor den Gefährdungen durch neue Kulte gewarnt (Krautgartner 1986; Knackstedt 1989). Naumann (1987) und Schmidtchen (1987) führten empirische Untersuchungen zum Traditionsverlust und zur Sektenentwicklung durch. In den 90er Jahren wurde die nicht institutionsgebundene "postmoderne Religion" (Feige 1992) positiver eingeschätzt und teilweise

ausdrücklich begrüßt (Barz 1995; Saum-Aldehoff 1995).

Sozialpsychologen versuchen u.a., ähnlich wie Soziologen, Verhalten im weitesten Sinne mit Rückgriff auf soziale Merkmale zu erklären. Geschlecht, Alter, Bildungsstand usw. sollen beeinflussen, wie Menschen fühlen, denken und handeln. So könnte es z. B. sein, dass ungebildete Menschen eher religiös sind oder dass Männer mehr zu Atheismus neigen als Frauen. Für die Religionspsychologie läge es dann nahe zu untersuchen, welche sozialen Merkmale für die Mitglieder bestimmter Kirchen, Sekten oder Gruppierungen typisch sind, und welche Funktion die entsprechende Mitgliedschaft für diese Menschen erfüllt. Wie aber Schreuder (1992) aufgrund empirischer Untersuchungen in den Niederlanden ausführt, ist dieser Ansatz heutzutage überraschend unergiebig.⁸⁴

Nach eingehender Diskussion der Verbindung zwischen verschiedenen soziologischen bzw. demographischen Merkmalen und Religionszugehörigkeit, kommt Schreuder zu dem Schluss, dass Klasse, Status und andere strukturelle Erklärungen überholt sind.⁸⁵ Angesichts dieser Situation folgert Schreuder, dass die religionssoziologische Forschung „einen kulturellen, geistigen Prozess“ zum Gegenstand hat.⁸⁶

Schreuder schreibt als Soziologe und nicht als Sozialpsychologe. Dennoch sind seine Erkenntnisse von offensichtlicher Bedeutung für die Sozialpsychologie, gerade weil er als Soziologe auf psychologische Faktoren wie z. B. kognitive Dissonanzen verweist. Auch hier wird deutlich, dass gerade die Persönlichkeitspsychologie gefragt

⁸⁴ Schreuder schreibt: „Heutzutage gibt es in den Niederlanden kaum noch statistische Unterschiede in der Religiosität der verschiedenen demographischen Gruppen, und soweit es sie gibt, sind die Zusammenhänge nur Schein, d. h. wenn man den Einfluss der einzelnen Merkmale – Geschlecht, Bildungsstand usw. – auf die Intensität des religiösen Glaubens misst, und zwar jeweils unter Konstanthaltung der Einflüsse der anderen Merkmale, so ergibt sich, dass die bereinigten, präzisen Zusammenhänge der einzelnen Merkmale mit dem Glauben äußerst gering sind.“ (1992 S. 213)

⁸⁵ Wörtlich heißt es: „Klassen und Statustheorien sowie Theorien über soziale Desintegration durch Wanderungen, Urbanisierungsprozesse u. dgl. helfen uns nicht viel weiter, ebensowenig wie eine Modernisierungstheorie, die sich auf Strukturmerkmale stützt oder sich im Gewand der Lokalismus-Kosmopolitismus Dichotomie präsentiert. Die Zeit der strukturell ausgerichteten Religionssoziologie ist offensichtlich vorbei.“ (Ebd. S. 221)

⁸⁶ „Religionssoziologische Forschung scheint sich heutzutage eher an der Idee der Gesellschaft als Kommunikations- und Informationsgefüge ausrichten zu müssen. Glauben und Unglauben scheinen vor allem einen kulturellen, geistigen Prozess darzustellen. In diesem Prozess geht es um eine Konfrontation zwischen Erkenntnissen entgegengesetzter Art, um die Auflösung kognitiver Dissonanzen.“ (Ebd. S. 221)

ist, wenn es um ein Verständnis von religiösen Erlebnissen geht, bzw. die Suche danach in verschiedener Gruppierungen.

Versuche, religiöse Erlebnisse als solche psychologisch zu deuten, findet man vor allem bei psychoanalytisch arbeitenden Theoretikern. Henseler (1994) greift das alte Konzept der Regressionen im Dienste des Ichs wieder auf und sieht in religiösen Erlebnissen fehlinterpretierte primärnarzisstische Bedürfnisbefriedigung. Auch Fauteux (1995) spricht von regressiven Prozessen in religiösen Erlebnissen, aber er betont, dass diese Regressionen nicht als pathologische, sondern als heilende Prozesse zu bewerten sind. Wyss, D. (1991) deutet das religiöse Erleben als Begegnung mit dem "Anderen", Numinösen und Heilenden. Seine Kategorien sind den tiefenpsychologischen Denkmodellen von Freud und Jung entliehen. Die "Hauslosigkeit" der modernen Menschen ist nach seiner Ansicht der psychologische Grund für religiöses Erleben.

Sieg (1988) stützt sich bei der Aufstellung seiner These, dass der Archetyp "Selbst" als "Gott in uns" auf das Ich einwirkt, auf Jung. Sieg deutet religiöses Erleben als innerpsychischen Prozess und kritisiert die Kirchen, weil sie seiner Ansicht nach wirkliches religiöses Erleben eher verhindern.

Auch die „transpersonale Psychologie“ versucht eine Systematik zu entwerfen, in der auch das religiöse Erleben einen berechtigten Platz hat. Der zu dieser Systematik gehörende Begriff „Überbewusstsein“ soll zum Ausdruck bringen, dass spirituelle Erlebnisse nicht pathologisch zu bewerten sind, sondern dass die Fähigkeit dazu zur menschlichen Verfasstheit gehört. Wird diese Fähigkeit verschüttet, ist dies als psychische Verarmung und nicht als Zeichen der Gesundheit zu sehen. Die transpersonale Psychologie versteht sich als esoterische Wissenschaft, die der Erschließung und Erforschung der inneren Welten dient. Zundel u. Loomans (1994) stellen das breite Spektrum transpersonaler Techniken vor. Walach (1990) versucht eine Synthese christlicher Glaubenserfahrung und transpersonaler Psychologie.

Während die transpersonale Psychologie wenig Beachtung in der wissenschaftlichen (Religions-)Psychologie gefunden hat, ist ihr Einfluss auf die Psychopathologie Scharfettters (1985) deutlich erkennbar. Dies ist insofern von Interesse, als Grom (1993) sich in seinem Versuch, die religiöse Erfahrung zu systematisieren, sehr stark auf Scharfetter stützt.

2.4. Zusammenfassung

Obwohl Religiosität eine wichtige psychische Variable ist, wird ihr als Gegenstand psychologischer Forschung relativ wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Es gibt verschiedene Erklärungen für dieses Manko, und es sind auch in den vergangenen Jahren erkennbar mehr Forschungsaktivitäten in diesem Bereich zu beobachten. Im deutschsprachigen Raum stehen entwicklungspsychologische Fragestellungen im Vordergrund. Im internationalen Vergleich erkennt man wenig Unterschiede im jeweiligen Forschungsstand der verschiedenen Länder. In der bisherigen empirischen religionspsychologischen Forschung lassen sich drei dominante Themen erkennen:

- 1. Die Beschäftigung mit den mutmaßlichen Zusammenhängen zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit.*
- 2. Die Erforschung der religiösen Entwicklung des Individuums.*
- 3. Die Untersuchung der Prävalenz, Natur und Bedeutung von religiösen Erlebnissen.*

Zum ersten Thema gibt es eine Vielzahl von Korrelationsstudien. Nach Meinung der meisten heutigen religionspsychologischen Forscher haben diese Studien wenig Klarheit über mögliche Zusammenhänge zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit gebracht. Die wahrscheinlichen Gründe für diese Unergiebigkeit liegen in den Schwierigkeiten bei der Operationalisierung von Religion/Religiosität, der grundsätzlichen Schwierigkeit, kausale Zusammenhänge mit Hilfe von Korrelationsstudien zu begründen, sowie der Eindimensionalität der Fragestellungen. Die ständige Wiederholung der Frage, ob Religiosität gesund oder krank macht, wird hier als „Gänseblümchenforschung“ charakterisiert. Die neuere Forschung ist mit der Fragestellung „Welche Religiosität macht krank bzw. gesund“, etwas differenzierter geworden. Eine noch deutlichere Differenzierung der Fragestellung wäre aber nötig. Die Erforschung der religiösen Entwicklung wird hauptsächlich mit Hilfe von Piagets strukturalistischem Modell praktiziert. Der auf Piaget gründende strukturalistische Ansatz in der Religionspsychologie beschäftigt sich in erster Linie mit der kognitiven Entwicklung von religiös erzogenen Menschen. Die heutige Entwicklungspsychologie berücksichtigt sowohl emotionale als auch kognitive, soziale und andere Faktoren über die ganze Lebensspanne des Individuums. Diese Ganzheitlichkeit wird in der religionspsychologischen Forschung bisher noch nicht reflektiert. Aus diesem Grund

fehlen auch Verbindungen zwischen entwicklungspsychologischen und persönlichkeitspsychologischen Ansätzen in der Religionspsychologie.

Die Suche nach religiösen Erlebnissen und innerer Erfahrung verdrängt z.T. die traditionelle, institutionsgebundene Religiosität. Diese Entwicklung wurde in den 80er Jahren aus sozialpsychologischer Sicht häufig kritisiert. Traditionelle sozialpsychologische Ansätze erweisen sich aber als relativ unergiebig für die religionspsychologische Forschung. Daher wird bei der Untersuchung religiöser Erlebnisse auf die Persönlichkeitspsychologie zurückgegriffen. Dementsprechend gibt es eine Vielzahl an tiefenpsychologischen Deutungen von religiösem Erleben, vor allem als primärnarzisstische Erfahrung.

3. Die Suche nach einer Theorie

Aus der Suche nach einer geeigneten Religionstheorie⁸⁷ sind in den letzten Jahren einige Kontroversen entstanden, die im Folgenden kurz skizziert werden.

3. 1. „Biology of god“ oder „psychology of god“?

Hay (1994) greift Hardys (1975) Hypothese auf, nach der sich die Fähigkeit zum religiösen Erfahrung im Laufe der Evolutionsgeschichte der Menschheit ausgebildet hat, weil sie einen Überlebensvorteil für den Einzelnen bedeutet. Hay stellt diese These den Religionserklärungen von Marx, Freud und Dürkheim gegenüber. Er argumentiert, dass die Positionen dieser großen Religionskritiker durch die Erkenntnisse der modernen Religionspsychologie widerlegt werden, während sich die Beweise für die Position von Hardy verhärteten. Dabei geht er davon aus, dass das Wesentliche an der Religion das individuelle Erleben einer Begegnung mit etwas Übernatürlichem sei.

Hay ist der Meinung, dass Marx' Lehre, nach der die Religion eine Art Ersatzbefriedigung für ausgebeutete und geknechtete Menschen sei, nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Moderne Umfragen belegten, dass bei steigendem sozialen Status eine Zunahme an Berichten über persönliche religiöse Erfahrungen stattfindet. Wenn Religion aber tatsächlich nur "Opium für das Volk" sein sollte, müssten solche Erfahrungen mit zunehmendem Abstand zum Elend eher abnehmen. Da das Gegenteil zutrefte, müsse Marx sich geirrt haben.

Auch Freuds Vorstellung, dass die Religion eine kollektive Neurose sei, sieht Hay dadurch widerlegt, dass religiöse Menschen in verschiedenen Korrelationsstudien höhere Werte für psychische Gesundheit aufwiesen als Vergleichsgruppen.

Zu Dürkheims Vorstellung, dass religiöse Erfahrungen ein Gruppenerlebnis seien, argumentiert Hay, dass Menschen religiöse Erfahrungen hauptsächlich für sich allein erleben würden und häufig nicht einmal darüber berichteten.

Nachdem er seine Argumente gegen die Religionskritiker ausgeführt hat, scheint Hay zu der Auffassung zu kommen, dass Hardys Position durch die Schwäche der

⁸⁷ Einen Überblick zu dem Stand der Theorieentwicklung im amerikanischen Raum findet man bei Spilka et. al. (1997)

anderen Positionen automatisch an Stärke gewinnt. Im weiteren Vorgehen versucht er dann, Hardys Thesen zu belegen.

Hay erwähnt die Möglichkeit, Zwillingstudien durchzuführen, um zu testen, inwieweit die Neigung zur religiösen Erfahrung vererbt wird. Für seine eigene Untersuchung wählt er jedoch einen anderen Weg. Er versucht nämlich zu zeigen, dass religiöse Erfahrungen in der Bevölkerung so weit verbreitet seien, dass sie weder als krankhaft noch als irrtümlich gesehen werden dürften, sondern als natürlich gegeben gelten müssen. Er vermutet, dass religiöse Erfahrungen, wenn sie überall vorkommen, in unserer Physiologie angelegt sein müssten. Er deutet die religiöse Erfahrung folglich als eine besondere Art der Wahrnehmung oder des Wertbewusstseins.

Hays Überlegungen sind auf dem Hintergrund der relativ isolierten englischen Religionspsychologie entwickelt worden. Sie wirken im internationalen Vergleich eher ausgefallen. Auf jeden Fall zogen sie viel kritisches Interesse auf sich. Tatsächlich sind seine Thesen in mancher Hinsicht problematisch:

- Hays Annahme, dass das Wesentliche an der Religion das individuelle Erleben einer Begegnung mit etwas Übernatürlichem sei ist insoweit willkürlich, als er so vielfältige religiöse Phänomene wie Rituale, gemeinsam vertretene Überzeugungen, institutionelle Strukturen, intellektuelle Überzeugungen und kulturelle Verankerungen einfach ignoriert.
- Hays Verständnis von religiöser Erfahrung ist, wie Nieto (1994) ihm vorwirft, unpräzise. Er unterscheidet kaum zwischen religiösen Erfahrungen und anderen ungewöhnlich veränderten Bewusstseinszuständen wie etwa denen, die durch Einnahme von Halluzinogenen induziert werden.
- Hays Gedankengang, wonach ein ubiquitär auftauchendes Phänomen wie die religiöse Erfahrung auf einen biologisch begründeten religiösen Sinn hinweist, ist zumindest in dieser Form nicht zwingend. Dazu müsste religiöse Erfahrung nicht nur überall sondern auch bei allen Menschen prinzipiell nachweisbar sein. Falls nur manche Menschen in jeder Kultur religiöse Erfahrungen machen ist eine biologische Veranlagung zweifelhaft.
- Die Kritik an Marx, Freud und Dürkheim ist vereinfachend. Selbstverständlich

haben die Religionskritiker verzerrte Bilder der religiösen Wirklichkeit gezeichnet und kritisiert. Vieles von der traditionellen Kritik ist längst widerlegt, revidiert aber auch neu formuliert worden (siehe z. B. Jungs Version der analytischen Religionsdeutung, Fromms revidierte marxistische Religionskritik). Nur sehr wenige Religionswissenschaftler würden heutzutage die Sichtweisen der Religionskritiker in deren ursprünglichen Formen vertreten. Insofern scheint Hay sich mit Problemen der Vergangenheit aufzuhalten. Er übersieht dabei, dass einige Aspekte der Religionskritik doch zutreffen. So nimmt z. B. Kircheng Zugehörigkeit mit zunehmendem Wohlstand der Gesellschaft kontinuierlich ab; tatsächlich kann Religiosität dazu dienen, psychische Notlagen zu bewältigen, und es trifft auch zu, dass Religion nach wie vor eine soziale Dimension hat und als Gruppenzugehörigkeit erfahren werden kann.

Die Reaktionen auf Hay sind dementsprechend kritisch ausgefallen. Nieto (1994) wirft Hay wie oben bereits angedeutet vor, etwas nachlässig recherchiert zu haben. Seine Arbeit sei methodologisch zweifelhaft und berücksichtige vorhandene Forschungsergebnisse nur ungenügend. Auch Rotenberg (1994) kritisiert, dass Hay (1994) wichtige Forschungsergebnisse nicht genügend berücksichtigt habe und dass seine Methodologie zu unpräzise sei. Dennoch schätzt Rotenberg Hays Kritik an Marx, Freud und Dürkheim als gerechtfertigt ein und sieht eine Weiterführung der Diskussion um den biologischen Sinn der Religion als wünschenswert an.

Ellwood (1994) hält Hays These entgegen, dass religiöse Erfahrungen, wie alle anderen Erfahrungen auch, gesellschaftlich und kulturell bedingt seien. Der Mensch mache nicht einfach spontane religiöse Erfahrungen, sondern er erfahre sie als gesellschaftliches Wesen so, wie er gelernt habe zu erfahren.

Hays Versuch eine biologische Basis für religiöse Erfahrung nachzuweisen ist zwar nicht gelungen, er könnte aber den Weg für ein anthropologisches Religionsverständnis bereiten, das sowohl psychologische wie auch biologische⁸⁸ und soziologische Aspekte berücksichtigt. Mit der vorliegenden Arbeit ist auch beabsichtigt ein anthropologisches Religionsverständnis zu erarbeiten, das

⁸⁸ Bulbulia (2001) zeigt eine differenziertere Auseinandersetzung mit dem Thema Evolution und Religion als Hays gerade beschriebener Ansatz. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass es zumindest noch nicht möglich ist, die Richtigkeit irgendwelcher religiöser Überzeugungen evolutionstheoretisch zu begründen.

psychologische und soziologische Aspekte berücksichtigt, während die biologische Verankerung von Religion/Religiosität als ‚anthropologische Konstante‘ offen gelassen wird. Der beziehungstheoretische Ansatz um den es sich dabei handelt, soll ein anderes Verständnis von Religion/Religiosität als ‚anthropologische Konstante‘ aufzeigen, das weniger kontrovers ist als das von Hay.

3. 2. Die Bedeutung von "Means and ends"

Pargament (1992) plädiert für ein Religionsverständnis, bei dem die scheinbaren Gegensätze zwischen intrinsischer und extrinsischer Religionszugehörigkeit überwunden werden. Die sich gegenseitig ausschließenden Kategorien - intrinsisch und extrinsisch - gehen auf Allport (1974)⁸⁹ zurück. Batson und Ventis (1982) sprachen in ihrer Zusammenfassung und Erweiterung von Allports Ansatz von extrinsischer Religion als "means" und intrinsischer als "ends". Grund für diese sprachliche Differenzierung war die beobachtete Tatsache, dass extrinsische Religion als ein Weg um etwas zu erreichen gesehen wird (means), während intrinsische Religion ein Ziel an sich darstellt (end). Seitdem wird laut Pargament die religionspsychologische Forschung weitgehend durch diese Begrifflichkeit bestimmt. Pargament erachtet dies als problematisch, weil der diesseitige Nutzen der Religiosität, der wahrscheinlich immer gegeben ist, so diskreditiert wird. Es gibt für Pargament legitime Vorteile eines religiösen Lebenswandels, die mit einer heuchlerischen oder anders negativen Funktionalisierung der Religion nichts zu tun haben. Im Gegenteil, Religiosität im Normalfall dürfte sowohl "means" als auch "ends" berücksichtigen und so zu einem gelungenen Lebenswandel beitragen.

Pargament geht davon aus, dass Menschen immer darauf bedacht sind festzustellen, was für ihr Leben von großer Bedeutung ist (search for significance). Wenn diese Bedeutung einen übernatürlichen Charakter aufweist, dann spricht man von einer religiösen Orientierung. Pargament meint, mit diesem Ansatz die Religionspsychologie wieder auf eine breitere Basis stellen zu können.

Pargaments Ansatz wurde von Tyler (1992) aufgegriffen und unterstützt. Auch Schoenrade (1992) akzeptiert im Großen und Ganzen Pargaments Sichtweise. Sie stellt allerdings Pargaments Vorstellungen, dass das Religiöse immer einen Bezug

⁸⁹ Siehe Kapitel 2.4.1!

zum Übernatürlichen beinhaltet, in Frage.

In der Tat ist dies ein Schwachpunkt in Pargaments Denken. Systeme wie Zen würden nach dieser Definition als Religion gar nicht qualifiziert werden. Das Bedürfnis, den Begriff Religion einzugrenzen, damit nicht jede Leidenschaft als Religion gelten muss, ist zwar berechtigt und verständlich, führt aber hier zu einer inakzeptablen Einengung. Das Fehlen einer brauchbaren Definition von Religion führt bei Pargament wie auch bei vielen anderen Forschern dazu, dass das eigentliche Ziel, nämlich das Eigentliche an der Religion endlich zu erfassen, doch noch verfehlt wird.

3.3. Rational choice theory

Die „rational choice theory“ ist ein betriebswirtschaftliches Erklärungsmodell für religiöses Verhalten. Der Wirtschaftswissenschaftler L. R. Iannaccone (1990, 1995), entwickelte das Modell auf der Basis der „*household production and human capital*“-Theorie von G. Becker (1964). Beckers Beitrag zur Wirtschaftswissenschaft war die Entwicklung einer Theorie, die es erlaubt, soziologisch relevante Forschungsvariablen, wie z. B. Fertilität, Ehe, Scheidung, Gesundheitspflege, Bildung u.s.w. als wirtschaftliches Handeln zu begreifen. Becker versteht Familien als Firmen, die mit der Produktion von „häuslichen Gütern“ (household commodities) beschäftigt sind. Diese Güter können konkreter Art sein wie etwa Essen, Kleidungspflege usw., oder auch „abstrakt“⁹⁰ wie z. B. Erholung, Liebe usw.. Die Produktion dieser Güter ist u. a. von den Fähigkeiten und Fertigkeiten der betroffenen Menschen abhängig. Diese Fähigkeiten und Fertigkeiten werden als Humankapital (human capital) bezeichnet. Dieses entsteht aus der Zusammenfügung von Begabung, Allgemeinbildung und spezifischer Bildung. Allgemeinbildung wird durch Schulung erworben, spezifische Bildung durch Erfahrung, Experimentieren und Imitation in der Arbeit.

Iannaccone wendet das Modell des „häuslichen Wirtschaftens“ (new home economics) auf den Bereich Religiosität an. Vor allem Güte, Zeit und Humankapital sind demnach Wirkfaktoren bei der häuslichen Produktion der Religiosität.

⁹⁰ Miller (1995, S. 234), ein Anhänger der „rational choice theory“ spricht sogar davon, dass Religiosität „ziemlich esoterische Gewinne“ (fairly esoteric rewards),“ wie etwa Erlösung“, beinhaltet.

Iannaccone geht von der „vereinfachenden Annahme“ (simplifying assumption) (1995, S.77) aus, dass Menschen sich bei allen Handlungen durch Kosten-Nutzen-Rechnungen leiten lassen. Für den Bereich Religiosität heißt dies ganz einfach, dass sie versuchen bei ihren Investitionen in diesem Bereich deren Gewinn zu maximieren. So neigen z. B. Menschen dazu in der Kirche zu bleiben, in der sie groß geworden sind, weil sie hier ihr Humankapital (Wissen von der Lehre, persönliche Kontakte usw.) am effektivsten maximieren können. Ähnlich versuchen Menschen einen Ehepartner aus dem gleichen kirchlichen Hintergrund zu finden oder einer der Ehepartner konvertiert. Dies erlaubt eine Bündelung von Ressourcen mit viel höherem Ertrag, als wenn beide Zeit, Geld, Wissen etc. in unterschiedlichen kirchlichen Unternehmen investieren würden. Konversionen finden deswegen im frühen Erwachsenenalter statt, weil Menschen in diesem Alter die Firma suchen, zu der ihr Humankapital am besten passt. Je spezifischer das religiöse Wissen und Können mit zunehmendem Alter wird, desto geringer werden die Chancen, dass ein „Firmenwechsel“ stattfindet.

Iannaccone argumentiert, dass er mit seinem Ansatz sehr unterschiedliche Aspekte der Religiosität, wie eben Konversion, die Tendenz in der Kirche, in der man sozialisiert worden ist, zu bleiben oder die Dynamik von konfessionell verschiedenen Ehen erklären kann. Auch wenn in jedem einzelnen Fall andere Erklärungen möglich wären bzw. bereits existieren, gilt nach seiner Auffassung, dass die „rational choice theory“ durch Einfachheit und breite Anwendungsfähigkeit besticht. Er will mit seinem Ansatz herkömmliche soziologische oder psychologische Erklärungsmodelle nicht ersetzen sondern ergänzen und somit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Religiosität neuen Anschub geben. Seine Theorie ist nach seinem eigenen Verständnis eine neue Kapitalinvestition in die Religionspsychologie.

Iannaccone fand statistische Evidenz für seine Theorie oder, präziser gesagt, er wies nach, dass einige relevante statistische Tatsachen so interpretiert werden können. Andere Forscher, wie z. B. Miller (1995), fanden auch empirische Bestätigungen für die Theorie. Es gab aber auch kritische (Ellison, 1995) bis ablehnende (Bruce, 1993; Robertson, 1992) Stimmen dazu.

Iannaccone (1990, S. 312) selbst schreibt, dass er gar nicht versucht zu erklären, was Religion/Religiosität eigentlich sei. Dies ist nicht sein Anliegen. Es ist deswegen

wenig überraschend, dass er auch nicht versucht auszuführen, welche anthropologische, soziologische oder psychologische Funktion die Religion erfüllt. Es geht ihm darum, religiöses Handeln als gewinnbringenden Prozess zu beschreiben. Aus psychologischer Sicht führt sein Ansatz nicht weiter als Pargaments „*means and ends*“ Ansatz. Beide Ansätze gehen davon aus, dass der Mensch auch hier auf Erden von seiner Religiosität profitiert. Die „vereinfachende Annahme“, dass beliebiges Handeln durch gewinnorientierte rationale Entscheidungen am besten erklärt werden, ist aber auf jeden Fall psychologisch gesehen wenig plausibel.

Die „rational choice theory“ wirkt neben allen bisherigen Erklärungsansätzen etwas exotisch, für Kritiker vielleicht sogar bizarr. Sicherlich wirkt gerade diese Tatsache stimulierend für die Erforschung der Religiosität. Dies beabsichtigt Iannaccone. Die „rational choice theory“ ist keine religionspsychologischer Ansatz - im Gegenteil, sie ist als eine Alternative zu möglichen psychologischen Ansätzen gedacht. Insoweit ist sie für den interdisziplinären Austausch durchaus wichtig, aber als Beitrag zu der Religionspsychologie an sich weder intendiert noch geeignet.

3.4. Andere Theorieversuche⁹¹

Nach wie vor beschäftigt sich die Psychoanalyse in ihren verschiedenen Ausprägungen mit dem Themenbereich Religion und es werden Versuche aus dieser Richtung unternommen, der Religionspsychologie einen neuen theoretischen Rahmen zu geben. Jones J. W. (1992a, 1992b) befindet sich dabei mit Goldenberg (1992) im Disput, ob die Psychoanalyse vom Wesen her atheistisch sein muss. Für Jones gilt zwar ein sogenannter methodologischer Atheismus, ein ontologischer Atheismus ist jedoch nicht zwingend. McDarg (1992) argumentiert, dass die Beiträge von Jones und Goldenberg einander nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen. Janus (2000) sieht in einer psychoanalytischen Religionskritik Chancen Fanatismus zu überwinden und Frieden und Demokratie zu stärken.

Einen bindungstheoretischen Zugang zur Religion, nach dem die Beziehung zu einem Gott dem gläubigen Menschen Sicherheit und Geborgenheit vermittelt, schlägt Kirkpatrick (1992, 1997) vor. Noller (1992) dagegen kritisiert, dass die Religion bei diesem Ansatz schon wieder als Kompensation für psychische Defizite betrachtet

⁹¹ Überblicke über die gegenwärtigen Theorieversuche findet man bei Spilka und McIntosh (1997), sowie bei Utsch (1998).

wird.

Von McIntosh (1995) stammt der Vorschlag, Religion als ein kognitives Schema zu konzeptualisieren. McIntosh meint, dass bisherige Ergebnisse der religionspsychologischen Forschung so integriert werden könnten, und dass auf diese Weise auch neue Hypothesen bezüglich der Entwicklung von Glaubensinhalten entstehen können. Als kognitives Schema biete die Religion den Menschen ein Instrument an, mit dem sie Stress und Trauer bewältigen können. Koenig (1995) unterstützt McIntoshs Vorschlag und weist darauf hin, dass das Konzept beschreiben kann, auf welche Weise die Religion die Funktion erfüllt, Trauer und Stress zu bewältigen. Bjorck (1995) greift McIntoshs Gedanken auf und stellt die These auf, dass religiöse Schemata und Selbstschemata interagieren und dass es für die Forschung von Nutzen sein würde, dieser Dynamik Aufmerksamkeit zu widmen. Paloutzian und Smith (1995) sehen in McIntoshs Ansatz nützliche Impulse für die Religionspsychologie, insbesondere um den Einfluss von Glauben auf Bewältigungsmechanismen zu verstehen. Sie sind aber nicht davon überzeugt, dass die kognitive Theorie eine geeignete Basis für eine umfassendere Religionspsychologie bietet. Auch Deconchy et al. (1997) favorisieren einen kognitiven Ansatz in der Religionspsychologie.

Von Milner (1994) wird aus sozialpsychologischer Sicht vorgeschlagen, Heiligkeit unter dem Aspekt von Status zu betrachten und so zu einem neuen Rollenverständnis zu kommen.

Sundermeier (1999) hat ein neues phänomenologisches Religionsverständnis entwickelt. Er betrachtet Religion aus theologischer und nicht aus psychologischer Sicht. Sein Religionsverständnis gehört zu den sogenannten ‚substantiellen Ansätzen‘. Sundermeier beschäftigt sich nicht mit der Frage nach dem Funktion von Religion. Sein Ansatz ist deswegen für die funktionalistisch⁹² betonte empirische Forschung nicht geeignet.⁹³

⁹² Zu diesem Fragenkomplex siehe Kap.4.1.!

⁹³ Damit ist auch ein wichtiger Aspekt der o.g. Theorieversuche angesprochen, nämlich deren wissenschaftlich geprägtes Menschenbild. Auch die Humanwissenschaften versuchen, im Allgemeinen durch Funktionsanalysen menschliches Verhalten zu erklären. Dabei entwickelt sich naturgemäß auch ein funktionalistisches Menschenbild. Gerade diese Begebenheit trägt mit dazu bei, dass psychologische und theologische Religionsverständnisse häufig zueinander inkompatibel sind. Es ist nicht lediglich der

3.5. Die Notwendigkeit einer neuen Theorie als Grundlage für eine Religionspsychologie

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass es noch kein ‚Gesamtunternehmen‘ Religionspsychologie gibt.⁹⁴ Die existierende Forschung ist quantitativ bescheiden. Sie ist noch dazu recht fragmentiert, d. h. bestimmte Forschungsbereiche, wie etwa die religiöse Entwicklung, scheinen überhaupt nicht mit anderen Forschungsbereichen, wie etwa der psychischen Gesundheit, verbunden zu sein. Dieser Zustand ist für eine theoretisch wenig fundierte Forschung typisch.

Warum stellt dieser Theoriemangel ein Problem dar? Oder anders gefragt, wozu soll eine Theorie gut sein? Eine wissenschaftliche Theorie erfüllt in erster Linie eine erklärende Funktion: Sie erklärt Begriffe und Zusammenhänge zwischen Begriffen,⁹⁵ sie liefert auch Erklärungen für empirische Forschungsergebnisse und stellt, indem sie diese verschiedenen Funktionen erfüllt, auch ein Forschungsprogramm dar.

Psychologische Forschung beschäftigt sich mit Phänomenen und Problemen, die sehr häufig aus dem Alltag der Mehrheit der heutigen Menschen bekannt sind. Begriffe wie Liebe, Bewusstsein, Motivation, Intelligenz usw. werden nicht nur im psychologischen Labor benutzt oder im Rahmen von Feldstudien angewandt. Vielmehr verfügt die Psychologie über solche Begriffe als Anleihen aus der Alltagssprache und/oder aus anderen Disziplinen. Da die Psychologie sich um einen

„methodologische Atheismus“ der Psychologen, der zu Widersprüchen mit glaubenden Theologen führt. (Im Gegenteil, die Transzendenzvorstellungen von Theologen mögen sehr viel nüchterner sein als die von der „Spiritualität“ vertretenden Psychologen, die für das Denken in diesem Bereich weniger intellektuelles Rüstzeug während ihrer Ausbildung mitbekommen haben!) Vielmehr sind es die funktionalistischen Menschenbilder, die im starken Widerspruch zu den v.a. durch Bezogenheit geprägten Ansätzen von Theologen wie Sundermeier stehen. Die sich widersprechenden Menschenbilder haben eine jeweils unterschiedliche Kontextualität, d.h. die wissenschaftlichen Menschenbilder betrachten den Menschen im funktionalem Kontext, während Theologen ihn im Kontext von Sinnfragen betrachten.

⁹⁴ Selbstverständlich gibt es Gesamtüberblicke der Religionspsychologie, wie bereits anhand von Fraas (1993), Grom (1992) und Utsch (1998) deutlich gemacht wurde. Ein Gesamtüberblick stellt jedoch kein Gesamtunternehmen Religionspsychologie dar. Unter einem Gesamtunternehmen soll eine zusammenhängende Forschungsrichtung, in der verschiedene Teilbereiche miteinander verknüpft sind, verstanden werden. Dass dieser Zustand in der religionspsychologischen Forschung noch nicht erreicht worden ist, wird von keinem Vertreter der Religionspsychologie bestritten. Mit dem Vorschlag zur Bestimmung von Religion in Teil 2 dieser Arbeit soll die Grundlage für ein ‚Gesamtunternehmen‘ Religionspsychologie geschaffen werden.

⁹⁵ Siehe dazu Kapitel 1.3.!

empirischen Zugang zu den so benannten Phänomenen bemüht, muss sie die Begriffe präzisieren und für die empirische Forschung operationalisieren.

Einen Begriff zu operationalisieren heißt etwas anderes, als ihn nur zu definieren. Einen Begriff zu operationalisieren heißt ihn so zu bestimmen, dass eine Quantifizierung des Forschungsgegenstandes ermöglicht wird. Insoweit ist die Operationalisierung eines Begriffes immer gleichzeitig die Eröffnung eines empirischen Forschungsprogramms. Der Forschungsgegenstand wird als eine auf eine ganz bestimmte Weise zu messende Größe definiert. Die Ergiebigkeit eines solchen Programms ist ein mindestens genauso wichtiges Gütekriterium für ein solches Projekt wie etwa die allgemeine Gültigkeit der Begriffsbestimmung.⁹⁶

Darüber hinaus erlaubt eine Theorie Erklärungen durch funktionale Zuschreibungen. Im Rahmen von Statustheorien bspw. könnte die Aussage „der Kirchenbesuch sichert das Ansehen von Menschen in der lokalen Gemeinschaft“; oder im Rahmen der Attributionstheorie die Aussage „der Glaube an Prädestination entlastet einen Christen von der Notwendigkeit, sich angesichts großen materiellen Reichtums schuldig zu fühlen“ bestimmte Verhaltensweisen oder Glaubenssätzen als funktionale Zuschreibungen erklären. Eine Religionstheorie soll also Begriffe, religiösen Glauben und Verhalten erklären.

Trotz des bisherigen Theoriedefizits können einige Themen und Trends, die in verschiedenen Formen immer wieder auftauchen, identifiziert werden.

Religion unter dem Aspekt der „Relation“⁹⁷ findet man implizit in allen substantiellen Ansätzen, aber auch bei Fromm, der sowohl substantielle als auch funktionale Aspekte berücksichtigt. Bisher ist dieser Aspekt jedoch von keinem Theoretiker in den Vordergrund gestellt worden.

Die Suche nach einer einheitlichen Theorie nimmt einen breiten Raum in der neueren

⁹⁶ So würde z. B. der Begriff Intelligenz in der psychologischen Forschung so aufgenommen, dass er als messbare Größe objektiviert werden könnte. Die Quantifizierbarkeit von Intelligenz erlaubt einen differentiellen Intelligenzvergleich unter verschiedenen Individuen oder Gruppen und ermöglicht auch Untersuchungen zu Entstehungsbedingungen von Intelligenz. Letztendlich gelangen Forscher auf diesem Wege zu Aussagen darüber, was eigentlich Intelligenz ausmacht, also zu einer wissenschaftlichen Antwort auf die Frage "Was ist Intelligenz?"

⁹⁷ Siehe Kapitel 5 und 6!

amerikanischen Literatur ein. Die "Means and Ends"-Diskussion sowie die "Biology of God"-Kontroverse oder Iannaccones „rational choice theory“ sind Beispiele für diesen Trend. Bisher zeichnet sich aber keine konsensfähige Lösung ab, bei der funktionale, Anlage- und substantielle Aspekte adäquat berücksichtigt würden.⁹⁸

Um zu einer Theorie der Religion zu gelangen, muss man zuerst feststellen, worüber man eigentlich redet, wenn man den Begriff ‚Religion‘ verwendet. Den Begriff ‚Religion‘ zu bestimmen, ist wie bereits festgestellt wurde (siehe Einleitung) enorm schwierig. Die älteren funktionalen Definitionen, wie etwa bei Marx und Freud, werden heutzutage vielfach als verkürzend und reduktionistisch (Vergote 1993) kritisiert. Andererseits kritisiert Vergote auch in hohem Maße die zu weit gefassten Definitionen, die fast alles, was dem Menschen etwas bedeutet, zur Religion erheben.

Den Begriff Religion zu bestimmen, ist vor allem deswegen schwierig, weil man entscheiden muss, ob sie lediglich als psychologisches bzw. soziologisches Phänomen zu betrachten ist, oder ob das transzendente Moment, das für Gläubige in der Regel ausschlaggebend ist, mitberücksichtigt wird.

In diese Richtung gehend, könnten viele Autoren sich Groms (1992) Vorstellung anschließen, wonach Religion die Beziehung zu übermenschlichen und überweltlichen Instanzen meint. Ein Problem bei solch einer Definition besteht darin, dass sie die tatsächlich existierende Religiösität, die keinen übernatürlichen Bezug hat, nicht berücksichtigt (Fromm 1950; Schoenrade 1992).

Die Schwierigkeiten, den Begriff Religion zu definieren, stellen ein großes Hemmnis für die Forschung dar. Aus diesem Grund wird ein Hauptziel dieser Arbeit die Überwindung dieser Schwierigkeiten sein. Es soll eine neue Definition des Begriffs Religion unter Berücksichtigung sowohl der philosophischen Tradition, als auch der Notwendigkeit, einen empirischen Zugang zur Religion zu finden, vorgeschlagen

⁹⁸ Hoheisel führt in einen TRE-Artikel aus: „Auch in den USA gibt es weit und breit kein religionspsychologisches Theoriegebäude, das über längere Zeit kontinuierlich weiter ausgebaut worden wäre, deshalb eine Art Leitfunktion beanspruchen und durch neue Paradigmata abgelöst werden könnte. Dieses für einen Wissenszweig, der sich seit gut einem Jahrhundert mit einer derart zentralen Dimension menschlichen Verhaltens befaßt, wohl einmalige Defizit läßt (...) nicht mehr als eine persönlich gefärbte Charakterisierung des Gegenstandes, der methodischen Vorentscheidung und der Hauptfragestellungen einer empirischen Religionspsychologie zu.“(1998 s.7)

werden. Diese soll gleichzeitig funktionale, substantielle und anlagetheoretische Aspekte berücksichtigen, um als Kern einer neuen Theorie der Religion zu dienen.⁹⁹

3.6. Zusammenfassung

Im angloamerikanischen Raum werden Probleme der Theorie zunehmend diskutiert. In diesem Zusammenhang sind Kontroversen über die sogenannte „biology of God“, über das Gegensatzpaar „religion as means“ und „religion as ends“, sowie über die „rational choice theory“ entstanden. Aus den verschiedenen Richtungen der Psychologie kommen Vorschläge für eine gesamttheoretische Grundlage. Bisher ist aber keine allgemein akzeptierte Theorie in Sicht.

Die religionspsychologische Forschung benötigt eine Theorie, und zwar eine, die sowohl die funktionalen als auch die substanziellen und die anlageorientierten Zugänge zum Forschungsgegenstand in einem neuen Rahmen integriert. Die Entwicklung einer solchen Theorie setzt voraus, dass eine geeignete Begriffsbestimmung für Religion/Religiosität gefunden wird.

⁹⁹ Heimbrock schreibt in einen TRE-Artikel: „Insbesondere in der jüngeren Forschung wird jedoch registriert, dass eine zur Einordnung der Einzelansätze, Hypothesen und Daten wünschenswerte konsistente religionspsychologische Gesamtheorie auf einheitlicher epistemologischer Basis noch aussteht. Verstärkte Nötigung zur eigenen Positionsbestimmung in methodologischer Hinsicht besteht gerade angesichts wachsender Methodenpluralität wie der interdisziplinären Kontakte zu Religionswissenschaft, Kulturanthropologie und auch zur Theologie. Als ertragreicher Schritt auf dem Wege dazu ist die über alte Schulgrenzen hinaus verstärkt geführte Diskussion zu werten, in welcher sich ältere Alternativen von Religionspsychologie einseitig als Individual- oder als Kulturpsychologie im Zuge der inzwischen in allen Humanwissenschaften geführten Anlage-Umwelt-Debatte austariert haben und sich zunehmend die Einsicht in eine Multidimensionalität des Gegenstandes durchgesetzt hat, ferner die theoretische Verabschiedung von empirisch nicht verifizierbaren Kausalitätskonstrukten zugunsten eines Interaktionsdenkens.“(1998 s.13)

4. Die Elemente einer Religionstheorie anhand des Religionsverständnisses Erich Fromms

Diese Arbeit beschäftigt sich vorwiegend mit Fragen der Theorie wie z.B.:

- Definitionen der Religion
- Versuchen, das „Wesen“ der Religion zu bestimmen
- Versuchen, die psychische Funktion der Religion zu bestimmen
- der Frage, inwieweit Religion für psychologisches Handeln instrumentalisiert werden kann oder soll.

Es soll versucht werden, ein dem Stand der heutigen psychologischen Forschung entsprechendes Religionsverständnis zu erarbeiten. Selbstverständlich gibt es nicht zwei voneinander getrennte Disziplinen, so als ob einerseits Religionspsychologie philosophisch spekulativ und andererseits empirisch betrieben würde. Vielmehr greifen theoretische und empirische Fragestellungen ineinander und gehören zusammen. So wird z. B. eine empirische Untersuchung zur Frage der Auswirkungen von Religion auf depressive Zustände unter anderem klären müssen, was eigentlich in diesem Zusammenhang unter ‚Religion‘ zu verstehen ist. Andererseits wird jede Religionsdefinition empirisch überprüfbar sein müssen, wenn sie als wissenschaftlich, gelten soll.

An dieser Stelle sollen die wichtigsten Elemente einer Religionstheorie anhand der Auffassung von Erich Fromm veranschaulicht und, davon ausgehend, die spezifischen Aufgabenstellungen der vorliegenden Arbeit verdeutlicht werden. Fromms Position wird vor allem deswegen gewählt, weil im Rahmen seiner Religionsverständnis sowohl funktionalistische als auch substanzielle Fragestellungen behandelt werden. Darüber hinaus versucht Fromm den Begriff ‚Religion‘ zu bestimmen und - wie im folgenden ausgeführt werden soll - Religion als psychische Variable und als Variable psychologischen Handelns zu untersuchen. Aus diesen Gründen ist Fromms Ansatz geeignet, die verschiedenen Elemente einer Religionstheorie aufzuzeigen.

4.1 Das einzelne ‚faktische Ich‘ als Ausgangspunkt

Die Psychologie beschäftigt sich mit einzelnen Menschen und deren Interaktionen. Aus dieser Perspektive heraus erfasst sie die subjektive bzw. intersubjektive¹⁰⁰ Dimension der menschlichen Wirklichkeit. Eine als philosophischer Unterbau für die psychologische Forschung geeignete Religionstheorie muss dementsprechend auch diese Perspektive einnehmen. Dies versucht Erich Fromm gleich zu Beginn seines ersten religionspsychologischen Werkes, *Das Christudogma* (1930), zu verdeutlichen.

Bevor er die eigentliche Analyse der Entwicklung des Christudogmas beginnt, erläutert Fromm in den ersten zwei Kapiteln des Werkes die Grundlagen, auf denen er seine Analyse vollziehen möchte. Zunächst stellt er fest, dass Freud die ‚falsche‘ Unterscheidung zwischen Sozialpsychologie und einer Psychologie des Individuums überwunden hat.¹⁰¹

Wie dies zu verstehen ist, erläutert Fromm anhand eines Zitates von Freud, in dem der Gründer der Psychoanalyse auf die soziale Dimension des Individuums und die daraus für die Forschung sich ergebenden Konsequenzen hinweist.¹⁰²

Das Individuum steht nicht für sich allein, sondern in jeder einzelnen menschlichen Entwicklung spiegeln sich die Einflüsse der Gesellschaft wider. Von daher gesehen ist eine gelungene Psychologie des Individuums gleichzeitig auch eine Sozialpsychologie. Genauso wenig, wie das Individuum abgetrennt von den umgebenden Menschen verstanden werden kann, ist es möglich, die Gruppe als einzelnes, identifizierbares Objekt zu erfassen. Es gibt keine "Gruppenseele" und

¹⁰⁰ Der Begriff „Intersubjektivität“ wird im Rahmen dieser Arbeit vielfach verwendet. Er kommt auch in der Definition der Religion in Teil 2 der Arbeit vor. Der Begriff benennt den Bereich der Begegnung zwischen zwei oder mehr Subjekten. Weitere Ausführungen zum Subjektivitätsbegriff sowie zum Buberschen Begriff des „Zwischens“ finden sich im Kapitel 5.2.2.4.

¹⁰¹ "Es ist eine der nicht unwesentlichen Leistungen der Psychoanalyse, daß sie die falsche prinzipielle Unterscheidung zwischen einer Sozialpsychologie und einer Psychologie des Individuums (Personalpsychologie) überwunden hat." (Fromm 1980, S. 13).

¹⁰² "Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht, und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten, aber durchaus berechtigten Sinne." (ebd. S. 13).

auch keinen sozialen Trieb.¹⁰³

Auf dieser Grundlage stellt Fromm dann fest, dass es lediglich einen quantitativen und keinen qualitativen Unterschied zwischen Personalpsychologie und Sozialpsychologie gibt.¹⁰⁴

Die Sozialpsychologie konzentriert sich auf die gemeinsamen „psychischen Charaktere“, die alle Mitglieder der Gruppe miteinander teilen, egal wie zentral oder peripher diese "psychischen Charaktere" in dem Leben eines einzelnen Gruppenmitglieds sein mögen.

Nachdem er so dargelegt hat, dass kein prinzipieller Unterschied zwischen Sozialpsychologie und Personalpsychologie besteht, folgert Fromm, dass er für beide Forschungsbereiche die gleiche Methodik anwenden kann.¹⁰⁵

4.2 Die Funktion der Religion

Religionspsychologie befasst sich mit der subjektiven und intersubjektiven Bedeutung der Religion. Dabei stellt sie teilweise die gleichen Fragen wie die Religionssoziologie oder die Religionsphilosophie. Dies gilt insbesondere für die Frage nach der Funktion der Religion. In der Beantwortung dieser Frage kann sich die Religionspsychologie auf die Deutungen der Vertreter anderer Disziplinen beziehen, aber sie beleuchtet diese Deutungen wieder aus der subjektiven und intersubjektiven Perspektive.¹⁰⁶ Fromms Ausführungen zur Funktion der Religion verdeutlichen dies. Er stützt sich dabei auf Freuds Vorstellung, nach der sich das Individuum in der Gesellschaft in einer ähnlichen Situation befindet wie ein Kleinkind

¹⁰³ "...(Freud) hat gezeigt, dass die in der Gruppe wirksamen psychischen Erscheinungen aus den im Einzelmenschen wirksamen psychischen Mechanismen heraus zu verstehen sind und nicht etwa aus einer "Gruppenseele" als solcher."(ebd. S. 13).

¹⁰⁴ "der Unterschied zwischen Personalpsychologie und Sozialpsychologie erweist sich als ein quantitativer, nicht als ein qualitativer."(ebd. S. 14).

¹⁰⁵ "Die Überwindung einer prinzipiellen Gegenüberstellung von Personal- und Sozialpsychologie, wie sie von der Psychoanalyse geleistet wurde, führt als Konsequenz zur Einsicht, dass die Methode einer sozialpsychologischen Untersuchung grundsätzlich und im wesentlichen keine andere sein kann als die, welche die Psychoanalyse bei der Erforschung der Psyche des Einzelnen anwendet."(ebd. S. 15).

¹⁰⁶ Die intersubjektive Perspektive findet man auch bei anderen Wissenschaften wie z. B. in der Soziologie. Ein Beispiel dafür ist Luhmanns "*Funktion der Religion*"(1977). Die psychologische Funktionsanalyse fragt nicht, wie die Soziologie es tut, in erster Linie nach der Funktion, welche eine Religion für ein gesellschaftliches System erfüllt, sondern nach ihrer Funktion für den einzelnen Menschen.

gegenüber seinen Eltern.¹⁰⁷

Religion sei Ausdruck einer infantilen Abhängigkeitssituation. Wie Fromm weiter ausführt, erfüllt die Religion nach Freuds Verständnis eine wichtige Funktion: Sie bietet Trost und Phantasiebefriedigung an Stelle der nicht erfüllbaren libidinösen Bedürfnisse der Menschen.

Fromms Religionsverständnis ist natürlich mehr als nur eine Zusammenfassung der Freudschen Religionspsychologie. Obwohl er sich in dieser Darstellung keineswegs direkt auf Marx beruft, sondern immer wieder auf Freuds Ausführungen verweist, ist der Marxsche Einfluss deutlich erkennbar. Während Freud von der Ohnmacht der Menschen gegenüber den Naturkräften spricht, finden wir bei Fromm eine subtile Veränderung hin zu der Ohnmacht des Menschen gegenüber der Gesellschaft. Freud sieht in der Religion eine Illusion, mit der die Menschen ihre Ohnmacht zu bewältigen versuchen und die durch wachsenden Fortschritt überflüssig werden könnte. Fromm sieht in der Religion zudem ein ideologisches Herrschaftsinstrument. Er spricht in den marxistischen Kategorien von herrschenden und beherrschten Klassen und sieht ein besonderes Interesse der herrschenden Klasse darin, die Massen mittels religiöser Vorstellungen in infantiler Gefügigkeit zu halten.¹⁰⁸ Diese

¹⁰⁷ "Es überträgt einen Teil der kindlichen Liebe und Angst, aber auch der Abneigung auf eine Phantasiegestalt, auf Gott. Daneben aber auch auf Gestalten der Realität, nämlich auf die Repräsentanten der herrschenden Klasse. In der Strukturiertheit der Gesellschaft in Klassen wiederholt sich für den einzelnen die infantile Situation. Er sieht in den Herrschenden die Mächtigen, Starken, Weisen, Ehrfurchtgebietenden, glaubt daran, dass sie es gut mit ihm meinen und nur sein Bestes wollen, weiß, dass jede Auflehnung gegen sie bestraft wird, und ist befriedigt, wenn er durch Gefügigkeit ihr Lob erringen kann. Es sind ganz die gleichen Gefühle, die er als Kind dem Vater gegenüber hatte, und es versteht sich, dass er ebenso geneigt ist, kritiklos an das zu glauben, was ihm von den Herrschenden als richtig und wahr dargestellt wird, wie er als Kind gewohnt war, dem Vater für jede Behauptung kritiklos Glauben zu schenken. Die Figur Gottes bildet die Ergänzung dieser Situation. Gott ist immer der Verbündete der Herrschenden. Wenn diese, da sie immerhin reale Persönlichkeiten sind, der Kritik eine Angriffsfläche bieten, so können sie sich auf Gott stützen, der infolge seiner Irrealität nur der Kritik spottet und durch seine Autorität die der herrschenden Klasse festlegt."(ebd S. 21).

¹⁰⁸ Fromm bleibt nicht immer innerhalb der Grenzen seines Faches sondern vertritt wie eben ausgeführt im Rahmen seiner Sozialpsychologie eine von ihm nicht wissenschaftlich begründete marxistische Gesellschaftstheorie. Zusammengefasst sieht Fromm die sozialpsychologische Funktion der Religion wie folgt: "Sie hat die Aufgabe, die psychische Selbständigkeit der Masse zu verhindern, sie intellektuell einzuschüchtern, sie in die gesellschaftlich notwendige infantile Gefügigkeit den Herrschenden gegenüber zu bringen. Sie hat aber gleichzeitig noch eine wesentliche andere Funktion, sie soll nämlich den Massen ein gewisses Maß an Befriedigung bieten, die ihnen das Leben soweit erträglich macht, dass sie nicht den Umschlag von der Position des Gehorsamen des aufrührerischen Sohnes vornehmen." (ebd. S. 22).

Begrifflichkeit eines Klassenkampfes kommt so bei Freud nicht vor.¹⁰⁹

4.3 Das „Wesen“ der Religion

Nach seiner Auswanderung in die USA beschäftigt sich Fromm in verschiedenen Veröffentlichungen, wie z. B. *Psychoanalyse and Religion* (1950), oder *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (1960) mit substanziellen Fragestellungen. Dabei ist seine Entdeckung der substanziellen Sichtweise Teil seiner insgesamt positiveren Einschätzung der Religion. Diese Veränderung in Fromms Denkweise muss im Zusammenhang mit der veränderten Umgebung, in der er sich nach seiner Auswanderung befand, gesehen werden. Während Fromm in "*Das Christusdogma*" in die Tradition der deutschen intellektueller Bilderstürmer wie Marx und Nietzsche (wenn auch nicht auf deren Niveau) eingeordnet werden muss, ist er in seinen amerikanischen Schriften eher ein Liberaler.¹¹⁰ Dies wird in dem 1950 erschienen Buch "*Psychoanalyse and Religion*" deutlich.

Darin argumentiert Fromm, dass die weitverbreitete Meinung, dass Freud ein Gegner der Religion gewesen sei, genau sowenig stimme, wie die dazugehörige Auffassung, dass wir in Jung einen Befürworter der Religion finden. Das Gegenteil stimme: nämlich, dass Freud als Verfechter wahrer Religion gesehen werden müsse, während Jung die Werte der Religion verleugne. Fromm sieht in Jungs Zugang zur Religion ein mangelndes Interesse an Wahrheit. Jung gebe sich mit der Tatsache zufrieden, dass Menschen religiöse Erfahrungen machen. Er frage nicht, ob deren Vorstellungen objektiv wahr sind, sondern interessiere sich lediglich für die subjektive Sichtweise der Betroffenen. Fromm kritisiert daran Jungs ‚Relativismus gegenüber

¹⁰⁹ Freuds Position hat Fromm selbst so zusammengefasst: "Freud sieht also die Möglichkeit der religiösen Einstellung in der infantilen Situation, ihre (relative) Notwendigkeit in der Tatsache der Ohnmacht und Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der Natur, und er zieht die Konsequenz, bei wachsender Beherrschung der Natur durch die Menschen die Religion als eine überflüssig werdende Illusion anzusehen."(ebd. S. 24).

Fromms eigene Position geht weit darüber hinaus: "Die Religion hat also eine dreifache Funktion: für alle Menschen die des Trostes, für die allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen, für die große Masse die der suggestiven Beeinflussung im Sinne ihres psychischen Abfindens mit ihrer Klassensituation und für die herrschende Klasse die der Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihr Unterdrückten."(ebd. S. 24).

¹¹⁰ Ein „Liberaler“ ist im Amerikanischen gleichbedeutend mit einem „Linken“ im deutschen Sprachgebrauch, während ein „leftist“ am besten mit leicht abschätzigen Begriffen, wie z. B. „Systemveränderer“ übersetzt werden kann.

der Wahrheit'.¹¹¹

Weiterhin kritisiert Fromm, dass Jung die Religion als eine Unterwerfung unter eine größere Macht (auch wenn diese große Macht das eigene Unbewusstsein ist) auffasst und er hält dagegen, dass wahre Religion die Menschen erhöht, anstatt sie zu erniedrigen.

In Freud sieht Fromm dagegen einen Verfechter religiöser Werte wie Wahrheitssuche, Menschenliebe und Mündigkeit.¹¹² Diese Auslegung von Freuds Religionskritik provoziert die Frage nach Fromms Religionsdefinition: was versteht er unter dem Begriff Religion? In der Tat ist Fromms Definition ziemlich weit gefasst. Sie umfasst jedes System des Denkens und Tuns, das dem Individuum innerhalb einer Gruppe einen Orientierungsrahmen oder ein Objekt der Hingabe bietet.¹¹³

Der Grund für eine so weit gefasste Definition besteht darin, dass er vermeiden möchte, dass der Monotheismus als Maßstab für Religion genommen wird und dass dadurch angezweifelt wird, dass nicht-theistische Systeme wie z.B. der Buddhismus Religionen sind.¹¹⁴

Auch möchte er, dass weltliche Systeme wie der Faschismus oder der Stalinismus als Religionen verstanden werden.

¹¹¹ "In ihrem Relativismus gegenüber der Wahrheit steht Jungs Auffassung von Religion im Gegensatz zum Buddhismus, zum Judentum und zum Christentum. Denn in diesen Religionen ist die Verpflichtung des Menschen, nach der Wahrheit zu forschen, eine unabdingbare Forderung. Die ironische Frage des Pilatus "Was ist Wahrheit?" ist ein Symbol für eine antireligiöse Haltung nicht nur vom Standpunkt des Christentums, sondern ebenso sehr von dem aller großen Religionen." (Fromm 1983, S. 240).

¹¹² "Freud ist der Auffassung, das Ziel der menschlichen Entwicklung sei die Erreichung folgender Ideale: Erkenntnis (Vernunft, Wahrheit, *Logos*), Menschenliebe, Verminderung des Leidens, Unabhängigkeit und Verantwortungsgefühl. Diese Ideale bilden den ethischen Kern aller großen Religionen, auf denen die westliche und die östliche Kultur beruht: der Lehren des Konfuzius und Lao-tsee, Buddhas, der Propheten und Jesu."(ebd. S. 239).

¹¹³ "(Ich werde) in den folgenden Kapiteln das Wort Religion gebrauchen, doch möchte ich von Anfang an klarstellen, daß ich darunter jedes System des Denkens und Tuns verstehe, daß von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet."(ebd. S. 241).

¹¹⁴ "Obwohl wir wissen, daß es außerhalb des Monotheismus viele Religionen gab und gibt, verbinden wir doch die Vorstellung von Religion mit der von einem System, das um Gott und übernatürliche Kräfte kreist; wir neigen dazu, die monotheistische Religion als den Bezugsrahmen anzusehen, von dem aus wir alle anderen Religionen zu verstehen und einzuschätzen suchen. Daher wird es zweifelhaft, ob Religionen ohne Gott, wie der Buddhismus oder der Taoismus oder der Konfuzianismus, Religionen im eigentlichen Sinne genannt werden können."(ebd. S. 241).

Das Bedürfnis nach einem Orientierungssystem sieht Fromm in der menschlichen Natur begründet.¹¹⁵ Die Notwendigkeit, ein solches Orientierungssystem und Objekt der Hingabe zu finden, gilt somit für alle Menschen, so dass sich nicht die Frage stellt, ob der Mensch religiös sein soll, sondern wie er es sein soll.¹¹⁶

4.4. Bewertung der Religion

Wissenschaftliche Psychologie hat nach Fromms Verständnis nicht nur einen positiven, sondern auch noch einen normativen Charakter, d. h. sie begnügt sich nicht damit, menschliches Erleben und Verhalten durch ein Regelwerk zu erklären, sondern entwickelt darüber hinaus Vorschläge zur Gestaltung einer dem Wohl der Menschen dienenden Lebenswelt. Dieser normative Aspekt der wissenschaftlichen Psychologie wird in Fromms Religionspsychologie bereits als eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Dies sehen wir sowohl in seiner Behandlung der Religion als allgemeine psychische Variable, als auch in seiner Behandlung der Religion als Variable psychologischen Handelns.

4.4.1 Religion als psychische Variable

Fromm sieht es als legitime Aufgabe eines Psychologen an festzustellen, inwiefern das jeweils gefundene Orientierungssystem tauglich ist oder nicht.¹¹⁷

Weiter erklärt Fromm, dass die verschiedenen Neurosen verkappte Formen des Götzendienstes darstellen. So kann eine übermäßige Vaterbindung unter anderem als Ahnenkult ausgelegt werden.¹¹⁸

¹¹⁵ "Es ist der Widerspruch der eigenen Existenz, der den Menschen auf der begonnenen Bahn fortschreiten läßt. Da er das Paradies - die Einheit mit der Natur - verloren hat, wurde er zum ewigen Wanderer (Odysseus, Ödipus, Abraham, Faust). Er ist gezwungen, vorwärts zu gehen und muss mit andauernder Anstrengung das Unbekannte zu erkennen suchen, indem er die Lücken seines Wissens mit Antworten ausfüllt. Über sich und den Sinn der eigenen Existenz muss er sich selbst Rechenschaft abgeben. Um diesen inneren Zwiespalt zu überwinden, drängt es ihn - getrieben von einem Willen nach Absolutheit -, eine andere Art von Harmonie zu finden, die den Fluch von ihm nimmt, durch den er von der Natur, seinen Mitmenschen und sich selbst getrennt wurde. ..." (ebd. S. 242).

¹¹⁶ "Die Frage lautet nicht: *ob Religion oder ob nicht?*, sondern: *welche Art von Religion?* Fördert sie die Entwicklung des Menschen, die Entfaltung der spezifischen menschlichen Kräfte, oder lähmt sie die Kräfte?" (ebd. S. 243) (Hervorhebungen im Original).

¹¹⁷ "Er [Der Psychoanalytiker] interessiert sich nicht nur für den Aufweis der *psychologischen Wurzeln* der verschiedenen Religionen, sondern auch für ihren *Wert*. (ebd.S.244)(Hervorhebungen im Original).

¹¹⁸ "Wenn wir die Oberfläche des modernen Menschen ankratzen, entdecken wir eine große Zahl individualisierter primitiver Religionsformen. Viele davon werden als Neurosen

Um zwischen neurotischem Götzendienst auf der einen und gelungener Religion auf der anderen Seite zu unterscheiden, versucht Fromm, die Religionen in zwei Kategorien aufzuteilen, und zwar in „humanistische“ und „autoritäre“ Religionen. Dies ist für ihn die wichtigste Unterscheidung überhaupt. Während die humanistische Religion zu befürworten sei, müsse man die autoritäre Religion ablehnen. Dies sieht er darin begründet, dass autoritäre Religion, indem sie die ‚Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen‘¹¹⁹ fördere, die intrinsische Menschenwürde missachte, während humanistische Religion das Gegenteil zu erreichen versuche.

Autoritäre Religion findet Fromm z. B. in der christlichen Tradition bei Calvin und im weltlichen Bereich beim Führerkult. Ihr stellt er die humanistische Religion gegenüber, in der es um die Stärke des Menschen, um Selbstverwirklichung, um das Einsseins mit dem All und um die dazugehörige Freude geht.¹²⁰

Es geht Fromm aber nicht darum, bestehende Religionen miteinander zu vergleichen und die guten von den bösen zu trennen. Vielmehr stellt er fest, dass es in den bestehenden Religionen sowohl humanistische als auch autoritäre Tendenzen gibt. Es geht deswegen darum, *innerhalb* der jeweiligen Religionen humanitäre von autoritären Tendenzen zu trennen und ‚die menschliche Haltung‘ jeweils zu

bezeichnet; doch können wir ihnen ebensogut die betreffenden religiösen Namen geben: Ahnenkult, Totemismus, Ritualismus, Reinlichkeitskult und so fort“(ebd. S. 245).

¹¹⁹ "Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen."(ebd. S. 248). Mit dieser Formulierung wird ein Aspekt von Fromms Kritik an Jungs Religionspsychologie problematisch: das eigene Unbewusstsein als „eine Macht jenseits des Menschen“ zu beschreiben, ist mit keiner der psychoanalytischen Schulen vereinbar; ist aber das Unbewusstsein nicht jenseits des Menschen angesiedelt, dann erfüllt Jungs Ansatz, nach dem obigen Zitat, nicht das entscheidende Kriterium für ein autoritäres Religionsverständnis.

¹²⁰ "Humanistische Religion hingegen bewegt sich um den Menschen und seine Stärke. Der Mensch muss seine Kraft der Vernunft entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Mitmenschen und seine Stellung im Universum zu verstehen. Er muss die Wahrheit erkennen, sowohl hinsichtlich seiner Grenzen, als auch seiner Möglichkeiten. Er muss seine Kräfte der Liebe für andere, aber auch für sich selbst, zum Wachsen bringen und muss die Solidarität mit allen lebenden Wesen erfahren. Er braucht Prinzipien und Normen, die ihn zu diesem Ziele führen. Religiöse Erfahrung bei dieser Art von Religion heißt Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand im Denken und Liebe erfasst. Das Ziel des Menschen in einer humanistischen Religion besteht darin, seine größte Stärke, nicht seine äußerste Ohnmacht zu erreichen; Selbstverwirklichung ist Tugend, nicht Gehorsam. Glaube bedeutet Sicherheit der Überzeugung, die auf jemandes Erfahrung im Denken und Fühlen aufbaut, nicht aber die Annahme von Lehrsätzen, aufgrund der Achtung vor dem, der sie vorgibt. Die vorwiegende Stimmung ist Freude, während sie in autoritären Religionen in Leid und Schuld besteht."(ebd. S. 249).

bevorzugen.¹²¹

Zusammenfassend kann an dieser Stelle gesagt werden: Fromm glaubt, dass unser reflektives Bewusstsein uns von der Natur entfremdet hat und dass dadurch ein Bedürfnis nach Orientierungssystemen und Objekten der Hingabe entsteht. Die Religion befriedigt dieses Bedürfnis. Es geht also mehr darum, welche Religion wir wählen, als darum, ob wir überhaupt eine wählen. Als Kriterium für Fromm gilt: humanistische Religion ist gut, weil sie unsere intrinsische Menschenwürde berücksichtigt, während autoritäre Religion schlecht ist, weil sie dies nicht tut.

4.4.2 Religion als Variable psychologischen Handelns

Nachdem er diese Grundlage herausgearbeitet hat, widmet Fromm sich der Frage nach der religiösen Rolle des Psychoanalytikers. Es steht für ihn fest, dass der Analytiker eine Art Seelsorger sein muss. Die Psychoanalyse hat sich von bloßer Symptombehandlung und der Bemühung, einzelne Menschen der Gesellschaft anzupassen, weiterentwickelt hin zu der Methode der persönlichen Wahrheitssuche. Sinn der Analyse muss es sein, die Liebesfähigkeit des Menschen zu kultivieren und seinen Mut zur Wahrheit zu fördern. Nach Fromms Auffassung hat der Analytiker dabei die Aufgabe, seine Patienten zu wahren religiösen Werten¹²² zurückzuführen. Institutionelle Religionen können dies seiner Ansicht nach nicht leisten, weil sie dazu neigen, ihre eigenen Prinzipien zu verletzen und sich von einer religiösen Bürokratie beherrschen zu lassen.¹²³

Fromm schließt seine Studie mit einer Erörterung der Konfliktpunkte zwischen Psychoanalyse und Religion ab. Er nennt vier Aspekte der Religion¹²⁴ die für die Psychoanalyse von besonderem Interesse sind. Diese sind:

1.) die religiösen Erfahrungen,

¹²¹Fromm schreibt: "... dass die Unterscheidung zwischen autoritärer und humanistischer Religion quer durch die Unterscheidung zwischen theistisch und nichttheistisch geht und zwischen Religionen im engeren Sinn und philosophischen Systemen religiösen Charakters. Worauf es bei allen ankommt, ist nicht das Gedankensystem an sich, sondern die menschliche Haltung, die ihren Doktrinen zugrunde liegt."(ebd. S.250).

¹²² Zu Fromms Verständnis wahrer religiöser Werte siehe Fußnote 120.

¹²³ "Es ist die Tragödie aller großen Religionen, dass sie ihre eigenen Prinzipien der Freiheit verletzen und umkehren, sobald sie zu Massenorganisationen werden und sich von einer religiösen Bürokratie beherrschen lassen."(ebd. S. 274).

¹²⁴ Fromm differenziert hier nicht zwischen ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘.

- 2.) der wissenschaftlich-magische Aspekt,¹²⁵
- 3.) der ritualistische Aspekt und
- 4.) der semantische Aspekt der Religion.

Zu 1.): Fromm ist der Meinung, dass die Fähigkeit religiöse Erfahrungen zu machen, in unserer Kultur weitgehend verschüttet ist. Mit Hilfe der Psychoanalyse könnte dieser Bereich wieder entdeckt werden.¹²⁶

Zu 2.): In dem wissenschaftlich-magischen Aspekt sieht Fromm dagegen die größten Gegensätze zwischen Religion und Psychologie. Fromm übernimmt die aus dem 19. Jahrhundert stammende und im 20. Jahrhundert noch gängige Erklärung für die Entstehung von Religion. Danach ist die Religion bei den ‚frühen Menschen‘ aus Erklärungsversuchen für bedrohlich scheinende Naturphänomene und Ereignisse entstanden. Diese Vorstellung ist, für Freud¹²⁷ genauso selbstverständlich wie für Comte¹²⁸ oder Marx.¹²⁹ Eben dieses Denken ist auch später bei Fromm (1950), wo er

¹²⁵ Fromm argumentiert, dass Wissenschaft und Magie ähnliche Funktionen haben. Er schreibt über den ‚frühen Menschen‘: „Er bildete sich Theorien über die Natur und erfand gewisse Praktiken, um mit ihm fertigzuwerden, und diese wurden ein Teil seiner Religion. Diesen Aspekt der Religion nenne ich den wissenschaftlich-magischen, weil er mit der Wissenschaft deren Aufgabe gemeinsam hatte, die Natur zu verstehen, um Techniken für ihre nutzbringende Handhabung zu erfinden. (ebd. S. 284)

¹²⁶ Funk sieht in Fromm einen „leidenschaftlichen Mystiker“, also jemand, der vor allem durch die Tiefe seiner religiösen Erfahrung gekennzeichnet ist (Funk 1978).

¹²⁷ Freud schreibt: „Denn diese Situation ist nichts Neues, sie hat ein infantiles Vorbild, ist eigentlich nur die Fortsetzung des früheren, denn in solcher Hilflosigkeit hatte man sich schon einmal befunden, als kleines Kind einem Elternpaar gegenüber, das man Grund hatte zu fürchten, zumal den Vater, dessen Schutzes man aber auch sicher war gegen die Gefahren, die man damals kannte. So lag es nahe, die beiden Situationen einander anzugleichen. Auch kam wie im Traumleben der Wunsch dabei auf seine Rechnung. Eine Todesahnung befällt den Schlafenden, auszuwählen, unter der auch dies gefürchtete Ereignis zur Wunscherfüllung wird; der Träumer sieht sich in einem alten Etruskergrab, in das er selig über die Befriedigung seiner archäologischen Interessen hinabgestiegen war. Ähnlich macht der Mensch die Naturkräfte nicht einfach zu Menschen, mit denen er wie mit seinesgleichen verfahren kann, das würde auch dem überwältigenden Eindruck nicht gerecht werden, den er von ihnen hat, sondern er gibt ihnen Vatercharakter, macht sie zu Göttern, folgt dabei nicht nur einem infantilen, sondern auch, wie ich versucht habe zu zeigen, einem phylogenetischen Vorbild. Mit der Zeit werden die ersten Beobachtungen von Regel- und Gesetzmäßigkeit an den Naturerscheinungen gemacht, die Naturkräfte verlieren damit ihre menschlichen Züge. Aber die Hilflosigkeit der Menschen bleibt und damit ihre Vatersehnsucht und die Götter. Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.“ (1978, S. 338 f.).

¹²⁸ Die Behauptung, dass alle menschliche intellektuelle Aktivität notwendigerweise mit dem Fetischismus anfängt, ist wesentlich in Comtes Philosophie. Worauf Comte hinaus will ist, dass Menschen immer irgendeine Erklärung finden müssen, wie die Dinge funktionieren. In

über den ‚frühen Menschen‘ schreibt, zu einer Selbstverständlichkeit geworden.¹³⁰

Fromm wirft den "westlichen" Religionen (gemeint ist hier wohl das Christentum) vor, verbissen an diesen wissenschaftlich-magischen Aspekten der Religion festzuhalten. Den "östlichen" Religionen macht er diesen Vorwurf nicht.

Zu 3.): Die Psychoanalyse kann nach Fromm auch zu einer konstruktiven Kritik an und zu einem tieferen Verständnis von Ritual und Symbol beitragen. Fromm erklärt, dass Psychoanalytiker in Zwangssymptomen wie z.B. dem Waschzwang Rituale sehen. Die Rituale dienen dazu, unbewusste Triebkräfte abzuwehren. Analog dazu sollen religiöse Rituale eine ähnliche Funktion erfüllen, indem sie z.B. einen destruktiven Vaterhass durch den wiederholten Akt des Opferbringens abwehren. Es gäbe aber im Alltag auch ‚rationale‘ Rituale. Beispiele dafür wären Begrüßungsformeln oder Händeklatschen als Zeichen der Anerkennung. Analog zu diesen ‚rationalen‘ Ritualen sieht Fromm auch ‚rationale‘ religiöse Rituale. Diese ‚rationalen‘ religiösen Rituale dienen nicht dem Zweck, etwas Unbewusstes abzuwehren, sondern sie drücken bewusst akzeptierte Strebungen wie z.B. die nach innerer Reinheit aus. Fromm postuliert, dass die von ihm vertretene Psychoanalyse nicht nur die psychologischen Wurzeln des Bedürfnisses nach Ritualen aufzeige, sondern auch zwischen zwanghaften und ‚rationalen‘ Ritualen unterscheiden

den Stadien, in denen kein Wissen über Naturgesetze vorhanden ist, musste das Konzept vom Willen herhalten: wenn irgend etwas sich bewegt, dann kann es dies nur tun, weil es sich bewegen wollte oder weil irgend jemand anderes es bewegen wollte. Anstatt es den Naturgesetzen unterzuordnen wird angenommen, dass es irgendeinem Willen untergeordnet ist.

¹²⁹ Marx erklärt: „Das Bewusstsein ist natürlich zuerst bloß Bewußtsein über die *nächste* sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen außer dem sich bewusst werdenden Individuum; es ist zu gleicher Zeit Bewusstsein der Natur, die den Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt, zu der sich die Menschen rein tierisch verhalten, von der sie sich imponieren lassen wie das Vieh; und also ein rein tierisches Bewußtsein der Natur (Naturreligion)“ (MEW Bd. 3. 1990, s. 31).

¹³⁰ "Wenn er sich über die Bewegung der Sterne oder das Wachstum der Bäume wunderte oder sich Gedanken machte, wie Überschwemmungen, Blitze, Erdbeben zustande kamen, vermochte er Hypothesen aufzustellen, welche diese Geschehnisse analog zu seiner menschlichen Erfahrung erklärten. Er nahm an, Götter und Dämonen ständen hinter diesen Ereignissen, genauso wie er beobachtete, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen willkürliche Einflüsse auf die Ereignisse im eigenen Leben hatten. Solange die produktiven Kräfte, die der Mensch in der Landwirtschaft nötig hatte und zur Herstellung von Geräten brauchte, unentwickelt waren, bat er seine Götter um Hilfe. Ging es um Regen, so betete er darum. Standen die Saaten schlecht, so betete er zu den Göttinnen der Fruchtbarkeit. Befürchtete er Überschwemmungen oder Erdbeben, so wandte sich sein Gebet an jene Götter, die er für diese Vorkommnisse verantwortlich machte."(ebd. s. 284 f.).

könne.¹³¹

Zu 4.): Unter dem semantischen Aspekt versteht Fromm die lebensdeutenden Aspekte der Religion. Diese werden in *Psychoanalyse und Religion* (1950) ausführlich diskutiert und stellen im Wesentlichen die Gedanken dar, die unter 4.4.1 ausgeführt sind.

In *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (1960) finden wir viele der gleichen Themen leicht verwandelt wieder. Fromm spricht hier nicht von humanistischer versus autoritärer Religion, sondern von „Regression“ einerseits und „Bewußtwerden“ andererseits als Alternativen. Gemeint ist aber etwas sehr Ähnliches. Ausgehend von der These, der Mensch leide darunter, dass er durch sein reflexives Bewusstsein von der Natur abgespalten ist und er sein Heil in einer neuen Harmonie sucht, versucht Fromm aufzuzeigen, dass diese Suche als Mündiger oder Unmündiger unternommen werden kann.¹³²

Er stellt Überlegungen an, wie der Zen-Meister bzw. der Psychoanalytiker Menschen bei ihrer Suche unterstützen kann. Fromm geht davon aus, dass beide Systeme, Zen und Psychoanalyse, dazu dienen, dem Menschen zum vollen Bewusstsein zu verhelfen, auch wenn die jeweiligen Methoden sich voneinander unterscheiden.¹³³

¹³¹ Er führt aus: „Der Beitrag, den die Psychoanalyse zum Verständnis von Ritualen leisten kann, besteht darin, daß sie die psychologischen Wurzeln für das Bedürfnis nach ritualistischen Handlungen aufzeigt, und daß sie unterscheidet zwischen solchen Riten, die zwanghaft und irrational sind und anderen, die der Ausdruck gemeinsamer Hingabe an unsere Ideale sind.“ (ebd.)

¹³² Fromm schreibt: „Die Frage ist immer die gleiche. Es gibt jedoch *verschiedene Antworten*, im Grunde freilich nur zwei. Die eine versucht die Abgetrenntheit zu überwinden und eine Einheit dadurch zu finden, daß sie zu einem Stadium der Einheit wie sie vor dem Bewußtwerden gegeben war, regrediert: in den Zustand vor der Geburt. Die andere Antwort lautet, ganz geboren zu werden, das Bewußtsein, die Vernunft, die Fähigkeit zu lieben bis zu einem Grad zu entwickeln, daß man seine eigene egozentrische Ichbezogenheit hinter sich läßt und zu einer Harmonie, einem neuen Einssein mit der Welt gelangt.“(ebd. 312f.)

Die hier zitierte deutsche Übersetzung aus der von Funk herausgegebenen ‘Gesamtausgabe’ gibt einen Teil der Hervorhebungen in dem englischen Original nicht wieder. Es soll deswegen zum Vergleich auch der englische Originaltext zitiert werden: "The *question* is always the same. However, there are *several answers*, or basically, there are only two answers. One is to overcome separateness and to find unity by *regression* to the state of unity which existed before awareness ever arose, that is, before man was born. The other answer is to be *fully born*, to develop one's awareness, one's reason, one's capacity to love, to such a point that one transcends one's own egocentric involvement, and arrives at a new harmony, at a new oneness with the world.“ (Fromm 1960, S. 87).

¹³³ Ein wenig inkonsequent wirkt Fromms übergroßer Enthusiasmus für die doch sehr autoritären Praktiken der Zen-Meister.

Auffallend ist dabei Fromms sehr positive Einstellung zur östlichen Mystik, was in starkem Kontrast zu seiner Haltung zu westlicher Kirchlichkeit steht. Insgesamt steht für Fromm die Bewertung und nicht die Erklärung der Religion im Vordergrund. Sein Hauptkriterium dafür ist die Frage, ob Religion dem einzelnen Menschen zu immer mehr Autonomie¹³⁴ verhilft, oder ob sie stattdessen ihn in (den) Abhängigkeit(en) festhält. Auf diesem Hintergrund findet er viel Positives an der bewusst gelebten Religiosität, während er sehr kritisch gegenüber tradierten religiösen Institutionen eingestellt ist.

4.5 Kritische Bewertung von Fromms Religionsverständnis

An dieser Stelle sollen einige Aspekte der Frommschen Religionsverständnis, die für die vorliegende Arbeit von besonderer Relevanz sind, hervorgehoben und diskutiert werden.

Zuerst fällt der Unterschied zwischen seiner frühen deutschen Arbeit und seinen späteren amerikanischen Veröffentlichungen sehr stark auf. In ‚*Das Christusdogma*‘ bewegt sich Fromm noch in der europäischen gesellschaftskritischen Tradition, während in den späteren amerikanischen Schriften der Einfluss des Pragmatismus dominiert. Die anfängliche deutsche Religionspsychologie, ob man nun den eher philosophisch orientierten Freud betrachtet oder den Empiriker Wundt, orientierte sich an der Kultur- oder Völkerpsychologie. Die Religion als kulturelles Phänomen und nicht die individuelle Religiosität von konkreten Männern und Frauen stand im Vordergrund. Dieser Blickwinkel ergibt sich aus der europäischen geisteswissenschaftlichen Tradition des 19. Jahrhunderts, in der die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ein wichtiges Forschungsparadigma gewesen ist. Dabei wird die Religion nach ihrer inhaltlichen Konformität mit den rationalen Einsichten der Aufklärung bewertet. Fromms Beitrag zu diesem Zweig der Religionsforschung bestand nicht so sehr in eigenen Erklärungen für die Existenz oder Funktion der Religion, sondern in einer Synthese der marxschen und freudschen Ansätze. Da weder Freud noch Marx eine legitime Funktion für die Religion gesehen haben, finden wir sie auch nicht in *Das Christusdogma*. Im Sinne einer fortschreitenden Aufklärung wird erwartet, dass die Menschheit die Religion überwindet. Was Fromms Arbeit aus dieser Zeit mit seinem späteren amerikanischen Wirken verbindet, ist die

¹³⁴ Das Selbstbestimmungsrecht des Menschen setzt Fromm axiomatisch voraus.

ausdrückliche antiautoritäre Haltung und die dialektische Methode. Aber auch der Ansatz, nach dem die Religion anhand ihrer Funktion erklärt wird, bleibt in seiner amerikanischen Zeit neben der Beschäftigung mit dem ‚Wesen‘ der Religion aufrechterhalten.

Ein vom Pragmatismus geleiteter Ansatz zeigt sich bei Fromm dadurch, dass die Frage, ob die Religion gute oder schlechte Auswirkungen im Leben des Einzelnen hat, in den Vordergrund tritt. Fromms Antwort tendiert, wie schon die von James, dahin, dass die „gute“ Religion „gute“ Auswirkungen zeigt und „schlechte“ Religion „schlechte“ Auswirkungen. Fromm versucht aber nicht, das Phänomen Religion auf die gleiche Weise wie seine amerikanischen Kollegen zu bestimmen. Die Religion wird nicht, wie es die Amerikaner mit Blick auf die Forschung tun, als Kirchenbesuch, als Glaube an bestimmte Lehrsätze oder ähnliches operationalisiert, sondern er geht von bestimmten Grundbedürfnissen der Menschen aus. Alles, was die Funktion hat diese Bedürfnisse zu befriedigen, wird als Religion qualifiziert.

Unter dem amerikanischen Einfluss wandelt sich Fromms Gesellschaftskritik hin zu einer Kulturkritik. Nicht mehr die Macht der Tradition oder der Klassengesellschaft steht im Vordergrund, sondern die Notwendigkeit für das Individuum, seine Integrität in der Markt- und Konsumgesellschaft zu bewahren. Der Widerspruch zwischen Haben und Sein¹³⁵ rückte an die Stelle der alten Widersprüche zwischen Herrschenden und Beherrschten. Die sehr deutsche sozial-revolutionäre Dialektik wird durch eine typisch amerikanische (zugegebenermaßen noch linke) Kritik der ethischen Fehlhaltungen des Individuums ersetzt. Jacoby (1974) kritisiert dieses letztendlich doch sehr konformistische Links-sein Fromms.

Die humanistische Psychologie ist als Gesamtprojekt, wie Jacoby deutlich macht, stark positivistisch geprägt und mit einer Neigung zum unkritischen Konformismus versehen. Grundsätzlich werden amerikanische Werte wie Wachstum, individuelle Verantwortung und Machbarkeit hochgehalten.¹³⁶

¹³⁵ „Haben oder Sein“ ist der Titel eines von Fromms einflussreichsten Bücher aus dem Jahr 1976 .

¹³⁶ Jacoby schreibt: "Das Credo des Humanisten ist die *reductio ad hominem*. Im Eifer, der Humanität auf die Spur zu kommen, nimmt man sie überall wahr, während die gesellschaftliche Erzeugung von Inhumanität vergessen und so selbst verübt wird. Weil alles unmittelbar menschlich ist, braucht man lediglich ein wenig menschlicher zu sein, um dem Übel abzuhelpen. Diese, als Teil der Opposition vorgestellte Haltung, ist in Wirklichkeit Teil

Die gesellschaftliche Entmenschlichung wird durch das Hochhalten von Authentizität und Selbstverwirklichung lediglich kaschiert.

Jacoby wirft den humanistischen Psychologen (er zählt Fromm auch ausdrücklich dazu) vor, philosophisch schlecht gerüstet zu sein. Ihre reformistischen Bestrebungen bauen auf eine Anthropologie auf, die den Status quo in der amerikanischen Gesellschaft widerspiegelt. Fromms Selbstverwirklichungslehre entspricht ziemlich genau dem, was Marx als Religion versteht, wenn er davon spricht, dass die herrschenden Ideen einer Zeit die Ideen der herrschenden Klasse sind. Jacobys Bemerkung, dass "*sie den Auswirkungen der geistigen Arbeitsteilung zum Opfer gefallen sind*"¹³⁷ ist mehr als nur eine Spitze. Marx erklärt, dass Kulturreligionen aus Arbeitsteilungen und Spezialisierungen resultieren. Eine Form der Teilung und Spezialisierung ist die Einteilung in eine herrschende und eine beherrschte Klasse. Innerhalb der herrschenden Klasse findet eine weitere Einteilung zwischen praktischen und theoretischen Arbeitern statt. Die Theoretiker formulieren die Ideale der herrschenden Klasse und verfassen sie in Formen religiöser Überzeugungen.¹³⁸

Bei der Begründung seiner ethischen Lehre hat Fromm seine These entwickelt, dass sich der Mensch durch sein reflexives Bewusstsein von der Natur entfremdet hat und daher ein Orientierungssystem benötigt. Diese universellen Bedürfnisse nach einem Orientierungssystem werden durch die Religion befriedigt. Dabei setzt Fromm jegliches Orientierungssystem mit Religion gleich.

Seine sehr weitgefasste Religionsdefinition ist dabei recht problematisch. Es würde zu mehr Klarheit führen, wenn z. B. zwischen Religion und Ideologie oder Religion und psychischen Störungen klar unterschieden würde. Eine solche Differenzierung

des herrschenden Zeitgeists." (Jacoby 1974, S. 87).

¹³⁷ Die humanistischen Psychologen sind laut Jacoby: "...den Auswirkungen der geistigen Arbeitsteilung zum Opfer gefallen ... (und) Aus diesem Grund stellen sie sich als begeisterte Exponenten der herrschenden Ideologie heraus, auch wenn sie vorgeben, ihr entgegenzutreten." (ebd.S. 79).

¹³⁸ In *Die deutsche Ideologie* schreiben Marx und Engels ([1846] 1990): "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* (Hervorhebungen im Original) Macht. Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse," (MEW Bd. 3. 1990, s. 46).

wird in Teil 2 der vorliegenden Arbeit vorgenommen. Was für Fromms Definition spricht ist, dass religiöse Systeme wie der Zen-Buddhismus, die keinen Gott kennen, dennoch als Religion gesehen werden. Offensichtlich braucht man eine Definition, die weit genug gefasst ist, um nicht-theistische Religionen mit einzuschließen, ohne dass die Definition gleichzeitig so weit gefasst ist, dass Ideologien, Psychopathologien und Heilmethoden darunter fallen.

Als philosophische Schwäche von Fromms Religionspsychologie muss die Tatsache gesehen werden, dass er die Bedeutung des antirationalistischen Denkens R. Ottos und M. Bubers überhaupt nicht berücksichtigt. Fromms Religionsphilosophie bleibt in der aufklärerischen Religionskritik verhaftet. Eine Auseinandersetzung mit der Dimension des Heiligen, die Otto in den Vordergrund stellt und die z.B. Jungs Denken sehr stark beeinflusste, findet bei Fromm nicht statt. Statt dessen kritisiert Fromm, dass Jung von höheren Mächten und von Unterwerfung unter dieselben redet. Für Fromm ist dies schlicht autoritäre Religion und deswegen Götzendienst. Er wird so dem Anliegen von Otto und Jung in keiner Weise gerecht.

Auch Bubers dialogischer Ansatz findet bei Fromm keine Berücksichtigung. Dabei wäre dies sowohl vom humanistischen wie auch vom chassidischen Hintergrund Fromms naheliegend gewesen.¹³⁹

Es gibt in den großen Weltreligionen sowohl autoritäre Strukturen als auch vielfache Übereinstimmungen mit humanistischen Werten. Diese Tatsache rechtfertigt aber kaum Fromms Versuch, die verschiedenen Religionen nach ihrer Konformität mit den Werten des säkularen Humanismus zu beurteilen. Die Entscheidung, dies zu tun, scheint recht willkürlich zu sein. Die darüber hinausgehende Identifizierung der humanistischen Religion als das Wahre und der autoritären als Götzendienst stellt

¹³⁹ Die Religionspsychologie seit Fromm hat Buber bis heute nicht entdeckt. Dies ist um so bemerkenswerter, da Bubers Ansatz sehr viel Aufmerksamkeit in der Theologie z. B. bei K: Barth fand und auch über Perls und Rogers einen starken Einfluss auf die humanistische Psychotherapie gehabt hat. Er kommt aber nicht einmal in den Literaturlisten bzw. Personenregister von solch umfangreichen systematischen Werken wie Groms *Religionspsychologie* (1992), Fraas *Die Religiosität des Menschen* (1993) oder Schmitz E.s Sammelwerk *Religionspsychologie* (1992b) vor. Es wird lediglich in vereinzelt Aufsätzen wie bei Harris (2000) die sich mit Bubers Bedeutung für die Bearbeitung religiöse Themen im Rahmen der Gestalttherapie auseinandersetzt Bezug auf Buber genommen. Damit verzichtet die Religionspsychologie auf eine naheliegende und reiche Quelle. Bubers Ansatz bietet eine Grundlage für eine religionspsychologische Theorie, die umfassender als die bisherigen Versuche ist. Diesen beziehungstheoretischen Ansatz für die Religionspsychologie fruchtbar zu machen, soll ein Beitrag der vorliegenden Arbeit sein.

wohl eher seine eigene Religiosität dar, als eine wissenschaftliche Religionstheorie. Dies stellt eine Schwäche in Fromms Arbeit dar. In seinen vielen Schriften hat er nicht klar zwischen seinem eigenen subjektiven religiösen Standort einerseits und objektiven Feststellungen zur Religion andererseits unterschieden. Aus diesem Grund bekommt man bisweilen den Eindruck, erbauliche Literatur statt wissenschaftlicher Ausführungen zu lesen. Fromms Blick auf die Religion geschieht durch die Brille des Humanismus, und sein Religionsverständnis ist dementsprechend gefärbt. Dies wird besonders deutlich in „*YE SHALL BE AS GODS*“ (Fromm 1966). Diese und ähnliche Färbungen spielen nach wie vor eine wichtige Rolle in der heutigen Religionspsychologie.

Ein Einwand, den man mit gleicher Berechtigung gegen die psychodynamische und die humanistische Religionspsychologie vorbringen kann, besteht darin, dass beide, wie wir es hier bei Fromm gesehen haben, annehmen, dass Religion in erster Linie eine vorwissenschaftliche Psychotechnologie darstelle. Genau wie im 19. Jahrhundert oft argumentiert wurde, dass Religion vornehmlich dem Zweck diene, Entstehungs- und Funktionsregeln der Welt zu erklären,¹⁴⁰ nehmen offensichtlich viele Psychologen an, dass das Hauptinteresse der Religion der menschlichen Psyche galt. Es ist sehr zweifelhaft davon auszugehen, dass frühere Generationen mit einer der unseren vergleichbaren Fragestellung an die Wirklichkeit herangetreten sind.¹⁴¹

¹⁴⁰ Freilich lässt sich dieses evolutionistische Religionsverständnis nicht nachweisen. Darüber hinaus verrät es einen gewissen kulturellen Chauvinismus. Sundermeier schreibt dazu: „Der evolutionistische Ansatz, dem zufolge zwar ein vages Gottesbewußtsein, so wie es der einfache Mann auf der Straße heute noch hat, immer bestanden habe und sich erst im Laufe der Jahrtausende von der primitiven Vorstellung von einer animistischen Belebung der Welt, von den niederen Göttern zum Hochgott und schließlich zur hoch komplexen Vorstellung eines prophetischen und monotheistischen Gottesbewußtseins entwickelt habe führte in die Irre. Ein Beweis ließ sich aus dem religionsgeschichtlichen Material für diese Theorie nicht finden....Das ganze Gefasel von religiöser Entwicklung, das umgangssprachlich in Begriffen wie „primitive Religionen“, „Hochreligionen“, „Animismus“ weiter wirksam ist, scheint unausrottbar zu sein und stützt das Überlegenheitsbewußtsein.“ (1999 s. 98f.) Vergote in ähnlich scharfem Ton schreibt: „Aber Kulturanthropologie und Religionsgeschichte haben bewiesen, dass alle diese Theorien über „die grundlegenden Formen religiösen Lebens“ nur dilettantische Kuriositäten sind.“ (1992 S. 6)

¹⁴¹ Die Vorstellung, dass der eigentliche Sinn der Religion darin besteht, Therapiemöglichkeiten oder psychische Wachstumswege zu erkunden, zeugt von einer Einengung der Perspektive. Sie entspräche einem Bauern, der davon ausginge, dass der eigentliche Sinn der Religion darin liege, den Boden fruchtbar zu machen.

4.6. Zusammenfassung

Die Fragestellungen der vorliegenden Arbeit sind im wesentlichen theoretischer Natur. Sie beschäftigen sich mit Begriffsbestimmungen, Funktionsanalyse und Bewertung von Religion/Religiosität. Anhand von Fromms Religionsverständnis werden die wesentlichen Aspekte dargestellt, die auch für eine heutige Religionstheorie zu berücksichtigen sind.

- *Fromms Interesse ist, hauptsächlich auf die subjektiven bzw. intersubjektiven Aspekte der Religion/Religiosität gerichtet.*
- *Fromms Zugang zur Religion ist der gängige wissenschaftliche Weg, d. h. er versucht, durch eine Funktionsanalyse die Religion verständlich zu machen. Fromms Funktionsanalyse während seiner Tätigkeit in Deutschland stützt sich, in Anlehnung an Freud und Marx, auf die kulturhistorische Völkerpsychologie. Dabei neigt er, wie die Religionskritiker im allgemeinen, zu einem reduktionistischen Religionsverständnis*
- *Fromm sieht, zumindest in seinen amerikanischen Schriften, in der Religion eindeutig das, was Feil (1995a/1995b) als "anthropologische Konstante" bezeichnet. Nach Fromms Verständnis bietet die Religion das für die Menschen notwendige Orientierungssystem. In diesem Sinne versucht er dann, mit Hilfe einer sehr weiten Definition, das „Wesen“ der Religion zu erfassen. Fromms eigene Definition der Religion so wie auch sein Versuch, die ‚anthropologische Konstante‘ näher zu bestimmen sind, aus verschiedenen Gründen nicht ganz befriedigend. Die Bestimmungsprobleme, die wir in Fromms Werken erkennen können, werden auch in der heutigen interdisziplinären Diskussion der Religion noch kontrovers diskutiert.*
- *Kernpunkte von Fromms Religionsverständnis sind die Versuche zu verstehen, wie die Religion das Gelingen menschlichen Lebens mit bedingt. Dies trifft auch für die Religionspsychologie im allgemeinen zu.*
- *Religion als Variable psychologischen Handelns wurde bei Fromm aus psychoanalytischer Sicht behandelt. Fromm sieht in dem Psychoanalytiker eine Art Seelsorger. Auch in der modernen Psychotherapie ist dieses Leitbild*

schulenübergreifend vielfach wirksam.

Fromm berücksichtigt die antirationalistischen Ansätze Ottos und Bubers überhaupt nicht. Vor allem im Falle Bubers ist dies ein wichtiger Kritikpunkt. Fromm selbst neigt dazu, seinen säkularen Humanismus zu verabsolutieren, und er unterscheidet zu wenig zwischen seinem eigenen subjektiven religiösen Standort und seiner wissenschaftlichen Bewertung der Religiosität.

Teil 2

Ein Vorschlag für eine relationale Religionstheorie

5. Schritte zu einem dialogischen Religionsverständnis

5.1. Intuitive Definitionsversuche als Problembereich einer zu entwickelnden Religionstheorie

In Teil 1 der vorliegenden Arbeit wurde die Notwendigkeit einer neuen Religionstheorie festgestellt. Weiterhin wurde deutlich, dass ein Haupthindernis bei dem Versuch eine neue Theorie zu formulieren in den Definitionsschwierigkeiten für den Begriff Religion liegt. Die in Teil 1 zitierten Theoretiker sind mit dem Problem konfrontiert, ein Religionsverständnis zu finden, das weder so eng ist, dass nicht-theistische Religionen ausgeschlossen werden, noch so weit, dass jede ideologische Bewegung oder jedes politische System als Religion gelten darf. Auf der Ebene der empirischen Forschung zeigt sich das gleiche Problem als die Schwierigkeit, Religion und Religiosität für die Durchführung empirischer Untersuchungen zu operationalisieren. Sowohl Theoretiker als auch Empiriker sind auf der Suche nach einer Religionstheorie.

Betrachten wir die in Teil 1, Kapitel 3.4 dargestellten Theorieansätze sowie den in Kapitel 4 dargestellten Ansatz von E. Fromm etwas näher, so stellt sich heraus, dass die jeweiligen Theoretiker sich bei den vorliegenden Religionsdefinitionen und -verständnissen vor allem auf die jeweils eigene Denkleistung gestützt haben. Weder Fromm noch Pargament und auch nicht Hay oder Iannacone nehmen Bezug auf eventuell bereits vorhandene Religionsverständnisse jeweils benachbarter Disziplinen, wie z. B. der Religionsphilosophie, der Religionswissenschaft, der Religionssoziologie etc.. Selbst Grom, der als Theologe Religionspsychologie betreibt, versucht es mit einem eher intuitiven und nicht mit einem durch Fachliteratur gestützten Religionsverständnis.¹⁴²

¹⁴² In Anbetracht dieser Selbstbezogenheit der Religionspsychologie könnte die in Fußnote 6 auf Seite 9 bemerkte Auslassung psychologischer Beiträge zur Begriffsdiskussion in einem anderem Licht erscheinen. Es gibt wohl zwischen der Religionspsychologie und benachbarten Disziplinen insgesamt viel zu wenig Austausch.

Da die verschiedenen Versuche, ein Religionsverständnis als eigene Denkleistung zu formulieren, bisher nicht zu einer Lösung der Theorieprobleme geführt haben, wird hier ein anderer Weg eingeschlagen: mit Hilfe eines philosophischen Ansatzes soll versucht werden, Fortschritte bei der Formulierung eines Religionsverständnisses zu erzielen.

Bei diesem Vorhaben stellt sich sofort die Frage, welcher Ansatz bzw. welche Ansätze benutzt werden sollen. Entscheidet man sich willkürlich für irgendein Religionsverständnis und versucht dann, dieses für die Religionspsychologie fruchtbar zu machen, oder gibt es irgendwelche Kriterien, nach denen ein bestimmter Ansatz als besonders geeignet erscheinen könnte?

In der Tat gibt es eine Reihe von Überlegungen, die dafür sprechen, den dialogischen Ansatz des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber als philosophische Grundlage für eine Religionspsychologie zu nehmen. Dies soll nun im weiteren dargelegt und begründet werden.

5.2. Martin Bubers dialogische Anthropologie als Lösung für das Problem einer intuitiven Religionsdefinition.

5.2.1. Begründung der Auswahl Bubers

Die Gründe, die für die Wahl von Martin Bubers Ansatz sprechen, sind, in Thesenform, zunächst:

- Martin Buber (1878 –1965) und Erich Fromm (1900 –1980) waren beide Juden und Zeitgenossen, bei denen signifikante biografische und kulturelle Übereinstimmungen festgestellt werden können. In Teil 1 dieser Arbeit wird an Hand von Erich Fromms Religionsverständnis dargestellt, was eine Religionstheorie leisten bzw. welche Fragen sie beantworten muss. Wenn nun aus der nicht-psychologischen Fachliteratur ein Religionsverständnis „importiert“ werden sollte, bietet sich Bubers Ansatz deswegen an, weil der gemeinsame chassidische¹⁴³ Hintergrund der beiden Theoretiker annehmen lässt, dass

¹⁴³ Der Chassidismus ist, nach S. Dubnow (1982), eine Bewegung „der Frommen“ die sich Ende des achtzehnten, Anfang der neunzehnten Jahrhunderts in Polen und Russland ausbreitete. Die Chassidim waren eng verflochtene religiöse Gemeinschaften unter Leitung eines charismatischen Führers, der „Rebbe“. Sie waren durch dualistische Vorstellungen gekennzeichnet wie z.B. die Gegensätze „Exil“ und „Erlösung“, „Gott“ und „Welt“, „Juden“

Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Ansätzen gefunden werden können. Sollte dies zutreffen, wäre die Chance, eine Theorie entsprechend der in Teil 1 aufgeführten Kriterien zu formulieren, durch die gegebenen Gemeinsamkeiten erhöht.

- Ein noch wichtigerer Grund für die Wahl von Bubers Verständnis besteht aber darin, dass sein Ansatz ein anthropologischer¹⁴⁴ ist. Ein solcher Ansatz ist für die wissenschaftliche Psychologie vielversprechender als etwa ein naturalistischer oder ein theologischer Ansatz.¹⁴⁵
- Buber geht in seiner Anthropologie vom einzelnen ‚faktischen Ich‘¹⁴⁶ aus. Diese Perspektive auf das einzelne Ich ist, wie in Teil 1 dargestellt wurde, das erste Kriterium für eine noch zu formulierende religionspsychologische Theorie. Bubers Ansatz wird deswegen den Anforderungen einer für die psychologische Forschung geeigneten Theorie besser gerecht werden können als ein soziologischer Ansatz, der in erster Linie Gruppenphänomene berücksichtigt.
- Buber betont den Beziehungsaspekt der Religiosität. Dem in Deutschland aufgewachsenen und während der Nazi-Diktatur nach Israel ausgewanderten Buber-Experten Joachim Israel (1995) folgend,¹⁴⁷ können wir „Beziehung“ als Bezeichnung für „innere oder interne Relationen“ verstehen, während „äußere oder externe Relationen“ als „Verhältnis“ bezeichnet werden. Innere oder interne Relationen sind durch die Wechselwirkungen ihrer Elemente gekennzeichnet; die Elemente solcher Relationen sind erst durch ihren Austausch miteinander definiert. Bei äußeren oder externen Relationen werden die Elemente durch ihr

und „Weltvölker“. Auch das Menschenbild war dualistisch und geprägt von der Vorstellung des Widerstreits zwischen göttlicher und tierischer Seele. Die Faszination des Chassidismus für junge Juden zur Zeit von Buber und Fromm lag vor allem in der Betonung mystisch-ekstatischen religiösen Erlebens, sowie in der tradierten Weisheit der „Rebbe“. Fromm ist in dieser Tradition erzogen worden, hat sich aber während seiner Studienzeit davon gelöst (Funk 1978 s.258f.). Buber, der auch so sozialisiert wurde, hat sich auch als erwachsener Mann dem Studium der chassidischen Tradition intensiv gewidmet (Israel 1995 s.20f.).

¹⁴⁴ „Weil es ihm um das menschliche Doppelverhältnis zum Sein geht, ist bei Buber der vornehmste Gegenstand des Denkens die Anthropologie“ (Becker 1986 S. 67).

¹⁴⁵ Mit Blick auf ein wachsendes interdisziplinäres Forschungsinteresse argumentiert Fraas (2000), dass „Anthropologie als Basis des Diskurses zwischen Theologie und Psychologie“ dienen soll.

¹⁴⁶ Siehe Fußnote 36 auf Seite 20!

¹⁴⁷ Siehe Kapitel 6.2. „Über externe und interne Relationen“ s.137f. in: Joachim Israel: *Martin Buber. Dialogphilosophie in Theorie und Praxis*. Berlin 1995!

Einwirken aufeinander nicht in sich verändert. Hier wird denn von „Verhältnis“ anstelle von „Beziehung“ gesprochen. „Beziehung“ ist aber auch ein Konzept von zentraler Bedeutung für die Psychologie. Moderne Psychotherapie wird als Beziehungsgeschehen konzeptionalisiert,¹⁴⁸ aber auch in der Arbeits- und Organisationspsychologie, sowie in der Pädagogischen Psychologie steht der Beziehungsaspekt der menschlichen Wirklichkeit im Vordergrund des Interesses. Eine Religionstheorie, die die menschliche Religiosität als Beziehungsgeschehen erklärt, kann die Integration des Faches in die gesamte wissenschaftliche Psychologie fördern.

- Für die Wahl von Bubers Ansatz spricht auch die Tatsache, dass er in der humanistischen Psychologie, vor allem in Carl Rogers klientenzentriertem Ansatz, bereits rezipiert worden ist und großen Einfluss auf die Entwicklung dieser Richtung gehabt hat. Eine durch Buber stark beeinflusste Sicht von Psychotherapie und Beratung setzte sich bereits in den 60er und 70er Jahren als eine der Hauptrichtungen angewandter Psychologie durch.¹⁴⁹ Der Einfluss Bubers ist auch in der Systemischen Therapie zu erkennen,¹⁵⁰ auch wenn die Systemiker

¹⁴⁸ Der Einfluss Bubers ist besonders bei der Einführung von Rogers klientenzentriertem Ansatz in Deutschland deutlich erkennbar. In ihrem grundlegenden Werk „Gesprächstherapie, Verändern durch Verstehen“ betonen Biermann-Ratjen et. al. (1979), dass es sich bei dem klientenzentrierten Ansatz vor allem um ein „Beziehungsangebot“ an den Klienten handelt. Der Patient wird zum Klienten, der Therapeut deutet nicht mehr, sondern versucht den Klienten zu verstehen und zwar so, wie sich der Klient selbst versteht und die therapeutische Beziehung ist gleichzeitig diagnostisches Instrument und Heilmethode.

¹⁴⁹ Merkwürdigerweise hat die Buberforschung diese Entwicklung noch nicht vollständig rezipiert. Israel stellt z. B. Überlegungen zu einer dialogischen Therapie an, wobei ihm offensichtlich nicht bekannt ist, dass das, was ihm vorschwebt, bereits seit Jahrzehnten gängige Praxis ist: „In diesem Falle geht es um das Ich-Du-Verhältnis des Patienten zu den Personen seiner Lebenswelt. Der Therapeut kann in diesem Falle aufhören, seine Rolle als Allwissender zu spielen und kann sich darauf beschränken, seine Dienste als Geburtshelfer neuer Beziehungen anzubieten. Seine Hilfe kann zur Selbsthilfe werden. Das Therapeut-Patient-Verhältnis – und das Wort „Patient“ erhält dabei einen falschen Klang – kann sich auf dieser Problemlöseebene zu einer Ich-Du-Beziehung entwickeln, wobei auch die Beziehungen der beiden zueinander als Lehrstücke dienen können. Dies sind aber nur Andeutungen, die hier jetzt nicht tiefergehend behandelt werden können, die sich aber an das dialogische Denken anschließen.“ (1995, S. 100 f.).

¹⁵⁰ So z. B. Satir die auf dem indirekten Wege über Rogers Bubers Einfluss aufgenommen hat, wenn sie schreibt „Leben wird durch eine Macht geschaffen, die größer ist als die unsrige. In einem umfassenderen Sinne menschlich zu werden bedeutet, sich für jene Macht zu öffnen (und mit ihr in Kontakt zu treten), die wir mit vielen Namen bezeichnen, oft mit dem Namen Gott. Ob ein Leben erfolgreich und erfüllt ist, hängt meiner Meinung nach davon ab, ob wir zu unserer Lebenskraft in Beziehung treten und ob wir sie akzeptieren.“(1992 s. 430).

sich nicht ausdrücklich auf ihn berufen.¹⁵¹

5.2.2. Darstellung der für diese Untersuchung relevanten Aspekte der Anthropologie Bubers

5.2.2.1. Die Zwiefältigkeit von Mensch und Welt

Der Ausgangspunkt der Philosophie Bubers ist der Begriff „zwiefältig“. Der Begriff „zwiefältig“ deutet auf die von Buber konstatierte duale Natur des Ichs hin. Dabei geht es nicht um eine psychische oder ethische Ambivalenz und auch nicht um irgendwelche Zweideutigkeiten im Denken oder Handeln. Vielmehr kommt hier in Anlehnung an chassidische Traditionen ein Dualismus zum Tragen, demzufolge die relationale gegenüber der nicht relationalen Ausrichtung des Ichs gesetzt wird. Nach Bubers Verständnis gibt es für den Menschen zwei entgegengesetzte Zugänge zur Wirklichkeit. Diese sind der relationale, dialogische Zugang und der objektivierende, gebrauchende und benutzende Zugang. Je nachdem, welche Haltung der Mensch einnimmt, wird Welt für ihn „Du“ bzw. „Es“ sein. Die zwei genannten Haltungen finden ihren jeweiligen Ausdruck in den zwei ‚Grundworten‘ *Ich-Du* bzw. *Ich-Es*. Das Ich des Menschen ist bei den zwei unterschiedlichen Grundworten ein jeweils anderes. So sind sowohl Welt als auch Ich zwiefältig.¹⁵²

Ein isoliertes, monadisches „Ich-an-sich“ gibt es für Buber nicht. Das Ich verhält sich zur Welt immer entweder beziehend (Ich-Du), oder erfahrend, gestaltend und gebrauchend (Ich-Es). „Ich“ kann nur entsprechend einem der beiden Grundworte,

¹⁵¹ Es kann sehr leicht passieren, einen solchen Einfluss nicht wahrzunehmen. Ich habe in einer Veröffentlichung das Konzept von „Ich-Identität“ eindeutig als zwischenmenschliches Ereignis beschrieben, jedoch ohne Bezug auf Buber (mit dem ich mich zu der Zeit noch nicht befasst hatte) zu nehmen. Darin heißt es unter anderem: „Ich denke, daß Identität nichts ist, was wir ‚haben‘ oder was irgendwo in uns ‚geortet‘ oder ‚definiert‘ werden kann. Vielmehr ist die Identität eine psychische und soziale Instanz, welche zwischen dem Individuum und seiner Umgebung geschaffen wird. Eine psychische Instanz ist sie aus der Sicht des Individuums selbst, eine soziale insofern, als wir von anderen einzeln oder gemeinschaftlich definiert und angesprochen werden... Die Entstehung von Identität ist mehr ein Prozess, eine Dynamik, welche zwischen einem Individuum und seiner Umgebung abläuft, als eine Eigenschaft, welche der Einzelne erwirbt, besitzt oder die ihm anhaftet.“ (Coughlan 1995, S. 444 f.).

¹⁵² Buber selbst formuliert: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann. Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.“ (1962, S. 7).

entweder als Ich-Es oder als Ich-Du vorkommen.

5.2.2.2. Welches Du ist dem Menschen angemessen?

Wer oder was kann dem Menschen Du sein? Bereits zu Beginn der Abhandlung „*Ich und Du*“ wird in einer ersten Systematik festgestellt, dass sich *Ich-Du-Verhältnisse* in drei Sphären ereignen, und zwar:

- In dem Leben mit der Natur
- In dem Leben mit dem Menschen und
- In dem Leben mit „geistigen Wesenheiten“.¹⁵³

Die Beziehung zur Natur wird anhand des Beispiels eines Baumes weiter erläutert. Buber beschreibt verschiedene Möglichkeiten, einen Baum zu erfahren, z. B. als ästhetisches Erlebnis, als interessantes botanisches Exemplar, oder als Ausdruck und Erlebnis des Zusammenspiels von Naturgesetzen. Er stellt fest, dass bei allen diesen Erfahrungsmöglichkeiten der Baum Gegenstand bleibt. Es gibt aber doch die Möglichkeit eines ganz anderen Zugangs zu dieser Wirklichkeit, in dem der Baum als Gegenüber, als Du, d.h. als Wesen zu dem ich in Beziehung stehe, erlebt wird. Dies geschieht durch die bewusste Entscheidung des Betrachters und durch „Gnade“.¹⁵⁴

Es liegt also nicht in der Natur des Baumes begründet, ob er zur Es-Welt oder zu Du-Welt gehört. Beide Möglichkeiten sind grundsätzlich gegeben. Ob im jeweiligen

¹⁵³ Buber schreibt: „Drei sind die Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet. Die erste: das Leben mit der Natur. Da ist die Beziehung im Dunkel schwingend und untersprachlich. Die Kreaturen regen sich uns gegenüber, aber sie vermögen nicht zu uns zu kommen, und unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache. Die zweite: das Leben mit den Menschen. Da ist die Beziehung offenbar und sprachgestaltig. Wir können das Du geben und empfangen. Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen, wir antworten – bildend, denkend, handelnd: wir sprechen mit unserm Wesen das Grundwort, ohne mit unserm Munde Du sagen zu können.“ (ebd. S. 10).

¹⁵⁴ Der Begriff „Gnade“ wird sowohl in den jüdischen als auch in den verschiedenen christlichen Traditionen gebraucht, um Gottes Geschenk der Befähigung zur Teilhabe am göttlichen Leben an den Menschen zu bezeichnen. Eine genauere Bestimmung des Begriffs finden wir bei Buber nicht und der Versuch einer solchen Bestimmung würde auch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wichtig ist aber die Feststellung, dass die Einführung dieser religiösen Dimension, die hier mit dem Begriff „Gnade“ erfolgt, von Buber so gewollt ist. Er sprach von seinem „...wesentlichsten Anliegen, die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen...“ (ebd. S. 117) und macht verschiedentlich deutlich, dass das Du-Sagen immer auch göttlichen Ursprungs sei.

Einzelfall aus Es Du wird, hängt von „Willen und Gnade“ ab.¹⁵⁵

Wenn Pflanzen für den Menschen Du sein können, ist es weniger überraschend, dass dies auch für Tiere gilt. Buber benutzt das konkrete Beispiel einer Hauskatze, um dies zu verdeutlichen. Dabei beschreibt er, wie der Blick eines Haustieres verrät, dass es in der Begegnung mit einem Menschen ansatzweise sich selbst gewahr wird.¹⁵⁶

In einem 1957 (also 35 Jahre nach der Erstveröffentlichung) verfassten Nachwort zu *Ich und Du* greift Buber den hier diskutierten Fragenkomplex erneut auf. Dabei geht er ausführlicher auf Fragen und Einwände bzgl. der Möglichkeit eines Ich-Du-Verhältnisses zu Nicht-Menschen ein.¹⁵⁷ Zu dem Ich-Du-Verhältnis zwischen Mensch und Tier stellt er fest, dass das Tier, im Unterschied zum Menschen, nicht „zwiefältig“ sei. Deswegen beruht das Ich-Du-Verhältnis zum Tier nicht auf Gegenseitigkeit, hier fehlt die volle „Mutualität“.¹⁵⁸ Dennoch seien Tiere in der Lage, sich anderen Wesen zuzuwenden. Insoweit stellt Buber eine „latente Zwiefältigkeit“ fest. Diese Sphäre des

¹⁵⁵ „Es kann aber auch geschehen, aus Willen und Gnade in einem, dass ich, den Baum betrachtend, in die Beziehung zu ihm eingefasst werde, und nun ist er kein Es mehr. Die Macht der Ausschließlichkeit hat mich ergriffen. Dazu tut nicht not, dass ich auf irgendeine der Weisen meiner Betrachtung verzichte.“ (ebd. S. 11).

¹⁵⁶ „Ich sehe zuweilen in die Augen einer Hauskatze. Das domestizierte Tier hat nicht etwa von uns, wie wir uns zuweilen einbilden, die Gabe des wahrhaft ‚sprechenden‘ Blicks empfangen, sondern nur – um den Preis der elementaren Unbefangenheit – die Befähigung, ihn uns Untieren zuzuwenden. Wobei nun aber in ihn, in seine Morgendämmerung und noch in seinen Aufgang, ein Etwas aus Staunen und Frage gekommen ist, das dem ursprünglichen, in all seiner Bangigkeit, doch wohl gänzlich fehlt. Diese Katze begann ihren Blick unbestreitbar damit, mich mit dem unter dem Anhauch meines Blicks aufglimmenden zu fragen: ‚Kann das sein, daß du mich meinst? Willst du wirklich nicht bloß, daß ich dir Späße vormache? Bin ich da? Was ist das da von dir her? Was ist das da um mich her? Was ist das an mir? Was ist das?!‘ (‚Ich‘ ist hier eine Umschreibung für ein Wort der ichlosen Selbstbezeichnung, das wir nicht haben; unter ‚das‘ stelle man sich den strömenden Menschenblick in der ganzen Realität seiner Beziehungskraft vor.) Da war der Blick des Tiers, die Sprache der Bangigkeit, groß aufgegangen – und da ging er schon unter.“ (ebd. S. 98 f.)

¹⁵⁷ Buber formuliert die Frage so: „...wenn wir annehmen sollen, dass auch Wesen und Dinge der Natur, denen wir als unserem Du begegnen, uns eine Art von Gegenseitigkeit gewähren, was ist dann der Charakter dieser Gegenseitigkeit und was berechtigt uns, darauf diesen fundamentalen Begriff anzuwenden?“ (ebd. 119)

¹⁵⁸ Der Begriff „Mutualität“ kommt in Bubers Hauptwerk „Ich und Du“ noch nicht vor. Erst in der 1957 erschienenen Nachwort, wird er von Buber eingeführt. Zu der Zeit lebte Buber bereits seit knapp zwei Jahrzehnten in Israel und war es gewöhnt die englische Sprache zu benutzen. Der englische Begriff „mutuality“ kann ohne weiteres ins Deutsche als „Gegenseitigkeit“ übersetzt werden. Der eingedeutschte „Mutualität“ wird deswegen hier gebraucht, weil er in den deutschsprachigen Ausgaben von Bubers Werken benutzt wird, er bedeutet jedoch nichts anderes als eben „Gegenseitigkeit“.

Ich-Du-Verhältnisses zum Tier sei deswegen die Schwelle der Mutualität.¹⁵⁹

Für das Ich-Du Verhältnis zu Pflanzen gilt nicht das gleiche wie zum Tier; aber es ist auch in diesem Fall möglich, von einer gewissen Art der Reziprozität zu sprechen. Zwar können Pflanzen nicht auf uns reagieren oder uns etwas erwidern; sie können auch nicht als Einzelwesen handeln, aber eine Pflanze ist bei Buber eine Seiende und wir können deswegen nach seinem Verständnis dem Sein selbst in ihr begegnen.¹⁶⁰

An diesem Nachwort ist jedoch vor allem die Tatsache interessant, dass Buber explizit die Möglichkeit des Ich-Du-Verhältnisses zur nichtbelebten Natur bejaht, ganz im Gegensatz zum ursprünglichen *Ich und Du*, wo er diese Frage nicht berührt. Auch hier geht Buber, wie bereits im Bezug auf Pflanzen beschrieben wurde, von der unbelebten Natur als Seiender, in der wir dem Sein begegnen, aus. Deswegen ist diese Sphäre die „Vorschwelle“ der Mutualität.¹⁶¹ Zusätzlich zu den bereits genannten Kategorien gibt es auch die „Überschwelle“ der Mutualität. Damit ist das Du-Sagen zu der „Sphäre des Geistes“ gemeint.

In Bubers späterer Schrift *„Urdistanz an Beziehung“* (Buber 1962) wird die Frage nach der Natur des Ich-Du-Verhältnisses zwischen Mensch und Nicht-Mensch weiter vertieft. In diesem Werk macht Buber vor allem deutlich, dass die Erfahrung der „Urdistanz“ (d.h. das gedankliche und gefühlsmäßige Wahrnehmen der eigenen Losgelöstheit von allem Umgebenden, und der Einsamkeit und des Kontaktbedürfnisses, die damit einhergehen) die notwendige Voraussetzung für Mutualität in Ich-Du-Verhältnissen ist. Diese Erfahrung machen aber nur Menschen, so dass volle Mutualität auf zwischenmenschliche Beziehungen beschränkt ist. In den Verhältnissen zu Tieren gibt es lediglich Ansätze dieser Mutualität. Dies bedeutet, dass Ich-Du-Verhältnisse zwar zu Nicht-Menschen durchaus möglich sind,

¹⁵⁹ „Das Tier ist nicht, wie der Mensch, zwiefältig: die Zwiefalt der Grundworte Ich-Du und Ich-Es ist ihm fremd, wiewohl es sich sowohl einem anderen Wesen zuwenden als auch Gegenstände betrachten kann. Wir mögen immerhin sagen, die Zwiefalt sei hier latent. Darum dürfen wir diese Sphäre, auf unser zur Kreatur ausgehendes Dusagen hin betrachtet, die Schwelle der Mutualität nennen.“ (ebd. S. 124 f.).

¹⁶⁰ „Zu unserem Begriff der Pflanze gehört, dass sie auf unsere Aktion zu ihr hin nicht reagieren, dass sie nicht ‚erwidern‘ kann. Doch bedeutet dies nicht, dass uns hier schlechthin keinerlei Reziprozität zuteil werde. Die Tat oder Haltung eines Einzelwesens gibt es hier freilich nicht, wohl aber eine Reziprozität des Seins selber, eine nichts als seiende.“ (ebd. S. 125).

¹⁶¹ Er schreibt: „Unsere Denkgewohnheiten erschweren uns die Einsicht, dass hier, durch Verhalten erweckt, vom Seienden her etwas uns entgegen aufleuchtet. In der Sphäre, um die es geht, gilt es, der sich uns eröffnenden Wirklichkeit unbefangen gerecht zu werden. Ich möchte diese weite, von Steinen zu Sternen reichende Sphäre als die der Vorschwelle, d. h. der vor der Schwelle liegenden Stufe bezeichnen.“ (ebd. S. 125).

dass es aber dabei um unterschiedliche Ebenen der Mutualität geht.

5.2.2.3. Ich-Du als Religiosität

Bisher ist die „Zweifältigkeit“ des Verhältnisses des Menschen zur Welt ausgeführt worden. Bubers Interesse galt dabei in erster Linie dem Ich-Du-Verhältnis zur Welt. Dieses Ich-Du-Verhältnis sei nicht nur gegenüber anderen Menschen möglich, sondern auch gegenüber Pflanzen, Tieren, geistigen Wesen und sogar gegenüber der ungelebten Natur. Hier stellt sich die Frage, ob dieses Ich-Du-Verhältnis nach Bubers Selbstverständnis mit Religiosität gleichzusetzen ist.

Buber identifiziert das Leben in der Du-Welt mit Religiosität. In Teil III von *Ich und Du* erklärt er ausführlich, dass er Religiosität als Verwirklichung des „Du-Sinn(es) des Menschen“¹⁶² versteht. Dies liegt darin begründet, so Buber, dass in jedem Ich-Du-Verhältnis „das ewige Du“ mit angesprochen wird,¹⁶³ so dass durch menschliche Beziehungen eine Verbindung zum „ewigen Du“ entstehe.¹⁶⁴ Jedes Ich-Du-Verhältnis weist auf das „ewige Du“ hin. Das „ewige Du“ ist bei Buber ein anderer Begriff für „Gott“¹⁶⁵ und er benutzt das Wort ‚Gott‘ auch in diesem Sinne.¹⁶⁶

Dieses „ewige Du“ hätten die Menschen im Laufe der Geschichte „mit vielen Namen“ angesprochen. Es komme aber nicht auf diese Namen, sondern darauf an, dass der Mensch „das wahre Du seines Lebens“ anspreche. Die offizielle

¹⁶² ebd. S. 81

¹⁶³ „Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder und vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.“ (ebd. S. 76).

¹⁶⁴ Mehr noch: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du.“ (ebd. S. 76).

¹⁶⁵ Der Gott, von dem Buber spricht, ist persönlich und transzendent. Er schreibt selbst: „Die Bezeichnung Gottes als einer Person ist unentbehrlich für jeden, der wie ich mit „Gott“ kein Prinzip meint, wiewohl Mystiker wie Eckhart zuweilen „das Sein“ mit ihm gleichsetzen, und der wie ich mit „Gott“ keine Idee meint, wiewohl Philosophen wie Plato ihn zeitweilig für eine solche halten konnten; der vielmehr wie ich mit „Gott“ den meint, der – was immer er sonst noch sei – in schaffenden, offenbarenden, erlösenden Akten zu uns Menschen in eine unmittelbare Beziehung tritt und damit ermöglicht, zu ihm in eine unmittelbare Beziehung zu treten. Dieser Grund und Sinn unseres Daseins konstituiert je und je eine Mutualität, wie sie nur zwischen Personen bestehen kann.“ (ebd. S. 128).

¹⁶⁶ „Aber auch wer den Namen verabscheut und gottlos zu sein wähnt, wenn der mit seinem ganzen hingeegebenen Wesen das Du seines Lebens anspricht, als das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag, spricht er Gott an.“ (ebd. S. 77).

Religionszugehörigkeit sei dabei nicht entscheidend. Auch die intellektuelle Ablehnung jeglichen theistischen Glaubens schließe jedoch die Beziehung zum „ewigen Du“ nicht aus. Religiosität sei deswegen als Verwirklichung des Du-Sinnes des Menschen zu begreifen, denn jedes Du-Sagen führe unvermeidlich zum ewigen Du, d.h. zu Gott, hin.¹⁶⁷

Der Du-Sinn des Menschen strebt nicht nur „seinem ewigen Du“ zu, sondern er kann nur durch das „unendliche Du“ Erfüllung finden.¹⁶⁸ Somit ist Religiosität für Buber eine unabweisbare anthropologische Gegebenheit. Religiosität ist bei ihm keine bloße „Glaubenssache“, denn auch ein Mensch der „gottlos zu sein wähnt“ steht durch sein Du-Sagen mit Gott in Verbindung. Somit sind nach Bubers Verständnis Ich-Du Beziehungen ihrer Natur gemäß religiös, auch wenn kein bewusster Bezug auf Gott genommen wird.

5.2.2.4 Subjekt und Subjektivität bei Buber

Während Buber mit dem Begriff „Subjekt“ das Es-Ich meint, ist der Begriff Subjektivität der Du-Welt zugeordnet. Warum dies so ist, lässt sich anhand des Unterschiedes zwischen Erfahrung und dem erfahrenden Subjekt einerseits, sowie dem Beziehungsereignis und der zugehörigen Subjektivität andererseits, erklären. Bubers Analyse des Begriffs „Erfahrung“ ist eine etymologisch orientierte, bei der er von der Wurzel „fahren“ ausgeht.¹⁶⁹ Er spricht davon, dass der Mensch „die Fläche der Dinge“ „befährt“ und er setzt dies mit dem „Erfahren“ gleich. Dabei macht er deutlich, dass dieses „Erfahren“ bloß ein Wissen von den Dingen ist, das nie mehr als eine Außenansicht sein kann. Durch Erfahrung der Dinge „holt er sich aus ihnen Wissen um ihre Beschaffenheit“ und „erfährt, was an den Dingen ist“.¹⁷⁰ Mit seiner

¹⁶⁷Buber drückt diesen Gedanken wie folgt aus: „...in jedem Beziehungsakt, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, ..“ (ebd. s. 97).

¹⁶⁸ Buber spricht von: „Der Du-Sinn, der sich nicht ersättigen kann, bis er das unendliche Du findet“ (ebd. 81 f.)

¹⁶⁹ Erfahren: Das Verb *mhd.* *ervarn*, *ahd.* *infran* bedeutete ursprünglich „reisen, durchfahren, durchziehen; erreichen“, wurde aber schon früh im heutigen Sinn gebraucht als „erforschen, kennenlernen, durchmachen“. (Der Duden Bd. 7 Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache)

¹⁷⁰ „Man sagt, der Mensch erfahre seine Welt. Was heißt das? Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie. Er holt sich aus ihnen ein Wissen um ihre Beschaffenheit, eine Erfahrung. Er erfährt, was an den Dingen ist. Aber nicht Erfahrungen allein bringen die Welt dem Menschen zu. Denn sie bringen ihm nur eine Welt zu, die aus Es und Es und Es, aus Er und Er und Sie und Sie und Es besteht. Ich erfahre Etwas.“ (ebd. S. 9).

Kritik des Erfahrungswissens hat Buber vor allem den Erfahrungsbegriff der empirischen Einzelwissenschaften¹⁷¹ anvisiert, der eine objektivierende Ich-Es-Haltung voraussetzt, im Gegensatz zu einer begegnenden Ich-Du-Haltung. Das, wovon er sich absetzen möchte, ist die äußere Erfahrung d.h. die Erfahrung, die lediglich eine Außenansicht der Dinge darstellt.¹⁷²

Erfahrung ist in Bubers Anthropologie der Gegenpol zur Begegnung. Erfahrung impliziert immer ein Es, das erfahren wird, sowie ein Es-Ich, das diese Erfahrung macht. Für Buber ist deswegen Erfahrung grundsätzlich „Du-Ferne“. Das erfahrende Ich ist das Ich des Grundwortes *Ich-Es*. Dieses „Ich“ ist das Subjekt der Erfahrung, d.h. Subjekt ist gleich zu setzen mit dem Ich des Grundwortes *Ich-Es*;¹⁷³ Subjekt ist das Es-Ich. Dieses Subjekt der Erfahrung erfährt „in sich“, ohne der Welt als Gegenüber zu begegnen.¹⁷⁴

Subjektivität bezeichnet bei Buber das Ich des Grundwortes *Ich-Du*.¹⁷⁵ Subjektivität kommt als Ergebnis von Beziehungsereignissen zustande, und zwar gerade durch die Ablösung von der jeweiligen Begegnung.¹⁷⁶ Dies heißt, dass das Ich, das sich aus dem jeweiligen Beziehungsereignis ablöst, obwohl es jetzt allein ist, trotzdem

¹⁷¹ Zum Erfahrungsbegriff in der westlichen philosophischen Tradition siehe: H. Schnädelbach: *Erfahrung, Begründung und Reflexion.*, 1971.

¹⁷² In einem anderen Kontext, wo es ihm um die inneren Erfahrungen der Begegnung mit einem Du geht, kann er deswegen schreiben: „Dem, was ich zu sagen hatte, gezielte keine Systematik. Zusammenhang gezielte ihm, geschlossener Zusammenhang, aber kein zusammenschließender. Ich durfte nicht über meine Erfahrung hinausgehen und wünschte mir nie es zu dürfen. Ich zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung. Die Erfahrung, für die ich zeuge, ist naturgemäß eine begrenzte. Aber sie ist nicht als eine ‚subjektive‘ zu verstehen. Ich habe sie durch meinen Appell erprobt und erprobe sie immer neu. Ich sage zu dem, der mich hört: ‚Es ist deine Erfahrung. Besinne dich auf sie, und worauf du dich nicht besinnen kannst, wage, es als Erfahrung zu erlangen.‘“ (M. Buber 1963 s.592 f.).

¹⁷³ „Das Ich des Grundwortes Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird sich bewusst als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchens).

¹⁷⁴ „Der Erfahrende hat keinen Anteil an der Welt. Die Erfahrung ist ja „in ihm“ und nicht zwischen ihm und der Welt. Die Welt hat keinen Anteil an der Erfahrung. Sie lässt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, denn sie tut nichts dazu, und ihr widerfährt nichts davon.“ (ebd. S.9).

¹⁷⁵ Das Ich des Grundwortes Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewusst als Subjektivität (ohne abhängigen Genetiv).“ (ebd. S. 65).

¹⁷⁶ „Aber das Ich, das aus dem Beziehungsereignis in die Abgelöstheit und deren Selbstbewusstsein tritt, verliert seine Wirklichkeit nicht. Die Teilnahme bleibt in ihm angelegt und lebendig bewahrt; mit einem andern Wort, das, von der höchsten Beziehung gesprochen, auf alle angewandt werden darf; >>der Same bleibt in ihm<<. Dies ist der Bereich der Subjektivität, darin das Ich seiner Verbundenheit und seiner Abgelöstheit in einem innewird.“ (ebd. S. 66).

Du-Ich bleiben kann, insoweit es auf Beziehung ausgerichtet bleibt.¹⁷⁷

Subjektivität meint also die sich auf andere beziehende Person. Die gleichzeitige Verbundenheit und Abgelöstheit der Person ist das, was die Subjektivität ausmacht. Nach Bubers Verständnis hat also der Begriff Subjektivität einen deutlich relationalen Charakter.

5.2.3. Diskussion des Buberschen Ansatzes im Hinblick auf eine zu entwickelnde Religionstheorie

5.2.3.1. Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Religionsverständnissen Fromms und Bubers.

In Teil I dieser Arbeit wurde die Fragestellung und die Methodik einer zu entwickelnden Religionstheorie anhand des Ansatzes E. Fromms diskutiert. Es wurde festgestellt, dass Fromms Religionsverständnis die wesentlichen Aspekte, die auch für eine heutige Religionstheorie von Relevanz sind, berücksichtigt. Diese Aspekte sind:

- Die Perspektive auf den Einzelmenschen.
- Die Funktionsanalyse.
- Die Bestimmung des „Wesens“ der Religion als „anthropologische Konstante“.
- Die Untersuchung der Religion als allgemeine psychische Variable sowie als Variable psychologischen Handelns.

Nachdem in diesem Teil Bubers Ansatz eingeführt worden ist, lässt sich nun erörtern, inwieweit Bubers Anthropologie für eine relationale Religionstheorie fruchtbar gemacht werden kann.

Wie bereits festgestellt wurde, ist es sehr auffallend, dass Fromm nicht direkt Bezug auf Bubers Religionsverständnis nimmt. Nachdem er als junger Mann mit seinem chassidischen Hintergrund gebrochen hat, findet in Fromms Schriften keine weitere

¹⁷⁷ „Die echte Subjektivität kann nur dynamisch verstanden werden, als das Schwingen des Ich in seiner einsamen Wahrheit“ (ebd. S. 66).

Auseinandersetzung mit dieser für ihn doch sehr prägenden Weisheitsquelle statt.¹⁷⁸

Gemeinsamer Ausgangspunkt für das Denken beider Theoretiker ist die Perspektive auf den konkreten Einzelmenschen. Aus der Perspektive des Einzelmenschen heraus wird versucht zu erklären, was Religiosität ist, d. h. wie die Religiosität als Dimension der Subjektivität und Intersubjektivität begriffen werden kann.

Dieser Blick auf den Einzelmenschen ist in der vorliegenden Arbeit bereits als erste methodische Voraussetzung einer zu entwickelnden Religionstheorie identifiziert worden. Bubers Schriften sind aber im Gegensatz zu denen Fromms keine psychologischen Abhandlungen. Buber versucht nicht, die Religion anhand ihrer soziologischen oder psychologischen Funktion zu erklären. Vielmehr geht es ihm darum, die Ich-Du Dimension des Menschseins zu erhellen.

Fromm und Buber beantworten die Frage nach dem „Wesen“ der Religion sehr unterschiedlich. Wie in Kapitel 4 dargestellt, geht Fromm von einer überaus weiten Religionsdefinition aus, wonach jedes Orientierungssystem für menschliches Streben als Religion zu gelten hat. Gerade diese Weite der Begriffbestimmung bei Fromm wird in der Fachliteratur sehr kritisch gesehen.¹⁷⁹ Fromms anthropologische Annahme von einer Heimatlosigkeit des Menschen, welche zur Suche nach einer Ausrichtung des Verhaltens auf ein „Objekt der Hingabe“ führt, ist die Basis für seine weit gefasste Definition. Alle systematischen Bemühungen, nach einer solchen gegebenen Orientierung zu leben, seien als Religionen zu verstehen. Das „Wesen“ der Religion ist nach seinem Verständnis die Befriedigung dieses menschlichen Bedürfnisses nach Orientierung.

Bubers Verständnis und Methode, diese Frage nach „Religion“ zu beantworten, ist ganz anders. Er ist auch der Meinung, dass der Mensch ein Bedürfnis spürt, sein

¹⁷⁸ Funk schreibt: „Obwohl Erich Fromm bisher nirgends selbst den Versuch unternommen hat, diese jüdische Mystik für seinen Begriff einer humanistischen Religion nutzbar zu machen, sind doch über die zu Maimonides und Hermann Cohen festgestellten Verwandtschaften der Denkschemata hinaus sowohl hinsichtlich philosophisch-anthropologischer als auch konkreter psychologisch-ethischer Ansichten auffallender Parallelen zu konstatieren.. (Funk 1978, S. 258 f.).“

¹⁷⁹ Vergote z.B. empört sich: "In Wirklichkeit aber sind diese Definitionen funktionalistisch. Sie unterliegen der Gefahr, allzu schnell zu dreisten und absurden Folgerungen zu führen, wie bei FROMM, der schreibt, jeder Mensch sei religiös, das sogar der Wunsch nach Geld und Sex oder die Sorge um Hygiene und Sauberkeit nach seiner Definition immer noch unter die Bezeichnung Religion fallen." (Vergote 1992, S. 2).

Leben auf eine übergeordnete Instanz auszurichten. Dies wird deutlich, wenn er von dem „Du-Sinn, der sich nicht ersättigen kann, bis er das unendliche Du findet“¹⁸⁰ spricht. Inhaltlich ist dies aber ein ganz anderes Religionsverständnis als Fromms. Für Buber ist nicht jedes beliebige Weltdeutungssystem, an dem sich der Mensch orientiert, Religion, und das Orientieren selbst demzufolge auch nicht automatisch Religiosität.¹⁸¹ Fromms Rede von „Objekte(n) der Hingabe“ weist, in Bubers Terminologie, auf die Es-Welt hin. Ein Objekt ist ein Es, ein Ding und kein Du. Mit Objekten gibt es keine Beziehung. Religiosität dagegen ist nach Bubers Verständnis die Verwirklichung des Du-Sinnes. Der Faschismus oder der Stalinismus, in dem alles, inklusive des Menschen, zur Sache degradiert wird, seien – entgegen Fromms Überzeugung - keine Religionen, sondern das Gegenteil derselben. Der Mensch, der solchen „Objekten der Hingabe“ huldigt spricht das Grundwort *Ich-Es*. Es geht dabei nicht um die Verwirklichung des Du-Sinnes, sondern um die Ausweitung der Es-Welt. Mit seinem Verständnis von Religiosität als Verwirklichung des Du-Sinnes des Menschen vermeidet Buber die an Fromm zu Recht kritisierte, zu weit gefasste Definition, die jegliche Ideologie auch als Religion gelten lässt.

Dennoch gelingt es Buber, ein Religionsverständnis vorzulegen, das Fromms erklärtem Anliegen, nämlich auch die nicht-theistischen Glaubenssysteme in der Religionsdefinition zu berücksichtigen, gerecht wird. Buber schreibt nicht nur, dass die Menschen im Laufe der Geschichte das ewige Du „mit vielen Namen“ angesprochen haben, sondern erklärt auch, wie wir bereits gesehen haben, dass wer gottlos zu sein meint, dennoch durch sein Du-Sagen zu Gott in Beziehung steht. Bubers Religionsverständnis ist somit geeignet, sowohl Fromms eigenem Anliegen, als auch der Fromm-Kritik gerecht zu werden: Es berücksichtigt die sehr unterschiedlichen Religionen, ohne jedoch in die Verlegenheit zu kommen, jede beliebige Ideologie oder gar zielgerichtete gesellschaftliche Bewegung als Religion bzw. die Hingabe daran als Religiosität zu definieren.

¹⁸⁰ ebd. S. 81

¹⁸¹ Zu diese Frage schreibt Buber: „Ein moderner Philosoph meint, jeder Mensch glaube notwendig entweder an Gott oder an „Götzen“, das heißt an irgendein endliches Gut – seine Nation, seine Kunst, die Macht, das Wissen, den Gelderwerb,.....Diese Auffassung setzt voraus, daß das Verhältnis des Menschen zu dem von ihm „vergötzt“ endlichen Gütern dem zu Gott im Wesen gleich und nur am Gegenstand verschieden sei; denn nur dann könnte die bloße Substitution des rechten Gegenstandes für den falschen den Fehlgehenden erretten. Aber das Verhältnis eines Menschen zu dem „besonderen Etwas“, das sich den höchsten Wertthron seines Lebens anmaßt und die Ewigkeit verdrängt, ist stets auf Erfahren und Gebrauchen eines Es, eines Dings, eines Genußobjektes gerichtet.(ebd. s. 99f)

Wir werden bei Buber Fromms spezifische Systematik nicht wiederfinden. Dennoch gibt es sehr weitgehende Übereinstimmungen zwischen den beiden Ansätzen. Vor allem sind sie sich darin einig, dass die Menschen zwischen zwei entgegengesetzten Grundorientierungen oder Zugängen zur Wirklichkeit wählen müssen. Es gibt für beide Theoretiker unterschiedliche Variationen zu diesem Grundthema, die wiederum erstaunliche Parallelen zueinander aufweisen. Diese Parallelen betreffen vor allem die Unterscheidung zwischen zwei Grundhaltungen zur Wirklichkeit sowie das Favorisieren der relationalen Option.¹⁸² Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Übereinstimmungen zwischen Buber und Fromm groß genug sind, um eine Verbindung der beiden Ansätze zu erlauben. Dabei können mit Hilfe von Bubers Verständnis von Religiosität als Verwirklichung des „Du-Sinnes“ des Menschen die Schwierigkeiten, die Fromms sehr weite Definition bereitet, überwunden werden.

5.2.3.2. Buber und die Psychologie seiner Zeit

Nach welchen Regeln oder welcher Dynamik wird Wirklichkeit in einer Du-Welt einerseits, und einer Es-Welt andererseits aufgeteilt? Buber spricht in diesem Zusammenhang von „Haltung“ sowie von „Willen und Gnade“. Er geht davon aus,

¹⁸²Die Parallele zwischen Buber und Fromm hat Tyrangiel wie folgt beschrieben: „Wie Buber sieht auch Fromm das herausragende Merkmal des Menschen in dessen existenzieller Situation. Buber bezeichnet diese als „Urdistanz und Beziehung“ und Fromm spricht von einer „existenziellen Dichotomie“. Beide Konzepte sind inhaltlich verwandt, denn mit der existenziellen Dichotomie meint Fromm, dass der Mensch die „Losgelöstheit“ von den primären Bindungen (feste Instinkte, Mutterbindung etc.) überwinden kann und muss, indem er mit der Welt in Beziehung tritt (Fromm, 1942, S. 15 f.). Ganz ähnlich sagt auch Buber, der Mensch müsse die „Urdistanz“ durch Beziehung überwinden (vgl. o. 1.1.1.). Beide betrachten die Art und Weise dieses `In-Beziehung-tretens` als das herausragende Merkmal des menschlichen Seins. Fromm sieht darin den eigentlichen „Charakter“ einer Person: „The fundamental basis of character ist not seen in various types of libido organization, but in specific kinds of a person`s relatedness of the world“ (Fromm, 1949, S. 58). Wo Buber die Möglichkeit des In-Beziehung-tretens in zwei Grundhaltungen aufteilt, da spricht Fromm von zwei „Charakterorientierungen“, die er im Hinblick auf ihre Einstellung zu Liebe, Besitz, Glauben, Gewissen und Freiheit beschreibt. Diese zwei Charakterorientierungen entsprechen bis ins Einzelne den beiden Grundhaltungen „Ich-Du“ und „Ich-Es“! Man vergleiche etwa die Gegenüberstellung vom „humanistischen“ und „autoritären“ Gewissen (Fromm, 1949, S. 141 ff.) mit Bubers Darstellung der dialogischen und monologischen Schuldbewältigung (siehe oben 2.2.2.) oder den Gegensatz von „rationalem“ und „irrationalem“ Glauben (Fromm, 1949, S. 197 ff. und 1950) mit Bubers Antithese vom dialogischen und monologischen Glauben (s. o. 1.2.4. und 2.2.3.) oder Fromms „positive“ und „negative“ Freiheit (Fromm, 1942) mit Bubers Gegenüberstellung von Freiheit und Schicksal einerseits und Willkür und Verhängnis andererseits (s. o. 1.2.5.).“ (Tyrangiel 1981, S. 95).

dass alle Wirklichkeit zu jedem gegebenen Zeitpunkt potenziell sowohl Du, als auch Es sein kann. Die jeweilige Haltung des Menschen in der gegebenen Situation sei ausschlaggebend.¹⁸³ Aus psychologischer Sicht ist diese Auffassung recht problematisch. Denn hier wird deutlich, dass Bubers Anthropologie überhaupt keine innerpsychischen Strukturen berücksichtigt. Buber ist in diesem Sinne bewusst unpsychologisch. Selbst wenn er von Subjektivität spricht, erwähnt er keine Strukturen, sondern redet von „Dynamik“ und „Schwingungen“.

Dass er innerpsychische Strukturen nicht berücksichtigt, ist kein Versehen, sondern ein Ausdruck der eigenen philosophischen Entwicklung Bubers. Als junger Mann studierte er unter den führenden Psychologen seiner Zeit¹⁸⁴ und war dementsprechend psychologisch vorgebildet. Durch den Einfluss W. Diltheys¹⁸⁵ und G. Simmels¹⁸⁶ nahm Bubers Entwicklung jedoch eine ganz andere Wendung,¹⁸⁷ und zwar weg von der analytischen experimentellen Methode der sich damals etablierenden Psychologie und hin zu einem ganzheitlichen, verstehenden Zugang zum Menschen.¹⁸⁸

Zur Zeit der Entstehung von „*Ich und Du*“, also Anfang der zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts, war Buber der Ansicht, dass die Psychologie vom Ansatz

¹⁸³ Bubers Werke sind, dementsprechend appellativ im Ton und laden den Leser zur Beziehung ein. Fassbind schreibt dazu: „Hier liegt übrigens auch die moralisierende Note Buberschen Denkens und Schreibens: Der Mensch soll sich so verhalten, dass er das `Du` anzielt; das `Es` - durchaus in die Möglichkeiten menschlichen Denkens und Handelns gehörig – soll überwunden, und in diesem, einem willentlichen Sinne überstiegen werden.“ (Fassbind 1995, S. 35).

¹⁸⁴ „Nach Wien setzte er seine Studien in Leipzig fort, wobei er Psychologie bei Wilhelm Wund und Karl Stumpf, damals große Namen in dieser Wissenschaft, studierte.“ (Israel 1995, S. 22).

¹⁸⁵ W. Dilthey (1833-1911) deutscher Philosoph. Die Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften geht auf ihm zurück. Dilthey versucht die Geisteswissenschaften erkenntnistheoretisch zu begründen. Dabei setzt er auf eine verstehende Hermeneutik anstatt auf eine objektivierende Analyse. Diltheys Einfluss ist nicht nur in Bubers Schriften erkennbar sondern auch in denen von C. Rogers, der auch die Überlegenheit des verstehenden über den analysierenden Zugang zum Menschlichen betont.

¹⁸⁶ Simmel (1858 –1918) entwarf in der Neukantianistische Tradition eine sehr einflussreiche dialektische Metaphysik und eine dazugehörige pluralistische Ethik. Er gilt als einer der Vorreiter des soziologischen Denkens.

¹⁸⁷ Israel 1995 S.22f.

¹⁸⁸ Zu erwähnen in diesem Zusammenhang wäre auch der Einfluss der Lebensphilosophie auf Bubers Denken. Buber widmet Bergson einen ganzen Kapitel seinem Werk „*Gottesfinsternis*“ (1962 S. 1070-1078). Dabei betonte er die Wichtigkeit von Bergsons Begriff der ‚Intuition‘ auch wenn er dies teilweise kritisch beleuchtet. Auch in der Lebensphilosophie haben Buber und Rogers eine gemeinsame Wurzel.

her bereits monologisch und deswegen dem Menschen als ihrem Gegenstand nicht angemessen sei. Er nahm Anstoß an ihrer analytischen¹⁸⁹ Methode, die seiner Ansicht nach die Ganzheit zerstört und das menschliche Gegenüber als Objekt betrachtet.¹⁹⁰

Bubers Gegenentwurf zu dem von ihm kritisierten psychologischen Zugang zum Menschen ist der relationale Zugang. Demnach richtet sich seine Aufmerksamkeit nicht auf die Psyche, sondern auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. Dies bedeutet, dass menschliches Verhalten nicht durch innere Strukturen oder Eigenschaften des Einzelnen erklärt wird, sondern als Ergebnis zwischenmenschlicher Interaktionen zu verstehen ist.¹⁹¹

Tyrangiel (1981) führt aus, auf welche Weise Buber grundsätzliche Kritik an dem psychologischen Umgang mit Schuld sowie an dem Konzept des Unbewussten übt. Bubers Kritik zielt in erster Linie auf die Psychoanalyse, sie zeigt aber auch eine tiefgreifende Skepsis gegenüber der Psychologie überhaupt. Das Innerpsychische ist für ihn „an sich“ verdächtig.¹⁹²

¹⁸⁹ Hier ist noch nicht der spezifische psychoanalytische Zugang zum Seelischen gemeint, sondern jede wissenschaftlich analytische Vorgehensweise überhaupt.

¹⁹⁰ Tyrangiel schreibt dazu: „Analytismus und Reduktionismus sind für Buber die Merkmale der psychologischen Methode. Die Psychologie geht den Menschen monologisch an und ist deshalb unfähig, ihm in seinem wahren Wesen zu begegnen.“ (Tyrangiel 1981, S. 43).

¹⁹¹ Diesen Alternativentwurf zum psychologischen Zugang zum Menschen finden wir bei Israel anschaulich beschrieben: „In der Psychologie ist es üblich, dem Menschen, wenn man über seine Persönlichkeit spricht, Eigenschaften zuzuschreiben. D. h. man beschreibt das, was man *in* ihm als mehr oder weniger beständig, als Struktur – Persönlichkeitsstruktur – zu finden glaubt. Ein relationistischer Ausgangspunkt dagegen betont die Beziehungen selbst, und läßt des „Zwischen“ in den Vordergrund treten (J. Israel 1979a) (Der in Deutschland aufgewachsene Israel schrieb dies während einer Gastprofessur in Kassel 1995, nachdem er jahrzehnte lang in Israel gelebt hat. Wahrscheinlich handelt es sich um eine sprachliche Interferenz und es sollte „relationale“ und nicht „relationistische“ heißen. Anm. des Autors.). Das Verhalten eines Menschen wird also als das Resultat nicht „innerer Eigenschaften“, sondern als Konsequenz dessen, was *zwischen* ihm und Anderen vor sich geht und der Situation, d. h. einem Ausschnitt seiner Lebenswelt, in der die Beziehung stattfindet, gesehen.“ (1995 S.85).

¹⁹² Für Buber war allerdings der Behaviorismus genauso abzulehnen, wie die Psychoanalyse. Dies findet man auch bei Israel belegt: „Gehen wir von der *Ich-Du*-Beziehung zu Tieren aus. Als Beispiel wählt Buber ein gezähmtes Haustier, das, um auf einen Ausdruck der behavioristischen Psychologie zurückzugreifen, auf einen Stimulus reagiert. Diese Reaktion bezeichnet Buber als die „Schwelle der Mutualität“. Denn der Mensch erhält auf seine Annäherungen „oft erstaunliche, aktive Erwidern“ (S. 162), die stärker wird, je echter das *Du*-sagen zum Tiere ist. Der Gedanke, daß Tiere aktiv auf die Annäherung von Menschen reagieren können, bedeutet indirekt auch eine Kritik des Behaviorismus und dessen mechanistischer Vorstellungen von passiven, gelernten und bedingten Responses auf gegebene Stimuli. Die Idee des *Du*-sagens zu Tieren dürfte zu

Erst in den Jahren nach dem Erscheinen von „*Ich und Du*“ hat Buber die Weiterentwicklungen der wissenschaftlichen Psychologie rezipiert. Seine aufgeschlossene Haltung gegenüber der humanistischen Psychologie, wie sie von Carl Rogers konzipiert wurde, kann hier angeführt werden. (Rogers, C. R.; Buber, M. 1960)¹⁹³ Auch ist im Nachwort zu „*Ich und Du*“ aus dem Jahr 1957 eine grundsätzliche Bejahung der Psychotherapie erkennbar.¹⁹⁴

Buber erhob nie den Anspruch, der Psychologie seiner Zeit gerecht geworden zu sein. Psychologie als Fachdisziplin war nicht sein Interessensgebiet, vielmehr ging es ihm um seine spezielle Anthropologie. Diese vertrat er auch gegenüber den Hauptrichtungen der Psychologie seiner Zeit. Seine Auseinandersetzung mit der Psychologie ist aber keine systematisch-wissenschaftliche gewesen. So setzt er sich z. B. nicht mit der Völkerpsychologie seines Lehrers Wundt und auch nicht mit Freuds umfangreichen Schriften zu Religion und Kultur auseinander. Dies war für sein Anliegen auch nicht nötig, denn es ging ihm nicht darum, Erleben und Verhalten zu ergründen und erklären, sondern darum, den Mensch als relationales Wesen zu begreifen.

Die Hauptströme der damaligen Psychologie, nämlich die durch Freud und Jung¹⁹⁵ vertretene Tiefenpsychologie und die auf Wundt zurückgehende Experimentelle Psychologie, boten für Bubers dialogische Anthropologie kaum nutzbringende

Konsequenzen führen, die nicht in ein Stimulus-Respons Muster eingeordnet werden können.“ (Israel, T.: 1995, S. 97).

¹⁹³ Die Übereinstimmungen zwischen Buber und Rogers sehen wir vor allem in der Betonung von Begegnung und Beziehung. Diese Übereinstimmungen dürfen aber nicht darüber hinweg täuschen, dass es auch große Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen gibt. Das Ich bei Buber ist nicht identisch mit dem Ich von Rogers. Rogers Ich ist im Widerspruch zu Buber doch das monadische „Ich an sich“ das von Buber verworfen wurde. Zur Rogers Ich-verständnis schreiben Köhler-Weisker et al.: „An erster Stelle steht sicherlich, daß Rogers Theorie und Praxis hochgradig individualistisch ist. Jede(r) trägt alles, was er braucht, im Grunde bei sich; jeder lebt, so legt Rogers Weltbild nahe, weitgehend für sich und mit sich allein. Man erkennt in vielen seiner Metaphern und Beschreibungen das Bild einer Monade, eines Menschen, der von Anfang an allein ist und allein aus sich heraus sein Leben lebt.“ (1993 S.208 f.)

¹⁹⁴ Buber spricht vom „echten Psychotherapeuten“ der „mit dem großen Blick des Arztes die verschüttete latente Einheit der leidenden Seele erfaßt“. Dies gelingt nur „in der partnerischen Haltung von Person zu Person, nicht durch Betrachtung und Untersuchung eines Objektes.“ (ebd. s. 126)

¹⁹⁵ In seiner Schrift „Gottesfinsternis“ geht Buber sehr ausführlich auf Jung ein. Er argumentiert, dass Jung Gott und religiöse Phänomene lediglich als innerpsychische Realitäten gelten lässt. Damit teilt Jung die für Buber wichtige Überzeugung, dass Gott nicht nur als psychische Instanz sondern als geistiges Wesen tatsächlich existiert nicht.

Ansätze. Im Gegensatz zu Bubers relationalem Ansatz war ihr gemeinsames Menschenbild monadisch. Die von Buber verworfenen psychologischen Ansätze wollten den Menschen vom Innerpsychischen her verstehen und beschreiben, während Buber „das Zwischen“, also sozusagen die Ich-Du-Klammer, als das Wesentliche ansah. Es handelt sich also bei den psychologischen Ansätzen und dem dialogischen Ansatz um gegensätzliche anthropologische Entwürfe.

5.2.4. Lässt sich eine für die psychologische Forschung geeignete Religionstheorie auf der Grundlage der dialogischen Anthropologie Bubers begründen?

In Teil 1 der vorliegenden Arbeit wurden anhand von Fromms Religionsverständnis die wesentlichen Elemente einer Religionstheorie dargestellt. Im Kapitel 5.2.3.1 wurde eine erste Gegenüberstellung von Fromms und Bubers jeweiligen Zugängen zur Religion versucht. Nachdem Bubers Verhältnis zur Psychologie seiner Zeit besprochen worden ist, lässt sich jetzt fragen, ob Bubers Denken als anthropologische Grundlage für eine wissenschaftliche Religionspsychologie dienen kann. Dabei soll verdeutlicht werden, inwieweit der relationale Ansatz die anhand von Fromms Werken beschriebenen Kriterien erfüllt.

- *Die Perspektive auf den einzelnen Menschen.*

Fromm und Buber teilen diese Perspektive. Dies dürfte bereits in den bisherigen Darstellungen deutlich geworden sein.

- *Die Frage nach dem „Wesen“ der Religion.*

Auch diese Frage gehört zum Buberschen Denken. Nachdem wir Bubers Anthropologie erörtert haben, können wir feststellen, dass das „Wesen“ der Religion, also das, was die verschiedenen Religionen als gemeinsamen Kern aufweisen, eben die Verwirklichung des Du-Sinnes des Menschen ist. Dieses relationale Verständnis des „Wesens der Religion“ erlaubt es, einige tradierte Probleme der Religionspsychologie zu überwinden. Damit ist vor allem die schwierige Aufgabe gemeint, ein Religionsverständnis zu finden, das auch nicht-theistischen Religionen gerecht werden kann, ohne gleichzeitig etliche Ideologien, soziale Bewegungen oder private Lebensorientierungen als Religionen bezeichnen zu müssen. Da dies bisher eine der zentralen Schwierigkeiten der Theoriebildung für die Religionspsychologie gewesen ist, könnte der relationale Ansatz hier von Nutzen sein.

- *Die Funktion der Religion.*

Buber selbst spricht nicht von einer Funktion der Religion. Wenn wir aber festgestellt haben, dass das Wesentliche an der Religiosität die Verwirklichung des Du-Sinnes des Menschen ist, denn lässt sich auf dieser Grundlage auch die Funktion der Religion feststellen. Im einführenden Kapitel wurde bezüglich des Verhältnisses zwischen Religion und Religiosität ersichtlich, dass Religiosität die individuelle Praxis bezeichnet, während mit Religion die „gemeinschaftlichen und institutionalisierten“ Rahmenbedingungen dieser religiösen Praxis gemeint sind. Wenn Religiosität die Verwirklichung des Du-Sinnes ist, dann muss dementsprechend Religion die „gemeinschaftlichen und institutionalisierten“ Rahmenbedingungen dieser Verwirklichung vorgeben. Dies bedeutet, dass die Religion eine Funktion erfüllt, und zwar eben dieses Vorgeben der Rahmenbedingungen, innerhalb welcher der Du-Sinn sich verwirklichen kann. Dieser Gedankengang wird im nächsten Kapitel ausführlicher ausgearbeitet werden. An dieser Stelle geht es zunächst nur darum festzustellen, dass es mit Hilfe von Bubers Ansatz möglich ist, die Funktion der Religion¹⁹⁶ zu erläutern. Dies bedeutet, dass eine relationale Religionstheorie Auskunft über die Funktion der Religion geben kann, und zwar auf eine Weise, die neue Forschungsperspektiven eröffnet.

- *Die Untersuchung der Religiosität als allgemeiner psychischer Variable sowie als einer Variable psychologischen Handelns.*

Die Untersuchung der Religiosität bekommt durch die Anwendung der dialogischen Anthropologie neue Impulse. Gerade das „Ins-Zentrum-Rücken“ von Beziehung macht die Religiosität für die psychologische Forschung auf eine neue Weise zugänglich und interessant. „Beziehung“ ist durch die Entwicklung unterschiedlicher therapeutischer Ansätze zu einem zentralen Begriff der Psychologie geworden. Durch ein relationales Verständnis wird die zentrale Bedeutung der Religiosität für das Verständnis von Erleben und Handeln deutlich. Gleichzeitig ist eine Möglichkeit gegeben, neue Einsichten über das Erleben (und das psychologische Handeln) zu gewinnen.

¹⁹⁶ Es darf an dieser Stelle noch mal daran erinnert werden, dass es sich hier, im Gegensatz zu soziologische Funktionserklärungen wie z.B. Luhmanns Vorstellung von der Reduktion der Komplexität, um die Funktion von Religion als sogenannter „anthropologischer Konstante“ geht.

Es lässt sich also feststellen, dass ein relationaler Ansatz alle wesentlichen Aspekte einer Religionstheorie berücksichtigt, die wir anhand von Fromms Werken aufgezeigt haben. Dies geschieht auf eine Weise, die manche tradierte Probleme überwindet und gleichzeitig neue Impulse für die empirische Forschung gibt.

5.3. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde festgestellt, dass die Religionspsychologie von einem philosophischen Ansatz Hilfe zur Überwindung der in Teil 1. diskutierten Theorieprobleme finden kann. Martin Bubers Dialogische Anthropologie (vor allem sein Hauptwerk „Ich und Du“) wurde zu diesem Zwecke herangezogen. Es wurde die Frage diskutiert, inwieweit darin ein für eine Religionstheorie tauglicher Ansatz gefunden werden kann. Bubers Ansatz wurde mit dem Fromms verglichen. Buber geht von einer Zwiefältigkeit von Mensch und Welt aus. Diese Zwiefältigkeit wird durch die zwei Grundhaltungen zur Wirklichkeit Ich-Du, bzw. Ich-Es bestimmt. Der Mensch tritt immer entweder als Sich-Beziehender oder als Benutzender auf. Als Beziehender kann der Mensch zu anderen Menschen, zu Tieren, zu geistigen Wesen oder sogar zur unbelebten Natur Du sagen. Allerdings ist die volle Mutualität oder Gegenseitigkeit des Du-Sagens bei unbelebter Natur, Pflanzen oder Tieren nicht gegeben. Die Verwirklichung des Du-Sinnes des Menschen setzt Buber mit Religiosität gleich. Buber unterscheidet zwischen Subjekt, das als Es-Ich zu verstehen ist, und Subjektivität, die eine Beziehungskategorie darstellt.

Eine Gegenüberstellung von Fromm und Buber ergibt einerseits große inhaltliche Übereinstimmungen zwischen den beiden Denkern, aber auch bedeutende Unterschiede in der methodischen Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität. Im Gegensatz zu Fromm will Buber kein empirischer Wissenschaftler sein, sondern versucht, mit philosophischen Methoden seine Anthropologie darzustellen und zu begründen.

Bubers Ansatz war bewusst unpsychologisch. Er lehnte das monadische Ich-an-sich der Psychologie seiner Zeit ab und befürwortete statt dessen einen damals in der akademischen Psychologie noch nicht entwickelten dialogischen Ansatz. Buber lehnte auch den wissenschaftlich-analytischen Zugang zum Menschen ab und befürwortete statt dessen einen beziehenden Zugang.

Die Betrachtung von Bubers Anthropologie zeigt, dass sie als Basis für eine relationale Religionstheorie dienen kann. Der relationale Ansatz erfüllt alle Kriterien für eine Religionstheorie, die bereits anhand von Fromms Religionsverständnis herausgearbeitet wurden.

6. Von der dialogischen Anthropologie zur relationalen Religionstheorie

Im Folgenden sollen die wesentlichen Aspekte einer auf Bubers Anthropologie gründenden Religionstheorie dargestellt werden. Dieser Ansatz wird als ‚relationale Religionstheorie‘ bezeichnet.

6.1. Das *Ich-Du* als Fokus der relationalen Religionstheorie

Eine als Grundlage für empirische psychologische Forschung geeignete Theorie konzentriert sich bei der Ergründung von Religion und Religiosität auf das einzelne Ich. Das einzelne Ich, mit dem eine relationale Religionstheorie zu tun haben wird, ist das Ich der Relation *Ich-Du*. Dieses Ich „wird sich bewusst als Subjektivität“¹⁹⁷, wie bereits unter 5.2.2.4. dargestellt wurde. Die relationale Religionstheorie hat eben diese Subjektivität zum Gegenstand bzw. die entsprechende Intersubjektivität, wenn wir das dazu gehörende Du mit berücksichtigen. Da Beziehungen in Bubers Anthropologie nicht auf Mitmenschen begrenzt sind, ist die Intersubjektivität auch nicht auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt,¹⁹⁸ sondern impliziert ausdrücklich alle *Ich-Du* Beziehungen, also auch zu Geistern, Tieren usw.

6.2. Zur Funktion der Religion als Unterscheidungsinstanz zwischen Du und Nicht-Du, sowie als Bestimmungsinstanz der Beziehungssymmetrie zwischen Ich und Du

6.2.1 Religion als der gemeinschaftliche und institutionalisierte Rahmen, innerhalb dessen *Ich-Du*-Verhältnisse verwirklicht werden

Wie im Einführungskapitel ausgeführt wurde, plädiert Buber für Religiosität, während er „Religion“ ablehnt. Ähnlich wie Fromm will er damit zeigen, dass es auf Beziehungen und nicht auf Traditionen, intellektuelle Überzeugungen oder Dogmen ankommt.

Bubers Ablehnung der „Religion“ als dogmatisches Lehrgebäude weist gewisse Parallelen zu seiner Ablehnung der Psychologie seiner Zeit auf. Vor allem fällt die Betonung der unmittelbaren Begegnung auf. Der Mensch soll spontan und unmittelbar, ohne vorgefertigte Strukturen oder Konzepte, dem jeweiligen ‚Du‘

¹⁹⁷ ebd S. 65

¹⁹⁸ Siehe dazu Kap. 5.2.2.2.

begegnen.¹⁹⁹ Aus sozialpsychologischer Sicht müssen wir aber die Möglichkeit, unmittelbare und ungefilterte Erfahrungen überhaupt zu machen, mit einer gewissen Skepsis betrachten. In diesem Zusammenhang haben wir in der Diskussion um die „biology of god“ versus die „psychology of god“ bereits Ellwood (1994) angeführt. Ellwood macht deutlich, dass alle Erfahrungen inklusive der religiösen gesellschaftlich und kulturell vorgeformt sind. Der Mensch ist keine *tabula rasa*, sondern er erfährt als gesellschaftliches Wesen so, wie er gelernt hat zu erfahren. Dies gilt auch für Bubers Religiosität, die eine spezifisch jüdische ist. Auch wenn er als Kind der Aufklärung überkommenen Ritualen und Glaubensformeln wenig abgewinnen konnte, wuchs er bewusst in den Traditionen der jüdischen Religion und speiste seine Religiosität daraus. Wir sehen also, dass „Religion“ als System jüdischen Glaubens auch für Bubers Religiosität eine Funktion erfüllt.

Wie ist diese Funktion der Religion als System im Rahmen einer relationalen Religionstheorie zu verstehen? Wie bereits unter 5.2.4 zunächst thesenartig dargestellt wurde, ergibt sich die Funktion der Religion aus dem Verhältnis zwischen Religion und Religiosität. Wie in Kapitel 1 weiter ausgeführt wurde, wird die individuelle Glaubenserfahrung mit dem Begriff „Religiosität“ bezeichnet, während für das gemeinschaftliche und institutionalisierte Glaubenssystem der Begriff „Religion“ benutzt wird. Demnach erfüllt die Religion für die Religiosität eine Funktion und zwar, indem sie den gemeinschaftlichen und institutionellen Rahmen, innerhalb dessen die individuelle Religiosität ausgelebt wird, vorgibt.

Wenn für Buber die Relation *Ich-Du* mit Religiosität gleichzusetzen ist, und wenn weiterhin, entsprechend den bisherigen Ausführungen der vorliegenden Arbeit, Religiosität durch Religion bestimmt wird, dann darf gefolgert werden, dass Religion den gemeinschaftlichen und institutionellen Rahmen vorgibt, innerhalb dessen Ich-Du-Verhältnisse verwirklicht werden.

¹⁹⁹ „In scharfem Kontrast zur Vermittlung des Es durch den, wie auch immer gearteten, Weltentwurf ist nun die Ich-Du-Beziehung zuoberst durch „Unmittelbarkeit“ gekennzeichnet. Auf diesen Begriff stießen wir auch schon im ersten Teil der Untersuchung, und zwar überall da, wo die unberechenbare Begegnung mit dem personalen Sein die Anerkennung ihrer Verschiedenheit vom horizontgebundenen Dingwissen erzwang. Was dort aufleuchtete und wieder verschüttet wurde, hält sich bei Buber von Anfang bis Ende als der tragende Grund seiner Sozialontologie durch. Die Rede von der Unmittelbarkeit ist der Tenor seines ganzen Werkes. Sie hat – wie letztlich alles, was Buber sagt – den Charakter eines Appells: „werde unmittelbar!“ – das ist Bubers Antwort auf seine 1919 gestellte Frage „Was ist zu tun?““ (Theunissen 1997, S. 262).

6.2.2 Religion als kognitive Unterscheidungsinstanz zwischen Du und Nicht-Du.

6.2.2.1 Bubers unpsychologisches Verständnis der Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du

Wie gibt aber ‚Religion‘ den Rahmen für Ich-Du-Verhältnisse vor? Erstens, indem sie zwischen Du und Nicht-Du unterscheidet, wie im Folgenden verdeutlicht werden soll.

Für die Frage, wie in der alltäglichen Praxis zwischen Ich-Du und Ich-Es tatsächlich unterschieden wird, erweist sich Bubers Begrifflichkeit, die Rede von „Gnade“, „Wille“ und „Haltung“, als inadäquat. Wenn das Ich-Du-Verhältnis lediglich von der gegebenen Bereitschaft zur Beziehung abhängig wäre, dann müsste es zum Stein genauso plausibel und genauso wahrscheinlich sein, wie das Ich-Du-Verhältnis zum Ehepartner.²⁰⁰ Ausschlaggebend für die Art des Verhältnisses sind nach Bubers Verständnis nicht irgendwelche Fähigkeiten oder Attribute des Gegenübers, sondern lediglich die willkürliche Entscheidung, das Grundwort *Ich-Du* zu sprechen.²⁰¹ Dies entspricht aber nicht unseren Alltagserfahrungen. Im Gegenteil, es gibt durchaus eine feststellbare Tendenz, beispielsweise die eigenen Kinder immer wieder als Du zu erkennen, während die eigene Armbanduhr immer wieder Es bleibt.

Für die wissenschaftliche Psychologie sind diese Erkenntnisse keine undurchdringlichen Rätsel. Im Gegenteil – es ist bekannt, dass Kinder im Alter von etwa 7 Jahren die Fähigkeit entwickeln, zwischen belebt und unbelebt sicher unterscheiden zu können.²⁰²

²⁰⁰ Sicherlich gibt es Mystiker wie Franziskus, die von Bruder Feuer und Schwester Mond authentisch sprechen können, aber solche Menschen sind in jeder Kultur Ausnahmereischeinungen. Es ist auch in allen Weltreligionen so, dass sie ehelos bleiben – vielleicht unter anderem auch, weil, wer soviel Beziehung zu Stock und Stein genießt, nicht auf die Intimität der Zweierbeziehung angewiesen ist; genau sowenig wie der potenzielle Partner viel Freude an der Tatsache finden würde, genauso geliebt zu sein wie jeder Stock und Stein auf dem Weg!

²⁰¹ Entsprechend Bubers Anthropologie, könnte ein Herr A. entscheiden, einen bestimmten Stein in seinem Garten als ‚Du‘ anzusprechen und auf dieser Grundlage mit ihm in Beziehung zu treten. Der Nachbar, Herr B., könnte dagegen entscheiden, sein eigene Frau als ein Objekt über das er verfügen kann, zu betrachten und ihr gegenüber das Grundwort ‚*Ich-Es*‘ zu formulieren. In beiden Fällen hängt es von der jeweiligem Entscheidung der Herren, und nicht etwa von den gegebenen Eigenschaften des Steins bzw. der Frau ab, ob eine Wirklichkeit zu ‚Du‘ oder zu ‚Es‘ wird.

²⁰² Rossmann schreibt dazu: „Die Welt des Vorschulkindes und des Schulanfängers ist noch nicht streng nach Lebewesen und unbelebten Dingen getrennt. Die Annahme, dass unbelebte Dinge (z. B. ein rollender Ball) lebendig seien, wird als Animismus bezeichnet. Die Phantasie der Kinder bleibt aber nicht dabei stehen. Oft werden den Dingen auch noch menschliche Eigenschaften zugeschrieben (Der Ball springt, weil er fröhlich ist und er rollt

6.2.2.2 Exkurs: Jean Piaget und die Unterscheidung zwischen ‚Du‘ und ‚Nicht-Du‘.

In Jean Piagets (1975a, 1975b, 1981) Modell der mehrstufigen kognitiven Entwicklung wird die Altersspanne ab etwa der Mitte des zweiten bis Ende des siebten Lebensjahres als die Stufe des präoperationalen Denkens bezeichnet. Auf dieser Stufe ist das kindliche Denken noch egozentrisch. Das Kind nimmt zum Beispiel an, dass Sonne, Mond und Wolken ihm auf seinen Wegen folgen. Es versteht noch nicht die Prinzipien der Kausalität und bedient sich magischer Vorstellungen, um Ereignisse zu erklären. Es unterscheidet auch nicht zwischen Lebendigem und Unlebendigem. Durch die konkrete Auseinandersetzung mit den Gegenständen wird dem Kind allmählich klar, welche tatsächlich leben und welche nicht, das Prinzip der Kausalität wird ihm bewusst, und es wird in die Lage versetzt, andere Perspektiven als die eigene nachzuvollziehen. Dementsprechend reagiert es. Das Kind entwickelt innere kognitive Strukturen, mit deren Hilfe es die Wirklichkeit ordnet. Die Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du muss also nicht in jeder neuen Situation bewusst vorgenommen und Kausalitätsbeziehungen müssen nicht in jeder neuen Situation neu definiert werden. Vielmehr ist durch die natürliche kognitive Entwicklung Wirklichkeit bereits im Kindesalter so strukturiert, dass das Kind zwischen Du und Nicht-Du unterscheiden und Kausalitätsbeziehungen differenziert wahrnehmen kann. Bubers früher Ansicht, wonach die Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du lediglich von Willen und Gnade abhängig sei, wird durch Piagets Erkenntnisse widersprochen.

6.2.1.3 Die Unterscheidung zwischen Du und Nicht–Du in der relationalen Religionstheorie

Buber selbst hat in einem späteren Werk (Buber 1963) dieses Problem erkannt. Er unterscheidet nun zwischen Begegnung als einem vereinzelt Ich-Du-Erlebnis und Beziehung als einem fortdauernden Ich-Du-Verhältnis zu einem bestimmten Gegenüber. Außerdem hebt er hervor, dass Beziehung die Möglichkeit von „Latenz“ beinhaltet. Mit dem Begriff ‚Latenz‘ will Buber zum Ausdruck bringen, dass die Möglichkeit des Du-Sagens zu einem bestimmten Gegenüber im Verborgenen

her, weil er weiß, daß ich da bin). Diese Zuschreibung menschlicher Eigenschaften zu Dingen, Pflanzen oder Tieren wird mit dem Begriff Anthropomorphismus bezeichnet.“ (Rossmann 1996, S. 115 f.).

erhalten bleiben kann, auch wenn das Sprechen des Ich-Dus vorübergehend und wiederholt unterbrochen wird. Es hängt also nicht mehr allein von „Willen und Gnade“ ab, ob im konkretem Einzelfall *Ich-Du* oder *Ich-Es* gesprochen wird, sondern von einer Beziehungskonstanz, die im Verborgenen liegt, also von der fortdauernden Ich-Du Haltung zum Gegenüber.²⁰³

Es gibt also für das einzelne Ich eine latente Festlegung oder Vorentscheidung über das, was Du und was Es ist, bzw. über die Frage, wo zwischen Du und Es unterschieden wird. Diese ‚Latenz‘ wird zwar von Buber postuliert, jedoch versucht er nicht, die Beschaffenheit oder die Entstehung der ‚Latenz‘ zu erklären. Der Latenzbegriff beinhaltet keine Aussage über kognitive Strukturen, sondern stellt lediglich eine gewisse verborgene Konstanz der Zielrichtung des Du-Sagens fest. Insoweit ist dieser Begriff genau so wenig psychologisch wie die Rede von Willen und Gnade. Mit Hilfe von Piagets Entwicklungspsychologie kann der Latenzbegriff jedoch im Sinne der kognitiven Entwicklung von der Stufe des präoperationalen Denkens mit den dazugehörigen magischen Vorstellungen bis zu der Stufe der konkreten Operationen gedeutet werden.

Obwohl alle Menschen im Laufe ihrer psychobiologischen Entwicklung die Stufe des präoperationalen Denkens überschreiten, gibt es auch für erwachsene Menschen noch individuelle Unterschiede bei der Trennung zwischen Du und Es, genauso wie zwischen belebter und unbelebter Natur.²⁰⁴ Die genannten Unterschiede betreffen die Möglichkeiten des Du-Sagens in Richtung von Göttern, geistigen Wesen bzw. in Richtung von Pflanzen, Steinen, Flüssen usw. Piagets Entwicklungspsychologie kann, wie gerade ausgeführt, stichhaltig erklären, wie Menschen dazu kommen,

²⁰³Buber schreibt: „Es wird gefragt, ob der deutsche Terminus ‚Beziehung‘ (der durch das englische ‚relationship‘ einigermaßen wiedergegeben wird), insbesondere aber der französische ‚relation‘ dem Gemeintem, zu dessen Wesen die Diskontinuität eminent gehört, entspreche. Die Frage besteht zu Recht, und es ist wohl zu verstehen, daß man den Terminus ‚Begegnung‘ für angemessener halten möchte. Aber Begegnung bedeutet etwas nur Aktuelles; wer mit einem andern, dem er begegnet ist, länger zusammen verweilt, der ist ihm eben vor dem begegnet, aber dieser Vorgang ist vergangen, jetzt begegnet er ihm nicht mehr. Der Begriff der Beziehung hingegen eröffnet die Möglichkeit – nur die Möglichkeit, diese aber eben doch – der Latenz“. (Buber, M. 1963, S. 603 f.).

²⁰⁴Rossmann schreibt hierzu: „Einige Aspekte der Schwierigkeiten, die die Kinder bei der Beantwortung der Frage, ob etwas lebt oder nicht, haben, sind aber auch Erwachsenen nicht unbekannt. (Ab wann ist ein Mensch tot? Lebt ein hirntoter Mensch, der an ein Beatmungsgerät angeschlossen ist? Wie lange glauben Sie, lebt eine Pflanze? Lebt eine Blume noch, wenn Sie sie abgeschnitten haben? Leben die Zwiebeln in Ihrem Kühlschrank noch? Welche Bestandteile Ihres Müslis betrachten Sie als noch lebend?)“ (Rossmann 1996, S. 116).

relativ stabile Unterscheidungen zwischen Es und Du zu vollziehen. Wo es jedoch darum geht, die verbleibenden Unterschiede bezüglich des Du-Sagens zu Göttern, Pflanzen, Sternen, unbelebter Natur usw. herauszustellen, bietet Piaget keine Erklärungen.

Die wissenschaftliche Psychologie verfügt bisher nicht über geeignete Modelle zur Erklärung dieser Unterschiede, sondern ist in dieser Frage noch weitgehend auf Annahmen angewiesen. Dies sehen wir vor allem in tiefenpsychologischen Erklärungsversuchen, wo etwa Engel und geistige Wesen als Projektionen verstanden werden. Tiefenpsychologen, die solche Erklärungsmodelle benutzen, gehen davon aus, dass es diese Wesen in Wirklichkeit nicht gibt. Raguse (1994) erklärt auf diese Weise den Glauben an den Teufel. Sieg (1988) beschreibt in Anlehnung an Jung die individuelle Gottesbeziehung als symbolischen Ausdruck der Beziehung zum eigenen Selbst. Henseler (1993 und 1994) sieht in den Beziehungen zu übernatürlichen Wesen einen Ausdruck fehlinterpretierter primärnarzisstischer Erlebnisse. Solche Deutungen beinhalten aber auch einen Glaubenssatz, der mit der untersuchten Erfahrung konkurriert. Die Darstellung der Du-Erlebnisse anderer Menschen und Kulturen als Irrtümer und Illusionen löst das Problem nicht. Die eigene Unterscheidung zwischen Es und Du wird lediglich dabei als Maßstab genommen. Abweichungen werden konsequenterweise als Wahrnehmungsverzerrungen gedeutet.

Fassen wir die bereits erarbeiteten Schritte zusammen, so können wir festhalten: Religiosität (d.h. nach Bubers Verständnis der Relation *Ich-Du*) wird durch Religion (d.h. das gemeinschaftliche und institutionalisierte Glaubenssystem) bestimmt. Die Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du ist im Gegensatz zu Bubers frühem Verständnis nicht lediglich eine Frage von „Willen und Gnade“, sondern es gibt auch eine gewisse „Latenz“, d. h. verborgene Beziehungskontinuität. Diese ‚Latenz‘ ist mit Rückgriff auf Piagets entwicklungspsychologisches Modell partiell erklärbar. Verbleibende Unterschiede zwischen Kulturen oder zwischen einzelnen Erwachsenen innerhalb einer Kultur gibt es bezüglich des Du-Sagens zu Göttern, Geistern, Pflanzen, Tieren oder zur unbelebten Natur. Dafür gibt es bisher keine weltanschaulich neutralen psychologischen Erklärungen.

Wir können nun die These aufstellen: Wenn Religion als System den

gemeinschaftlichen und institutionellen Rahmen vorgibt, innerhalb dessen Ich-Du-Verhältnisse verwirklicht werden, dann ist sie die Unterscheidungsinstanz zwischen Du und Nicht-Du. Somit werden die Unterschiede des Du-Sagens zu geistigen Wesen, Natur usw. durch Religion bestimmt. Dies kann mithilfe einfacher Beispiele verdeutlicht werden: Ein Hindu sagt zum Ganges „Du“, für einen Christen ist der Ganges jedoch ein „Es“. Ein Katholik sagt zur geweihten Hostie „Du“, ein Buddhist sieht sie als „Es“. Ein Azteke sagte zur Sonne „Du“, während sie für einen Moslem ein „Es“ ist.

Es gibt Berührungspunkte zwischen dem magischen Denken in Piagets Stufe des präoperationalen Denkens und mancher religiösen Vorstellung. Damit ist das als animistisch bezeichnete Weltbild gemeint, das sowohl bei Kleinkindern als auch bei manchen Naturreligionen vorkommt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Religiosität mit magischem Denken gleichzusetzen wäre.²⁰⁵ Für manche Gegenstände, wie z. B. die tickende Uhr und den hüpfenden Ball, bedarf es lediglich einiger Informationen oder einer entsprechenden psychobiologischen Entwicklung, um zu einer eindeutigen Antwort auf die Frage „Du“ oder „Es“ zu gelangen. So wird das magische Denken überwunden. Für andere Fragen ist es jedoch nicht prinzipiell möglich, allein durch Entwicklung oder durch die Bereitstellung entsprechender Informationen zu eindeutigen Antworten zu gelangen. Auch die bereits zitierten Tiefenpsychologen können letztendlich nicht die Frage beantworten, ob es geistige Wesen, Götter oder Ähnliches gibt. Sie können auch nicht die Frage beantworten, ob für einen Baum oder einen Fluss die Anrede „Du“ angemessen sei. Folglich gibt es auch keine Basis für die Behauptung eines magischen Denkens in solchen Fällen, welches mittels Aufklärung überwunden werden könnte. Vielmehr handelt es sich hier um (Glaubens)Entscheidungen bezüglich Du oder Nicht-Du.

Zunächst können wir als Antwort auf die Frage: „Wie unterscheidet man zwischen Du und Nicht-Du?“ festhalten, dass Religion diejenige Instanz ist, die entscheidet, was Du und was Nicht-Du ist. Fragen nach „Du“ oder „Es“ werden daher durch den Rückgriff auf Religion beantwortet, was unten unter 6.3.1. „Das Wohin unserer Beziehungen“ näher ausgeführt wird.

²⁰⁵ Fraas schreibt: „Eine Parallelisierung zwischen magischem Denken in der Individualgeschichte und Animismus als religionsgeschichtlichem Phänomen ist nicht durchführbar...“ (1993 s.122)

Was für eine Instanz ist Religion? Religion ist sowohl eine soziale als auch eine kognitive Instanz. Als gemeinschaftliches und institutionalisiertes Glaubenssystem²⁰⁶ ist sie eine soziale Instanz; als verinnerlichte Struktur im Sinne von Piaget ist sie eine kognitive Instanz. Somit ist der Schritt von der dialogischen Anthropologie zu einer relationalen Religionstheorie getan, denn die gemeinschaftliche und institutionalisierte Bestimmung der Buberschen Ich-Du-Relation wird nun als innerpsychische Unterscheidungsinstanz zwischen Du und Nicht-Du begreifbar.

6.2.3 Religion als Bestimmungsinstanz der Beziehungssymmetrie zwischen Ich und Du.

Religion bestimmt aber nicht nur, wo zwischen Du und Nicht-Du unterschieden wird, sondern legt auch die gegenseitige Qualität von Beziehung fest, das Wie der Beziehungen. Damit ist Bubers Konzept von „Mutualität“, also Gegenseitigkeit,²⁰⁷ angesprochen. Gemäß diesem Konzept können nur diejenigen Wesen, die selbst fähig sind Urdistanz zu erfahren, wiederum andere als Du erfahren. Nach Bubers Verständnis sind nur Menschen fähig diese Urdistanz zu erfahren. Deswegen ist, so Buber, die volle Mutualität nur in zwischenmenschlichen Beziehungen gegeben. Unterhalb der vollen Mutualität gibt es unterschiedliche Ebenen der Reziprozität, je nachdem, ob das angesprochene Du sich auf der Schwelle, der Vorschwelle oder der Überschwelle der Mutualität befindet. Auf der Schwelle befindet sich das Du-Sagen zu Tieren, während das Du-Sagen zu Pflanzen und zur unbelebten Natur auf der Vorschwelle bleibt. Das Du-Sagen zu geistigen Wesen findet auf der Überschwelle zur Mutualität statt.

Obwohl Buber selbst seinen eigenen Begriff der Subjektivität nicht benutzt, um die Möglichkeit der Mutualität zu erklären, können wir festhalten, dass die Fähigkeit Urdistanz²⁰⁸ und Beziehung zu erfahren offensichtlich mit dieser Subjektivität identifiziert werden kann. Wie wir bereits gesehen haben, besteht Subjektivität darin, dass „Verbundenheit“ und „Abgelöstheit“ zugleich erlebt werden.²⁰⁹ Die „Abgelöstheit“ der Urdistanz und die „Verbundenheit“ der Beziehung sind die Voraussetzungen dafür, dass das Gegenüber als Du erfahren wird. Beruhen diese

²⁰⁶ Zu Religion als „gemeinschaftlich und institutionalisiertes Glaubenssystem“ sei noch einmal hier auf das Einführungskapitel verwiesen.

²⁰⁷ Siehe dazu Kapitel 5.2.2.2.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Siehe Fußnote 176 auf Seite 92.

Abgelöstheit und Verbundenheit auf Gegenseitigkeit, so ist die volle Mutualität gegeben. Mutualität setzt also gegenseitige Subjektivität voraus. Die erlebte Ebene der Mutualität hängt dann von dem ab, was wir als ‚Subjektivitätsniveau‘²¹⁰ bezeichnen können.

Die verschiedenen Ebenen der Mutualität, die in Bubers Systematik genannt werden, entsprechen seiner eigenen geistigen Tradition. Es wäre jedoch möglich, dass aus einer anderen Tradition heraus einige Tiere als gleichwertige Gegenüber erlebt werden können, während bestimmte Menschen auf einer niedrigeren oder höheren Stufe eingeordnet würden. Auch neue Denkrichtungen können sich als Gegenmodelle zu anthropozentrischen Traditionen wie etwa der Bubers begründen.²¹¹ In solchen Fällen gäbe es auch andere Schwellen, Vorschwellen oder aber Überschwellen der Mutualität. In jedem Fall bleibt die Bestimmung der Ebenen der Mutualität durch die jeweiligen Subjektivitätsniveaus erhalten. Das zugeschriebene Subjektivitätsniveau von Mensch, Tier, Pflanze oder unbelebter Natur variiert bei den verschiedenen Religionen ebenso wie das Wohin der Beziehungen. Das Wie wird ebenso wie das Wohin durch eine jeweils bestimmte Religion vorgegeben.

Für die Religiosität sind also zwei Aspekte bestimmend, nämlich die Frage, wo und wann zwischen Du und Nicht-Du unterschieden wird und die Frage, auf welchen Ebenen der Mutualität Beziehung stattfindet. Religion hat die Funktion, diese Fragen zu beantworten, indem sie das Wohin und das Wie der Beziehungen bestimmt.

6.3. Zum „Wesen“ der Religion als „Anthropologische Konstante“, die das Wohin und das Wie der Beziehungen bestimmt

6.3.1. Das „Wohin“ der Beziehungen

Buber hat die Erkenntnis, dass Intersubjektivität eine Dimension menschlichen Seins ist, zum Mittelpunkt seiner Anthropologie gemacht. Danach wird der Mensch als ein

²¹⁰ Der Begriff ‚Subjektivitätsniveau‘ beschreibt dann bei einem Wesen den Grad der Fähigkeit, das Du zu sprechen oder zu empfangen.

²¹¹ Der an der amerikanischen Elite-Universität Princeton lehrende australische Ethiker Peter Singer z.B. vertritt die populäre und gewinnversprechende These, dass gesunde Affen einen höheren Bewusstseinsstand und ein sich daraus ergebendes höheres Lebensrecht als geistig behinderte Menschen haben. Die geistige Tradition, in der Singer arbeitet, wird seit 59 Jahren an deutschen Universitäten nicht mehr besonders geschätzt, die Tradition Bubers dagegen konnte sich in dieser Zeit hierzulande wieder etwas etablieren.

soziales Wesen verstanden, das in einem Beziehungsgeflecht lebt, in dem es einen fortwährenden Kommunikationsfluss gibt.

Entsprechend den obigen Ausführungen kann man auch festhalten, dass es in der Natur des Menschen nicht festgelegt ist, ob er ausschließlich mit anderen Menschen bzw. mit einer Auswahl anderer Menschen Beziehungen pflegt, oder aber ob er auch mit Tieren, Pflanzen, Steinen, Sternen, Gottheiten usw. Beziehungen einget.

Dass Menschen aufgrund ihres Menschseins immer in Beziehung sind, ist zwar festgelegt, das Wohin dieser Beziehungen ist jedoch nicht festgelegt. Der Mensch kann zwar sein Du in Richtung auf Gott²¹² sprechen,²¹³ oder in Richtung auf Steine oder Sterne, oder in Richtung auf Tiere und Pflanzen, er muss es aber nicht. Er kann genauso gut sein ‚Du‘ lediglich auf andere Menschen, oder sogar nur auf Menschen seiner eigenen Hautfarbe oder Herkunft ausrichten. Wohin das Du gerichtet wird, variiert von Mensch zu Mensch, ebenso wie zwischen verschiedenen Kulturen (mit entsprechenden gemeinschaftlichen und institutionalisierten Glaubenssystemen).

Wie oben weiter ausgeführt wurde, setzt Buber das Du-Sagen mit Religiosität gleich.²¹⁴ Aus diesem Grunde ist das Wohin²¹⁵ des Du-Sagens eine²¹⁶ wesentliche Dimension menschlicher Religiosität.

Damit kommen wir zu einem Verständnis der Grundlage menschlicher Religiosität, das sehr stark von Fromms religionskritischer Erklärung abweicht. Fromm (1983) übernimmt in dieser Frage die Erklärungen der Religionskritiker des 19. Jahrhunderts, die von einem frühgeschichtlichen Animismus ausgingen. Danach sollen die frühen Menschen Seelen in Dinge hinein projiziert haben, um so eine ursächliche Erklärung für Naturphänomene zu erhalten.²¹⁷

²¹² Hiermit ist keine Aussage zur Frage, ob Gott tatsächlich existiert, impliziert.

²¹³ Der Einfachheit halber wird hier lediglich vom Du-Sprechen die Rede sein. Grundsätzlich ist aber immer die Möglichkeit von Gott, Stern oder Stein auch angesprochen zu werden, mit gemeint.

²¹⁴ Siehe Kapitel 5.2.2.3.

²¹⁵ Buber spricht wie wir bereits gesehen haben, von drei „Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet“ und meint damit das Du-Sagen in Richtung auf Natur, Menschen und ‚geistigen Wesenheiten‘.

²¹⁶ Die andere wesentliche Dimension ist, wie im nächsten Abschnitt erläutert wird, das Wie des Du-Sagens.

²¹⁷ Solche Thesen beruhen auf der Annahme, dass Menschen immer und überall mit den gleichen Fragestellungen einen Zugang zur Wirklichkeit suchen. Das Hauptproblem dieses Ansatzes ist seine Perspektive. Hier wird nämlich davon ausgegangen, dass der Mensch

Aus heutiger Sicht ist eine andere Erklärung der mutmaßlichen kulturellen Anfänge der Religiosität möglich als die Erklärungsversuche des 19. Jahrhunderts. Das Verständnis vom Menschen als einem Wesen, das in einem Netzwerk von Beziehungen mit Pflanzen, Tieren und natürlichen Phänomenen existiert, kann sinnvollerweise als Alternative zu dem in unserem Kulturkreis dominierenden ‚Subjekt-Objektdenken‘ und nicht als Frühstadium desselben gesehen werden. Die Frage "Wie funktioniert das?" muss nicht immer die naheliegendste sein, genauso gut könnte beispielsweise gefragt werden "Was bedeutet dieses Phänomen oder Ereignis für mein Leben?" Während die erste Frage eine wissenschaftliche ist, ist die zweite eine Beziehungs- und deswegen entsprechend Bubers Ansatz auch eine religiöse Fragestellung.²¹⁸

Mithilfe solcher Perspektiven können wir ein Bild der so genannten Naturreligionen entwerfen: Der Mensch fragt nach der persönlichen Bedeutung der verschiedenen Geheimnisse, denen er begegnet, statt zu ergründen, was sie wie antreibt.

Die Vorstellung, dass die frühen Menschen Seelen in die Dinge hineinprojizierten und auf diese Weise die Religion erfanden, stellt die Religion als vorwissenschaftlichen Versuch dar, Ursprung und Mechanik der Welt zu erklären.²¹⁹ Sicherlich ist die Vorstellung, dass Naturphänomene oder Ereignisse beseelt seien, eine typische Äußerung für Naturreligionen. Die Frage ist nicht, ob wir diese gelten

immer durch das Bedürfnis motiviert wird, die Funktion der Dinge zu erklären. So wird der Mensch in erster Linie als (potentieller) Wissenschaftler verstanden und somit eine Form des wissenschaftlichen Zugangs zur Welt als universal vorausgesetzt. Dementsprechend werden die mutmaßlichen kulturellen Anfänge der Religiosität lediglich als primitive Versuche zur Erklärung physikalischer und biologischer Phänomene betrachtet.

²¹⁸ Buber schreibt: „Die elementaren, geistweckenden Eindrücke und Erregungen des ‚Naturmenschen‘ sind die von Beziehungsvorgängen, Erleben eines Gegenüber, herrührenden. Über den Mond, den er allnächtlich sieht, macht er sich keine Gedanken, bis der, im Schlaf oder im Wachen, leiblich auf ihn zu, ihm nahe kommt, ihn mit Gebärden bezaubert oder ihm mit Berührungen etwas antut, Schlimmes oder Süßes. Davon behält er nicht etwa die optische Vorstellung der wandernden Lichtscheibe und auch nicht die eines ihr irgendwie zugehörigen dämonischen Wesens, sondern zunächst nur das motorische, den Leib durchströmende *Erregungsbild* jenes Mondwirkens, woraus sich das Personbild des wirkenden Monds erst allmählich distanziiert: jetzt erst nämlich beginnt das Gedächtnis des allnächtlich Aufgenommenen und Ungewußten sich zum Vorstellen des Täters und Trägers jener Wirkung zu entzünden und seine Vergegenständlichung, das Er- oder Sie-Werden eines ursprünglich unerfahrbaren, nur eben erlittenen Du zu ermöglichen.“ (Buber 1962, S. 23).

²¹⁹ Hinter dieser Annahme vermute ich einen gewissen kulturellen Chauvinismus. Demnach sind andere Kulturen, sowie vorherige Generationen, weniger weit entwickelt, als wir es sind.

lassen oder nicht, sondern wie wir sie interpretieren. Bubers dialogische Anthropologie bietet hierfür eine vielversprechende Möglichkeit. Nach seinem Ansatz gibt es für Menschen unterschiedliche Haltungen zur Welt. Die *Ich-Du-Haltung* und die *Ich-Es-Haltung* sind dann als die zwei Grundmöglichkeiten zu verstehen, durch die der Mensch die Welt erfasst und sich ihr gegenüber verhält. Der Mensch verhält sich entweder als Beziehender oder als Erfahrender und Gebrauchender zur Welt.²²⁰

Ein Mensch wählt die religiöse Haltung, wenn er zu Tieren, Gewittern, Sternen, Engeln oder auch zu anderen Menschen "Du" sagt. Wenn er eine wissenschaftliche Haltung wählt, sagt er „Es“. Beide Haltungen entsprechen unterschiedlichen Dimensionen der menschlichen Natur. Falls er das, was ihm begegnet, als "Du" anspricht oder sich als "Du" angesprochen erlebt, hat dies nichts mit vorwissenschaftlichen Erklärungsversuchen zu tun. Es ist vielmehr der Ausdruck seines relationalen Verhältnisses mit seiner Umgebung.

Die Unterscheidung zwischen "Es" und "Du" kann bei einzelnen Menschen oder bei Kulturen und auch zu verschiedenen Zeitpunkten in einem einzelnen Menschenleben variieren. Fest steht jedoch, dass es für jeden Menschen etwas gibt, das "Du" heißt und etwas anderes, das "Es" heißt. Religion als System bestimmt die Unterscheidung zwischen "Es" und "Du".

Was oben theoretisch begründet wurde, kann hier beispielhaft verdeutlicht werden. Die Aussage „Es gibt nur einen Gott und Mohammed ist sein Prophet“ ist unter anderem eine Aussage über das Wohin des Du-Sagens islamischer Menschen. Ein Du-Sagen zu Krishna, zum Heiligen Geist der Christen oder zu Manitu kann es demnach für den Moslem gar nicht geben, weil es die Genannten für ihn gar nicht gibt. Ein Du-Sagen zu Allah muss es aber geben. Ähnlich sagt das christliche Credo „ich glaube an Gott..., ich glaube an Jesus Christus ..., ich glaube an den Heiligen Geist“ aus, dass das Du-Sagen des Christen unter anderem eben auf diesen dreieinigen Gott ausgerichtet ist und nicht nur auf Jahwe.²²¹ Unter Christen kann es weitere Ausdifferenzierungen des Wohin des Du-Sagens geben, wenn es z. B. um

²²⁰ Siehe oben Kapitel 5!

²²¹ Es sei noch mal darauf hingewiesen, dass die jeweiligen Glaubensbekenntnisse nicht nur das Wohin der Beziehungen, sondern auch den Stellenwert des jeweiligen Du, also das Wie im Sinne einer hierarchischen Beziehungsstruktur bestimmen. Dies soll aber nicht hier, erörtert werden.

die Ansprechbarkeit von Heiligen geht.

Naturvölker können Tiere und Pflanzen als Wesen betrachten, mit denen sie kommunizieren und Erfahrungen teilen; sie erleben sie als Wesen, die mit einer eigenen Subjektivität und dem entsprechender intrinsischer Würde ausgestattet sind. Ein Hindu kann in ähnlicher Weise mit dem Ganges in Beziehung treten. Ein Christ pflegt diese Art von Beziehung nicht zu Flüssen und Bergen. Christen betrachten zwar Pflanzen und Tiere als von Gott geschaffene Kreaturen, glauben jedoch, dass sie nicht von Gott in gleicher Weise angesprochen werden wie die Menschen. Anders als die Kelten werden Christen keine enge persönliche Beziehung zur Sonne pflegen. Innerhalb des Christentums können wiederum diejenigen, die ein Du-Sagen zur Gottesmutter und zu den Heiligen praktizieren, von denjenigen unterschieden werden, die diese Möglichkeit verneinen.

Jede Religion, ob sie nun eine der großen Weltreligionen ist oder lokal und geschichtlich begrenzt, *kann* so verstanden werden. Nach dem relationalen Verständnis ist das Wesentliche an der Religion weder der Glaube an Gottheiten (wie man z. B. an dem viel zitierten nicht-theistischen Charakter des Buddhismus sehen kann), noch die Kategorie des Heiligen, noch die Herstellung gesellschaftlicher Kohäsion, sondern die Festlegung des Wohin und des Wie des Du-Sagens. Zum Menschsein gehört es, in Beziehung zu sein, und dies setzt voraus, dass das Wohin und das Wie der Beziehungen definiert ist.

Die Tatsache, dass der Mensch stets in Beziehung und deswegen religiös ist, darf nicht mit der Behauptung verwechselt werden, dass jeder Mensch auf Gott angewiesen sei. Beziehungsfähigkeit mitsamt ihrer religiösen Dimension begründet keine Abhängigkeit von einem Gott oder von einer Gottesbeziehung.

Man könnte nun einwenden, dass das hier Postulierte nicht mehr als eine Mystifizierung wohlbekannter naturkundlicher Einsichten darstelle. Sind nicht alle Lebewesen in einem komplizierten System gegenseitiger Abhängigkeiten miteinander verbunden? Müssten nicht auch die Hauskatze oder die Honigbiene nach diesem Verständnis religiös sein, weil auch sie interagieren und kommunizieren, und weil ihre Beziehungen innerhalb eines erkennbaren Systems reguliert sind? Eine Antwort auf diese Fragen ist nicht schwer zu finden: Natürlich

lebt der Mensch genau wie die Honigbiene in einem System gegenseitiger Abhängigkeiten, aber - und darum geht es hier - der Mensch ist im Gegensatz zum Tier ein kulturelles Wesen, d. h. seine Beziehungen sind nicht in gleicher Weise genetisch festgelegt wie die Interaktionen von Tieren.²²² Buber spricht in diesem Zusammenhang von „Urdistanz und Beziehung“. Nur die Menschen erleben diese Urdistanz, die die Voraussetzung für voll entwickelte Mutualität ist. Aus diesem Grund braucht der Mensch Religion als ein System, das seiner Veranlagung, in Beziehung zu treten, einen Rahmen gibt.

6.3.2. Das „Wie“ der Beziehungen

Ein anderer Aspekt der Intersubjektivität ist der Stellenwert, den das Gegenüber hat. Damit ist die Beziehungssymmetrie angesprochen. Hierarchien in Beziehungen sind durch das Subjektivitätsniveau bestimmt, das man seinem Gegenüber zuschreibt. Wenn man dem Gegenüber zwar Subjektivität zuschreibt, jedoch auf einem niedrigeren Niveau als der eigenen Person, dann entsteht eine asymmetrische Beziehung, ebenso wie im umgekehrten Falle, wo man seinem Gegenüber ein höheres Subjektivitätsniveau zubilligt als sich selbst. Symmetrische Beziehungen gibt es dem entsprechend bei einem gleich bewerteten Subjektivitätsniveau. In jedem Fall wird die Beziehung durch die Zuschreibung eines bestimmten Subjektivitätsniveaus bestimmt.

Ein Europäer kann auf der Vorschwelle der Mutualität das Du-Sagen zu seinem Haustier verwirklichen, aber er wird ihm normalerweise nicht das gleiche Subjektivitätsniveau zuschreiben, das er einem Mitmenschen zubilligen kann. Der gleiche Mensch mag jedoch Gott ein höheres Subjektivitätsniveau als sich selbst zuschreiben und ihn deswegen achten. Wenn z. B., gesagt wird, „Allah ist groß“, ist nicht eine räumliche Ausdehnung Allahs gemeint, sondern hier wird zum Ausdruck gebracht, dass Allah ein auf einem höheren Niveau Seiender ist. Weil Allah „größer“ ist als irgend ein Mensch, sind ihm alle Menschen hierarchisch untergeordnet.

²²² Hierzu Buber: „In einem Insektenstaat schließt das System der Arbeitsteilung nicht bloß jede Variation, sondern auch jede im genauen Sinn individuelle Zuerkennung einer Funktion aus; in der menschlichen Gesellschaft, auf allen ihren Stufen, bestätigen die Personen, in irgendeinem Maße, einander praktisch in ihrer persönlichen Beschaffenheit und Befähigung, und man darf eine Gesellschaft in dem Maße eine menschliche nennen, als ihre Mitglieder einander bestätigen.“ (1978, S. 26).

Analog dazu können Aussagen über Ewigkeit, Allmächtigkeit oder Allwissenheit Gottes verstanden werden. Die Menschen werden durch solche Aussagen diesem Gott hierarchisch untergeordnet. Wenn die Subjektivitätszuschreibung, wie oben ausgeführt, eine Frage der Religion ist, dann gilt dies auch für das Subjektivitätsniveau, das man irgend jemandem oder irgend etwas zuschreibt. Ob man die prinzipielle Gleichheit aller Menschen annimmt oder ob man statt dessen meint, dass manche höher- und andere minderwertig sind und ihnen deswegen mehr oder weniger Rechte zustehen, hängt davon ab, wie man das Subjektivitätsniveau jeweils einordnet. Das Gleiche gilt für die Frage, ob man z.B. Tiere und Menschen als gleichberechtigt betrachtet oder nicht. Insoweit sind die Bedingungen der Beziehungen in den jeweiligen religiösen Überzeugungen begründet. Ein Hindu z.B. findet die Bedingungen seiner Intersubjektivität in dem Konzept von ‚Dharma‘ mit der für die einzelne Seele gegebenen Möglichkeit des auf- und absteigenden Subjektivitätsniveaus und dem sich daraus ergebenden ungleichen Kastensystem sowie der Verehrung nicht menschlicher Lebewesen (Zaehner 1986). Ein Christ findet seine Bedingungen durch den gemeinsamen himmlischen Vater und den für ihn daraus resultierenden Verpflichtungen gegenüber Mensch und Welt vorgegeben.

Das „Wie“ von Beziehungen, im Sinne des hierarchischen Verhältnisses zwischen Selbst und Gegenüber und der sich daraus ergebenden Ehrfurcht bzw. Herablassung im Alltag, ist eine der Dimensionen der Intersubjektivität, die als religiöse Überzeugung in menschlichem Leben verankert ist.

6.4. Fazit: Religion als Instanz zur Bestimmung der Parameter der Intersubjektivität

Aus dem bereits Gesagten geht hervor, welche Funktion Religion als gemeinschaftliches und institutionalisiertes System in einer relationalen Religionstheorie erfüllt. Sie bestimmt nämlich die Unterscheidung zwischen dem Du und dem Nicht-Du, und sie bestimmt auch die hierarchische Struktur der Ich-Du-Beziehung. Anders gesagt, sie bestimmt die Parameter²²³ der Intersubjektivität, d. h.

²²³ Der Begriff „Parameter“ bezeichnet in der Mathematik „eine unabhängige Variable, durch die man andere Variable beschreiben kann“ (Knerr 1988, S. 290); in der Technik „Annahme von bestimmten Bedingungen beim theoretischen Durchspielen von Betriebsabläufen und dgl.“ (Schill 1991, S. 202). Hier soll er „Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du“ bzw. „Subjektivitätsniveau“ als jeweilige Beziehungsvariablen beschreiben. Mehr als die zwei genannten Parameter sind für die Bestimmung der Religion nicht nötig. Das Wie und das

das Wohin und das Wie von Beziehungen. Religiosität ist die Verwirklichung des Du-Sinnes, Religion bestimmt, innerhalb welcher Parameter dieser Du-Sinn verwirklicht werden kann.

So gibt es eine gleichlautende Antwort auf die beiden Fragen nach der Funktion und dem „Wesen“ der Religion. Diese Antwort ist gleichzeitig die Grundthese der vorliegenden Arbeit. Die These lautet:

Religion ist die Instanz zur Bestimmung der Parameter der Intersubjektivität; sie bestimmt das Wohin und das Wie menschlicher Beziehungen.

Mit dieser These soll folgendes ausgesagt werden:

- Die Religion erfüllt sowohl für den einzelnen Menschen als auch für Gruppen²²⁴ eine anthropologisch notwendige Funktion, die vorgibt, innerhalb welcher Parameter intersubjektive Beziehungen stattfinden.
- Das „Wesen“ der Religion, also das, was alle Religionen als gemeinsamen Kern haben, ist die Bestimmung der Parameter der Intersubjektivität.²²⁵

6.5. Religiosität als psychische Variable und als Variable psychologischen Handelns aus relationaler Sicht

6.5.1. Religiosität und Psychotherapie

Psychotherapeuten neigen dazu, „Religion“ abzulehnen, während sie zu Religiosität eine positive Einstellung haben. Dies hat Jordahl (1990) anhand einer repräsentativen Befragung von 279 Psychotherapeuten empirisch nachweisen können. Dabei konnte unter anderem festgestellt werden, dass zwei Drittel der befragten Psychotherapeuten der Meinung waren, dass religiöse Erfahrungen für die Entwicklung der Persönlichkeit wichtig seien, jedoch gegenüber institutionalisierten Religionen kritisch eingestellt waren. Jordahls Ergebnisse deuten darauf hin, dass in den vergangenen Jahrzehnten eine merkliche Kontinuität bezüglich der Einstellung

Wohin der Beziehungen sind die zwei entscheidenden Faktoren. Sind die beiden gegeben, lässt sich immer feststellen, welche Religion gegeben ist.

²²⁴ Kirchen, Religionsgemeinschaften, usw.

²²⁵ Die so genannten Inhalte der Religionen, das „mysterium tremendum et fascinans“, Gottes Offenbarung usw. werden nicht an dieser Stelle, sondern im nächsten Kapitel, *die Entstehungsbedingungen der Religion und der Religiosität* behandelt.

von Psychotherapeuten zur Religion bzw. Religiosität feststellbar ist. Bereits Jung und Fromm nahmen eine ähnliche Haltung wie oben ausgeführt ein. Jung sah in religiösen Erfahrungen die Möglichkeit, unbewusste Weisheiten ins Bewusstsein zu holen.²²⁶ Nach seinem Verständnis haben Therapie und Spiritualität das gleiche Ziel, nämlich die Gesundheit der Psyche.

Auch Fromm betrachtete die von ihm als „humanistisch“ bezeichnete Religion als ein Therapeutikum. Er hob den Wert von religiösen Erfahrungen für die Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen hervor und argumentierte, dass Seelsorger und Psychotherapeuten die gleichen Aufgaben hätten. Die Haltung A. Maslows, eines der führenden Vertreter der humanistischen Psychologie, ist sehr ähnlich. Maslow spricht von „Gesundheit als Transzendenz der Umgebung“²²⁷ und betont auch den Wert von „peak experiences“²²⁸ für die Persönlichkeitsentwicklung.

Diese Tradition setzt sich in der später entwickelten systemischen Therapie fort. Satir (1992) widmet dem Thema „Spiritualität“ (d.h. der Religiosität) ein ganzes Kapitel ihres Hauptwerkes *„Kommunikation, Selbstwert, Kongruenz“*. Die transpersonale Psychologie geht von der Machbarkeit religiöser Erfahrungen aus (Zundel und Loomans 1994). Insgesamt besteht unter Psychologen ein weit verbreiteter Enthusiasmus für die ‚religionsfreie‘ Spiritualität. Dabei gehen sie von einem gemeinsamen Menschenbild aus. Das hier zum Tragen kommende psychologische Menschenbild beschreibt einen monadischen Einzelmenschen, der in der Erhaltung seiner inneren Organisation und der Verwirklichung des eigenen Selbst den eigentlichen Lebenssinn erfüllt. Dabei wird ihm ein enormes, bisweilen göttlich anmutendes Entwicklungspotenzial unterstellt. Bubers Menschenbild ist zugleich nüchterner (bezüglich des Entwicklungspotenzials) und anspruchsvoller (weil relational anstatt egozentrisch) als das Menschenbild der genannten psychologischen Schulen.

²²⁶ Dourley (1995) erklärt, wie Jung die Religiosität als innerpsychische Wirklichkeit, die sich zwischen Unterbewusstsein und Bewusstsein abspielt, beschreibt. Dieses Verständnis schließt für religiöse Erfahrungen jegliche Einwirkung von Instanzen aus, die außerhalb der Psyche liegen.

²²⁷ 1973, S.179

²²⁸ Der Begriff „peak experiences“ wird für gewöhnlich ins Deutsche als „Grenzerfahrungen“ übersetzt. Mit dieser Übersetzung wird m.E. ein Aspekt von Maslows Denken überbetont, nämlich die Bewusstseinsweiterung im Zusammenhang mit manchen außergewöhnlichen Erfahrungen. Eine direkte Übersetzung als „Spitzen-Erlebnisse“ trifft den ursprünglichen erlebnissuchenden Sinn etwas genauer.

6.5.2 Komplementarität versus Verschmelzung in dem Verhältnis zwischen Psychologie und Religiosität

In diesem Zusammenhang gab es in den vergangenen Jahren einige Versuche, Religiosität und Psychologie zu verbinden. S. L. Jones (1994) argumentiert, dass die moderne Wissenschaftstheorie die Grenzen zwischen Wissenschaft und anderen Erkenntniswegen bereits in Frage stelle. Religion und Wissenschaft müssten demnach nicht mehr als starr voneinander abgegrenzte Gebiete betrachtet werden. Vielmehr könne man Religion in das psychologische Handeln integrieren. A. S. Weiss, (1995) unterstützt Jones' Ansinnen, die Religion für die angewandte Psychologie fruchtbar zu machen und argumentiert, dass sich dies in der Praxis bewährt habe. Watson (1993) vertritt die Meinung, dass Religionspsychologie nicht ausschließlich rational oder wissenschaftlich begründet sei. Gegenteilige Auffassungen würden auf einem unkritischen Glauben an die Aufklärung und auf der scheinbaren Objektivität der Wissenschaften beruhen. Er vertritt die Ansicht, dass es deswegen sinnvoll wäre, wenn die Religionspsychologie sich bewusst auf einen ideologischen Rahmen bezöge. Vitz (1993) teilt zwar Watsons Kritik an der aufklärerischen Religionspsychologie, bezweifelt aber, dass die wissenschaftstheoretischen Probleme durch einen Rückgriff auf eine Ideologie erfolgreich umgangen werden könnten. Warren (1993) sieht in der konstruktivistischen Psychologie die Möglichkeit gegeben, die Spannung zwischen Religion und Wissenschaft zu überwinden.

Peseschkian (1986) stellt die These auf, dass die Religion eine sinngebende Funktion habe, während Wissenschaft eine sinnfindende Funktion erfülle. Beide Funktionen ergänzten sich gegenseitig. Einen Zusammenhang zwischen Religion und Psychologie sieht Peseschkian insofern als gegeben, indem beide der Entwicklung der Liebes-, Erkenntnis- und Beziehungsfähigkeit der Menschen dienen.

Das Verhältnis zwischen Religion und Psychologie ist, gemessen an der Zahl der einschlägigen Veröffentlichungen, wahrscheinlich das dominierende Thema der religionspsychologischen Forschung der ersten paar Jahre des neuen Jahrhunderts gewesen. Man kann in Anlehnung an Nestler (2000) zwischen denjenigen Autoren unterscheiden, die Religionspsychologie aus einer theologischen Perspektive heraus

betreiben und denen, die es aus einer psychologischen Perspektive heraus tun. Aus der theologischen Perspektive heraus gibt es eine Vielzahl von Überlegungen zur theologischen Begründung und Einbettung der beraterisch-therapeutischen Praxis (Benes et al 2000; Cole 2000; Collins 2000; Emerson 2000; Gillespie 2001; McRay et al 2001; Narramore u. Carter 2000; Queener u. Martin 2001; Tan 2001; Thorne 2001). Aus der psychologischen Perspektive wird versucht, Religiosität als psychologisch erklärbare und sinnvolle Lebensbewältigungsstrategie darzustellen (Gibson 2000; Gottwald 2001; Hutch 2000; Johnson u. Jones 2000; Kilian u. Parker 2001). Parallel dazu gibt es vereinzelte Versuche, Buddhismus und Psychologie zu integrieren (Jinpa 2000; Shainberg 2000; Welwood 2000). Das gemeinsame Menschenbild, auf das die o. g. Psychologen sich in ihrem Enthusiasmus für die Religiosität stützen, ist aus relationaler Sicht kritikwürdig. Das darin zum Ausdruck kommende Religionsverständnis ist, obwohl es später entstanden ist, hinter Bubers Ansatz zurückgeblieben. Buber hat sich bereits vor „*Ich und Du*“ von der Mystik²²⁹ gelöst, die Fromm noch als Leitbild anerkennt, wenn er von Gefühlen der Einheit mit der Natur spricht. Die Suche nach ekstatischen Erlebnissen oder seelischen Höhepunkten, die Fromm noch verfißt,²³⁰ wird von Buber bewusst, und zwar zugunsten der beziehungssuchenden Haltung, aufgegeben. Nicht mehr das Ich befriedigende Erleben ist Ziel seiner Aktivität, sondern die Du-suchende

²²⁹Es geht dabei um ekstatische Erfahrungen der Einheit mit der Natur. Während Fromm, auch nachdem er sich vom Chassidismus gelöst hat, solchen Erfahrungen eine große Wichtigkeit beimisst, hat sich Buber noch vor ‚*Ich und Du*‘ davon gelöst. Casper schreibt: „Das Buch *Ekstatische Konfessionen* (1909) ist das markanteste Zeugnis dieser Rezeption von Texten und Mystik, die sich Buber damals zu eigen machte. Obwohl sich dieses Werk als eine Anthologie gibt, kennzeichnete es doch auf ausgezeichnete Weise Bubers eigene damalige Position. Diese tendierte zu einer den Menschen in sich selbst steigernden ekstatischen Alleinheitslehre, durch welche die Differenzen des Auseinander und des Nacheinander überwunden werden. Am ehesten liest Buber diese Einheitserfahrung des Kunstwerks ab.

Freilich wird Buber selbst dieser Ekstasik, welche über die Grenzen des Auseinander und Nebeneinander hinwegführen soll, bereits wenige Jahre später verdächtig. Das Zeugnis dafür ist die kleine Schrift *Ereignisse und Begegnungen* (1917). Hier wird in Texten, die zwischen Dichtung und geradezu phänomenologischer (wenn auch von Husserl völlig unabhängiger) Deskription angesiedelt sind, die Ursprünglichkeit menschlichen Lebens in dem unableitbaren, plötzlich eintretenden Ereignis gesehen. Und sie wird in dem gefunden, was Buber mit einem Wort, das seitdem Gewicht gewinnen sollte, *Begegnung* nennt. (1983 s. 134)

²³⁰ Ein typischer Ausdruck Fromms Mystik sahen wir bereits in der in Teil 1 zitierten Aussage: „Religiöse Erfahrung bei dieser Art von Religion heißt Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand in Denken und Liebe erfährt.“ (Fromm 1983 s. 39)

Beziehungsbereitschaft.²³¹ Buber betrachtet die von den oben zitierten Psychologen gepriesenen religiösen Erlebnisse nicht nur als unwichtig, sondern sogar als potenziell gefährlich für die eigentliche Religiosität. Nach seinem Verständnis sagt der erlebnissuchende Mensch *Ich-Es* und nicht *Ich-Du*.

In der Tat sind die verschiedenen Versuche, Religion und Therapie zu einer Art „Turboinnerlichkeit“ zu verschmelzen, insofern irritierend, als es dabei nicht um Religionspsychologie geht, sondern eher um einen Versuch, eine „Psychoreligion“ zu entwickeln. Dabei liegt die Annahme zugrunde, dass es möglich sei, kontinuierlich innerlich zu wachsen und Weisheit ähnlich wie Reichtümer anzuhäufen. Weiterhin werden die traditionellen, religiösen Übungen dazu als geeignete Mittel gesehen. Dieser unkritische Enthusiasmus ist geeignet, das Verständnis von Religion zu verzerren. Religion als Methode zur Selbsterkenntnis und Bewusstseinsweiterung zu behandeln heißt, sie mit der Psychotechnologie zu verwechseln. Genau wie die Repräsentanten der älteren Wissenschaften oft in der Religion vorwissenschaftliche Weltverklärungsversuche gesehen haben, so sehen vielfach manche Repräsentanten der jungen Wissenschaft Psychologie in der Religion eine Sammlung von Techniken der Bewusstseinsexploration. Der relationale Ansatz ist nicht mit den Bemühungen zur Verschmelzung von Religion und angewandter Psychologie kompatibel. Das solchen Bemühungen zugrundeliegende Religionsverständnis, wonach die Religion dazu da ist, die Selbstverwirklichung²³² zu unterstützen, ist in dem relationalen Ansatz bereits überwunden.²³³ Die Tendenz, tradierte Religionen als Steinbrüche zur Gewinnung von Bausteinen für eine effektivere Seelenkunde zu benutzen, verkennt die eigentliche Bedeutung von

²³¹Wie diese Bekehrung Bubers sich endgültig vollzog, kann man in einem eindringlich geschriebenen Kapitel aus dem Werk „*Zwiesprache*“ nachlesen. (Buber, 1962, Seite 157 ff.) Buber führt aus, wie sein selbstbezogener Genuss von leicht entrückten Gefühlen ihn daran hinderte, das eigentliche Anliegen eines jungen Gastes zu erkennen. Der junge Mann beging wenig später Selbstmord. Für Buber war es nie wieder möglich, in solchen „religiösen“ Gefühlen zu schwelgen.

²³² Der Begriff „Selbstverwirklichung“ ist von zentraler Bedeutung in Rogers Psychologie. Davison u. Neale schreiben dazu: „Rogers postuliert eine angeborene Tendenz zur Aktualisierung, das heißt zur Verwirklichung von Möglichkeiten. Dieser Gedanke ist ein Grundbestandteil seiner Konzeption des Menschen und deshalb von entscheidender Bedeutung für sein therapeutisches Vorgehen.....Alles Verhalten geht nach Rogers auf irgendeine Weise von dieser angeborenen Selbstverwirklichungstendenz aus.“ (1979 s. 492)

²³³ Für Menschen, die im Namen der Innerlichkeit ihre Seelen durch Meditationstechniken und dergleichen gewissermaßen „instand zu setzen“ versuchen, müsste der relationale Ansatz bedeuten, dass sie keineswegs Religion, sondern vielmehr angewandte Psychologie betreiben.

Religiosität, wie sie bei Buber vertreten wird. So gesehen müssen Fragen, wie die von Weiss (1995) formulierte: „*Can religion be used as a science in psychotherapy?*“ aus relationaler Sicht eine skeptische Beantwortung hervorrufen. Solche Fragen wären nur unter Vernachlässigung der eigentlichen Natur der Religion denkbar.

Hauenstein (2001) versucht in seiner Dissertation die verschiedenen Verhältnisse von Religion und Psychologie zu typologisieren und neue Perspektiven für die Weiterentwicklung dieser Verhältnisse aufzuzeigen. Auch Reich (2000) exploriert die Implikationen der Gratwanderung zwischen Wissenschaftlichkeit und religiöser Erfahrung für die religionspsychologische Forschung. Ein geeigneter Umgang mit den unterschiedlichen Zugängen zum Menschen, die sich in der Religion und der Psychologie zeigen, wird von Bucher (1993) aufgezeigt. Bucher beschreibt unterschiedliche Verhältnismodelle von Religion und Psychologie: Teils ignorieren Religion und Psychologie einander, teils bekämpfen sie sich und gelegentlich versuchen sie eine symbiotische Verschmelzung. Bucher plädiert für eine Komplementarität: Dabei sollen sowohl die Psychologie als auch die Theologie die Erkenntnisse der jeweils anderen Disziplin berücksichtigen und soweit wie möglich verwenden, sich dabei jedoch beide auf ihr jeweiliges Kompetenzfeld beschränken.²³⁴

Eine Kritik der Optimierungstendenzen in der psychologischen Praxis ist in einem relationalen Ansatz implizit enthalten. Jacoby spricht in seiner Kritik der nachfreudschen Psychologie von einem „*Fetisch von Gesundheit, Erfolg und Anpassung*“²³⁵. Das Greifen nach einem sog. „Gefühlswohlstand“, wie es verbreitet in der humanistischen Psychologie vorkommt, steht in einem unüberwindbaren Widerspruch zu Bubers Denken und zu der daraus abgeleiteten Religionspsychologie. Bubers Anthropologie impliziert eine Absage an die Selbstverwirklichung als Lebensziel.

²³⁴ Der Dialog zwischen Psychologie und Theologie muss nicht auf den Bereich der Lebensdeutung begrenzt bleiben, sondern kann z. B. auch für die akademische Bibelwissenschaft von Bedeutung sein. Baum (2000) untersucht in diesem Sinne die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien mit Hilfe der Erkenntnisse der experimentalpsychologischen Gedächtnisforschung.

²³⁵ Jacoby 1974 S. 77

6.6. Zusammenfassung

In diesem Kapitel werden die wesentlichen Aspekte einer auf Bubers Anthropologie gründenden relationalen Religionstheorie erarbeitet. Dabei dienen die bereits in Kapitel 4 anhand von Erich Fromms Religionsverständnis erarbeiteten Kriterien für eine Religionstheorie als Rahmen für diesen neuen relationalen Ansatz.

Das einzelne Ich des relationalen Ansatzes ist das Ich des Grundwortes Ich-Du.

Die Funktion der Religion ist die Vorgabe der gemeinschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen, innerhalb derer Religiosität gelebt wird. Aus relationaler Sicht heißt dies, dass Religion das Ich-Du-Verhältnis zur Wirklichkeit regelt. Sie tut dies, indem sie zwischen Du und Nicht-Du unterscheidet. Die Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du ist zwar in Teilen mit Rückgriff auf Piagets entwicklungspsychologisches Modell erklärbar, jedoch verbleiben Unterschiede zwischen einzelnen Menschen oder Kulturen bezüglich des Du-Sagens zu Göttern, Pflanzen, Tieren oder der unbelebten Natur, die mit den existierenden psychologischen Modellen bisher nicht ausreichend erklärt werden. Es wird daher festgestellt, dass Religion die Unterscheidungsinstanz zwischen Du und Nicht-Du ist. Zudem bestimmt sie nicht nur, wo zwischen Du und Nicht-Du unterschieden wird, sondern legt auch eine Beziehungshierarchie fest. Zur Erklärung des Wie der Beziehungen wird Bubers Konzept von Mutualität herangezogen.

Das „Wesen“ der Religion, also das, was die verschiedenen Religionen miteinander gemein haben, besteht darin, dass sie alle das Wohin und das Wie der Beziehungen bestimmen.

Als Fazit wird festgestellt, dass Religion, indem sie das Wohin und das Wie der Beziehungen bestimmt, die anthropologische Funktion der Festlegung der Parameter der Intersubjektivität erfüllt.

Religion wird von Psychotherapeuten häufig als wichtige psychische Variable gesehen. Dabei wird der Wert religiöser Erlebnisse hoch eingeschätzt, während organisierte Religion eher abgelehnt wird. Seit einigen Jahrzehnten wird verschiedentlich versucht, Religiosität und Psychologie so miteinander zu verbinden, dass eine anwendbare Heil- und Förderungsmethode daraus entsteht. Der relationale Ansatz setzt hier einen ganz anderen Akzent. Ausgehend von Buber muss die Ich-bezogene Selbstverwirklichungslehre kritisch betrachtet werden. Eine relationale statt eine selbstverwirklichende Haltung entspricht viel mehr Bubers

Religionsverständnis. Eine relationale Religionstheorie muss daher entsprechend ausgerichtet sein.

7. Entstehungsbedingungen der Religion und der Religiosität

Nachdem wir festgestellt haben, dass Religion die Instanz zur Bestimmung der Parameter der Intersubjektivität ist, stellt sich die Frage, wie Menschen zu ihrer Religion kommen. Was sind die Entstehungsbedingungen der Religion und der Religiosität?

Von Anfang an hat sich die Religionspsychologie intensiv mit diesem Thema beschäftigt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte vor allem die deutschsprachige Religionspsychologie, aus einer kulturhistorischen Perspektive heraus Antworten auf diese Fragen zu finden. Im Vordergrund des Interesses stand dabei die Frage, wie die Menschheit (im Gegensatz zum einzelnen Menschen) Religion und Religiosität entwickelt hat. Vor allem Wilhelm Wundt und Sigmund Freud fragten philosophisch-spekulativ nach den Entstehungsbedingungen von Religion und Religiosität im Laufe der Menschheitsentwicklung.

Einen ganz anderen Zugang finden wir bei Freuds und Wundts amerikanischem Zeitgenossen William James. Anfang des 20. Jahrhunderts versuchte James (James 1902), die individuelle Religiosität empirisch zu erfassen und zu deuten.²³⁶ James befasste sich mit Fragestellungen nach dem einzelnen Menschen und begab sich damit in einen Gegensatz zu den im 19. Jahrhundert vor allem in Europa weit verbreiteten kulturhistorischen Erklärungsansätzen zur Entwicklung der Religion am Anfang der Menschheitsgeschichte. James' Ansatz war revolutionär für die Religionspsychologie und stellte Weichen für eine amerikanische Religionspsychologie, die sich radikal von den europäischen Kulturbetrachtungen unterschied. Das geschichtliche Paradigma wurde durch das experimentelle ersetzt.

Das zentrale Konzept der amerikanischen Religionspsychologie fand seinen Ausdruck in dem aus der Theologie entlehnten Begriff der Bekehrung.

James Ansatz entspricht dem in Kapitel 2 dieser Arbeit dargelegten methodischen Prinzip, wonach der psychologische Zugang zur Religion über den einzelnen Menschen gesucht wird. Der Bekehrungsbegriff liefert den ersten Erklärungsansatz

²³⁶ Satrom (1987) schreibt in einem TRE-Artikel, dass James 1870 eine ‚besondere religiöse Erfahrung‘ machte. Diese besondere Erfahrung mag dazu beigetragen haben, dass James die individuelle Erfahrung ins Zentrum seiner Religionspsychologie rückte.

dafür, wie dieser Einzelmensch seine Religiosität erwirbt. Inzwischen sind viele unterschiedliche Aspekte des Religionserwerbs mithilfe der verschiedenen Teildisziplinen der Psychologie beleuchtet worden.

7.1. Lern-, Entwicklungs- und soziokulturelle Einflüsse

Die gängigen Lern- und Entwicklungstheorien – z. B. Banduras (1977) Lernen durch Nachahmung, oder Piagets (1981) Stufenmodell - sind bereits ansatzweise auf die Religion angewandt worden. So konnte beschrieben werden, inwieweit und unter welchen Bedingungen Kinder und Jugendliche die religiöse Haltung der Eltern oder der *peer group* übernehmen (Grom 1992).²³⁷ Auch konnte mithilfe des strukturalistischen Ansatzes dargestellt werden, nach welchen Gesetzmäßigkeiten sich die Gottes- und Weltvorstellung bei Kindern entwickelt. (Oser und Reich 1992; Fetz, Reich und Valentin 1992)

Aus dem Bereich der Motivationsforschung kommen verschiedene Erklärungen, warum ein Individuum eine religiöse Weltsicht wählen mag. So z. B. die Grundvertrauenshypothese (Erikson 1964) oder die Attributionstheorie (Spilka, B. et al. 1985).

In besonderer Weise wurde jedoch die Persönlichkeitspsychologie für die Religionspsychologie fruchtbar gemacht. So wurde Religiosität als integraler Bestandteil der Persönlichkeitsentwicklung gedeutet (Vergote 1992). Von Fraas (1993) wird die gesamte Entwicklung der Persönlichkeit als religiöser Prozess gedeutet.²³⁸

Ein Großteil der religionspsychologischen Untersuchungen zum Erwerb der Religiosität des einzelnen Menschen sind im Umfeld religionspädagogischer Fragestellungen entstanden.²³⁹ Auf der Basis der Annahme, dass Religiosität nicht in einem Vakuum entsteht, sondern kulturell vermittelt wird, wurden die Bedingungen dieser kulturellen Vermittlung untersucht. Bei diesen religionspsychologischen Untersuchungen war daher stets auch ein religionspädagogisches Interesse an der

²³⁷ Lernpsychologische Untersuchungen jüngerer Datums findet man in der deutschsprachigen Literatur nicht.

²³⁸ Auch zu den persönlichkeitspsychologischen Ansätze in der Religionspsychologie ist allerdings anzumerken, dass die vergangenen Jahren nichts wesentlich neues hervorgebracht haben.

²³⁹ Die in Fribourg arbeitenden Strukturalisten sind hierfür ein gutes Beispiel.

Weitervermittlung tradierter Religion gegeben, weshalb diese Ansätze auch gut zur Erklärung der Psychodynamik der Religionsweitergabe geeignet sind. Letztlich geht es bei ihnen darum, diese Bedingungen der Religionsweitergabe herzustellen oder ihnen zumindest den Boden zu bereiten. Eine solche Vorgehensweise ist zwar für eine angewandte Psychologie durchaus legitim, für eine Grundlagenforschung brauchen wir jedoch eine andere Basis.

Für eine Religionstheorie reicht es nicht aus, nach den Lern, Entwicklungs- und Motivationsbedingungen der Glaubensweitergabe zu forschen. Unabhängig von pädagogischen Interessen muss nach der Psychodynamik gefragt werden, die der Regelung des Wie und des Wohin der Beziehungen zugrunde liegt. Zudem brauchen wir Antworten auf die Frage "Wie entstehen *neue* Glaubensinhalte oder gar *neue* Glaubenssysteme?"

Das Bekehrungskonzept von James war der erste psychologisch-wissenschaftliche Versuch zur Beantwortung dieser Fragen. Im Vordergrund seines Interesses standen das Ereignis oder die Ereignisse, die eine individuelle Religiosität formten, nicht aber die sozialen Bedingungen, die dafür gegeben sein müssen. Der Bekehrungsansatz ist jedoch stark protestantisch-christlich geprägt und nicht uneingeschränkt auf andere Religionen anwendbar. Daher sollen jetzt hier das Offenbarungskonzept anstelle des Bekehrungskonzeptes eingeführt werden.

7.2. Offenbarungserlebnisse

Buber argumentiert, dass alle Religionen sich notwendigerweise auf irgendeine Art der Offenbarung berufen.²⁴⁰ Er versteht Offenbarung als Ergebnis „der höchsten Begegnung“. Durch diese Begegnung wird der Mensch verändert, es geschieht etwas mit ihm und er empfängt etwas, das er vorher nicht hatte.²⁴¹

²⁴⁰ „Das ausgesagte Wissen und das gesetzte Tun der Religionen – woher kommen sie? ... alle berufen sich notwendig auf irgendeine Art der Offenbarung, werthafte, naturhafte, seelenhafte – es gibt, genau genommen, nur Offenbarungsreligionen.“ (Buber 1962, S. 114).

²⁴¹ Buber schreibt: „Was ist das Ewige: das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen, was wir Offenbarung nennen? Es ist dies, dass der Mensch aus dem Moment der höchsten Begegnung nicht als der gleiche hervorgeht, als der er in ihn eingetreten ist. Der Moment der Begegnung ist nicht ein ‚Erlebnis‘, das sich in der empfänglichen Seele erregt und selig rundet: es geschieht da etwas am Menschen. Das ist zuweilen wie ein Anhauch, zuweilen wie ein Ringkampf, gleichviel: es geschieht. Der Mensch, der aus dem Wesensakt der reinen Beziehung tritt, hat in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wusste und dessen Ursprung er nicht rechtmäßig zu bezeichnen vermag. Wie

Es handelt sich also um eine Begegnung, einen „Wesensakt der reinen Beziehung“²⁴², in dem gegeben und empfangen wird. Buber will die so verstandene Offenbarung keineswegs auf bestimmte biblische Ereignisse begrenzen.²⁴³ Zur Beziehung des Menschen zum ewigen Du gehört nach Bubers Verständnis auch die ewige Offenbarung.²⁴⁴

Offenbarung ist ein Begriff, der auch in der Religionspsychologie bereits Verwendung findet. Fraas versteht unter Offenbarung, ähnlich wie Buber, ein Angesprochenwerden von Außen, in dem der Mensch beschenkt wird.²⁴⁵ Das Offenbarungserlebnis wird von Grom als Mitteilung von Außen beschrieben, bei dem ein Mensch beschenkt wird, oder aber bei dem er einen Auftrag erhält²⁴⁶. Auch hier

immer die wissenschaftliche Weltorientierung in ihrem befugten Streben nach einer lückenlosen Ursächlichkeit die Herkunft des Neuen einreicht: uns, denen es um die wirkliche Betrachtung des Wirklichen geht, kann kein Unterbewusstsein und kein anderer Seelenapparat taugen. Die Wirklichkeit ist, dass wir empfangen, was wir zuvor nicht hatten, und es so empfangen, dass wir wissen: es ist uns gegeben worden.“ (ebd. S. 110 f.).

²⁴² Dazu schreibt Buber: „Die gewaltigen Offenbarungen, auf die sich die Religionen berufen, sind der stillen wesensgleich, die sich allerorten und allezeit begibt. Die gewaltigen Offenbarungen, die im Anfang großer Gemeinschaften, an den Wenden der Menschheit stehen, sind nichts anderes als die ewige Offenbarung.“ (ebd. S. 118).

²⁴³ Dennoch knüpft sein Verständnis an die eigene Tradition an. B. Kern-Ulmer schreibt in TRE: „Offenbarung JHWH, zielt auf ein Du“ (Bd. 25 1995 s. 118), d.h. Offenbarung in der jüdischen Tradition beschreibt ein Ereignis in dem der „Ich bin“ einen Du direkt anspricht, es handelt sich also wie Buber schreibt um die „höchste Begegnung“.

²⁴⁴ Bubers Offenbarungsverständnis ist oft kritisiert worden, siehe z. B. Davidowicz: „Zu Recht meinte Scholem über den Buberschen Offenbarungsbegriff: >>Diese Bestimmung Bubers ist, wie deutlich gesagt werden muss, eine rein mystische Bestimmung von Offenbarung. Es gehört zu den erstaunlichsten Illusionen Bubers, dass er mit solchen Worten den Bereich der Mystik verlassen zu haben, ja ihn verworfen zu haben glaubte. Ich habe vor einigen Jahren den Begriff der Kabbalisten von Offenbarung und dem Wort Gottes ausführlich zu bestimmen versucht. Bubers Sätze fallen im Entscheidenden ganz in diesen Bereich, nur eben mit dem einen großen Unterschied, dass für die Mystiker die historische Offenbarung die mystische impliziert (...). Davon ist bei Buber freilich nicht mehr die Rede. Er kennt nur eine Offenbarung, eben die mystische, obwohl er ihr diesen Titel verweigert.<< (1995 s.156).

²⁴⁵ "Der Gläubige spricht von Offenbarung, in der er in der eigenen Begrenzung ein Angesprochen werden von außen und darin sich selbst als Geschöpf oder als Geschenk empfängt."(1993, S. 135).

²⁴⁶ "Offenbarungserlebnisse zeichnen sich dadurch aus, dass sie einem ihrem Entstehen, nicht nur ihrem Inhalt nach deutlich als etwas erscheinen, das man nicht durch eigenes Nachdenken erarbeitet und entdeckt hat, sondern das einem "von außen", von einem anderen Bewußtseinszentrum mitgeteilt wird. Sie treten auf

- als wort- und bildlose Gedanken - etwa als Gewissheit, ein Engel oder Gott sei neben einem oder als Eingebung und Auftrag, ein Hilfswerk o. ä. zu gründen;
- als Audition und Vision - diese können sich aus wort- und bildlosen Gedanken entwickeln;

ist, ähnlich wie bei Buber, das Offenbarungserlebnis keine eigene Leistung des Empfängers, sondern es wird von Außen gegeben.²⁴⁷

Erst durch Deutung wird aber das Offenbarungserlebnis zur Offenbarung.²⁴⁸

- als automatische Handlung." (1992, S. 299 f.).

²⁴⁷ Ein Beispiel dafür finden wir in einer interessanten Anekdote aus B. Russels Autobiographie: „Als wir heimkamen, fanden wir Mrs. Whitehead unter einem ungewöhnlich schweren Anfall von Schmerzen leidend. Sie schien wie durch eine Mauer von Qual geschieden zu sein von allen und allem. Das Bewusstsein der Einsamkeit einer jeden Menschenseele übermannte mich plötzlich. Seit meiner Heirat war mein Gefühlsleben ruhig und oberflächlich verlaufen. Ich hatte alle tieferen Momente vergessen und mich mit leichtfertiger Lebenskunst zufriedengegeben. Jetzt schien plötzlich der Boden unter meinen Füßen nachzugeben, und ich befand mich in einer ganz andern Sphäre. Innerhalb von fünf Minuten durchlief ich Gedankengänge wie diese: die Einsamkeit der Menschenseele ist unerträglich, nur die allerstärkste Liebe, wie sie die Lehrer der Religionen gepredigt haben, vermag sie zu durchdringen; was nicht diesem Beweggrund entspricht, ist schädlich, bestenfalls nutzlos; daraus folgt, daß Krieg unrecht, die [englische] Public-School-Erziehung abscheulich, dass die Anwendung von Gewalt verwerflich ist, dass man bei Beziehungen von Menschen untereinander zum Kern der Einsamkeit eines jeden vordringen und ihn ansprechen soll. Das jüngste Kind der Whiteheads, ein dreijähriger Knabe, befand sich im Zimmer. Ich hatte ihm bisher keinerlei Beachtung geschenkt, und er mir ebensowenig. Es mußte verhindert werden, dass er die Mutter, die die entsetzlichsten Schmerzen litt, störe. Ich nahm ihn bei der Hand und ging mit ihm aus dem Hause. Er kam willig mit und fasste Vertrauen zu mir. Von diesem Tag an bis zu seinem Tode im Ersten Weltkrieg blieben wir eng befreundet.

Nach diesen fünf Minuten war ich ein vollkommen veränderter Mensch geworden. Etwas wie eine mystische Erleuchtung hielt mich eine Zeitlang im Bann. Mir war, als kenne ich die innersten Gedanken eines jeden Menschen, der mir auf der Straße begegnete, und wenn das zweifellos eine Selbsttäuschung war, so empfand ich mich doch tatsächlich all meinen Freunden und vielen meiner Bekannten weit näher als bisher. Ich war Imperialist gewesen bisher; binnen fünf Minuten wurde ich nun Burenanhänger und Pazifist. Nachdem ich jahrelang für nichts Sinn gehabt hatte als für exakte Wissenschaft und Analyse, war ich jetzt auf einmal erfüllt von halbmythischen Gefühlen über Schönheit, einem heftigen Interesse für Kinder, von einem Verlangen, fast so tief wie das des Buddha, eine Weltanschauung zu finden, die das menschliche Leben erträglich machen würde. Eine sonderbare Erregung bemächtigte sich meiner, die heftigen Schmerz enthielt, aber auch ein Element des Triumphes darüber, dass ich den Schmerz zu bezwingen und ihn, wie ich vermeinte, in einen Zugang zur Weisheit verwandeln könne. Die mystische Schaukraft, die ich mir damals zu besitzen einbildete, ist größtenteils geschwunden, und die Gewohnheit der analytischen Untersuchung hat sich wieder geltend gemacht. Allein etwas von dem, was ich damals zu erkennen gemeint habe, ist mir seitdem stets geblieben, hat meine Haltung während des Ersten Weltkriegs verursacht, mein Interesse an Kindern, meine Gleichgültigkeit gegen kleines Missgeschick und einen gewissen gefühlsbetonten Beiklang in all meinen Beziehungen zu Menschen hervorgerufen.“ (Russel 1967, S. 224 f.).

²⁴⁸ „Wer Offenbarungserlebnisse oder mystische Einheitserlebnisse erfährt, kann sie je nach dem kognitiven weltanschaulichen Rahmen, in dem er sie sieht, sowohl areligiös als bloßes Inspirations- und Entgrenzungserlebnis als auch religiös als besondere Kommunikation (Offenbarung) oder Vereinigung mit dem Göttlichen erleben.“ (Grom 1992, S. 250). Ähnlich schreibt Fraas: „Das (religiöse) Erlebnis wird erst durch Deutung zur (religiösen) Erfahrung. Deutung geschieht durch Zuordnung des Erlebnismaterials in einen Interpretationsrahmen, durch Integration in vorgegebene Lebensformen und Vorstellungen. Diese wiederum stellen den Niederschlag vom Ursprungsgeschehen einer bestimmten Religion dar, das einen nicht ableitbaren Sinnzuspruch für den Menschen beinhaltet.“ (Fraas 1993, S. 135).

Offenbarung kann man als eine ungewohnte und überraschende Beziehungserfahrung verstehen. Ein Mensch fühlt sich von einem Stein oder einem Stern, einem Engel oder Gott, einem Baum oder einem spirituellen Wesen angesprochen. Durch dieses Angeschorensein wird ihm klar, dass er ein Gegenüber hat, das für seinen persönlichen Werdegang von großer Bedeutung ist. Hier kann die Erfahrung eine zuvor nur kognitiv verankerte Überzeugung bestätigen, aber auch die Überwältigung durch das zuvor völlig unbekannte Gegenüber ist möglich, oder es handelt sich um eine leise wachsende Beziehung, deren Relevanz dem Erlebenden erst in der Rückschau plötzlich bewusst wird. In jedem Fall muss die subjektive Erfahrung der Zuwendung durch ein anderes Subjekt gegeben sein.²⁴⁹

Ein Mensch, der ein Offenbarungserlebnis erfährt, kann sich auf der Grundlage seiner kognitiven Überzeugung hierauf vorbereitet haben. Durch Rituale, Fasten, meditative Übungen oder andere Praktiken kann er der Erfahrung den Boden bereiten. Sie kann allerdings auch unverhofft kommen. Er kann sie nur empfangen, unabhängig davon, ob sie vorbereitet wurde oder nicht.

Wir können nun festhalten, dass Offenbarungen Ergebnisse bestimmter Begegnungserlebnisse sind, in denen das menschliche Individuum plötzlich vor einem Du steht. Die in dieser Begegnung gemachte tiefe Erfahrung prägt das weitere Suchen dieses Menschen. Diese Erfahrung kann von der verbalen Mitteilung (etwa der Erteilung eines Auftrags durch einen Engel) bis hin zur im völligen Schweigen empfangenen Öffnung der Seele für das Unbekannte reichen. Durch die Erfahrung ausgelöst, werden in der Folge die Parameter der Intersubjektivität neu definiert, d. h. das Wohin und das Wie der Beziehungen werden neu festgelegt.

Sowohl die Empfänglichkeit für die genannte Erlebnisse als auch deren Deutung als Offenbarungen können unabhängig von ihrer theologischen oder religionswissenschaftlichen Bewertung oder Bedeutung psychologisch untersucht werden.²⁵⁰ Aus lern- und entwicklungspsychologischer Sicht interessiert die Frage, inwieweit eine bestimmte Sozialisation dazu führt, dass entsprechende Erfahrungen

²⁴⁹ In seiner Schrift „Zwiesprache“ erlaubt uns Buber einen kleinen Einblick in seine eigenen Offenbarungserlebnisse (Buber 1962, S. 139 f.), sowie in seine Unterscheidung zwischen solchen Erlebnisse und der Bekehrungserfahrung. (ebd. S. 157 f.) zu nehmen.

²⁵⁰ Siehe dazu auch Kapitel 9.2.3. *Religiöse Erlebnisse im Rahmen eines relationalen Ansatzes.*

erstens gemacht und zweitens als Offenbarung gedeutet werden. Aus der Sicht einer Persönlichkeitspsychologie interessiert die innerpsychische Funktion solcher Erlebnisse und Deutungen (z.B. im Sinne von heilenden Regressionen, entlastenden Attributionen oder Sinn stiftenden Kognitionen, die zur Lebensbewältigung dienen). Schließlich ist aus sozialpsychologischer Perspektive die Frage zu stellen, inwieweit Identifikation mit der *peer group*, Suggestion oder gar Gruppenhysterie hier eine Rolle spielen.

Mithilfe des relationalen Ansatzes können die genannten psychologischen Fragen zur Erklärung und Einordnung von Offenbarungserlebnissen im Hinblick auf die Bestimmung der Parameter der Intersubjektivität untersucht werden. Damit bietet der relationale Ansatz auch einen Maßstab für deren Beurteilung.²⁵¹

7.3. Zusammenfassung

Die Weitergabe religiöser Überzeugungen, Haltungen und Praktiken kann mithilfe bekannter Lern- und Entwicklungstheorien erklärt werden. Erkenntnisse der wissenschaftlichen Psychologie sind für das Verständnis dieser Prozesse bereits erfolgreich verwendet worden. Für das Verständnis des Erwerbs neuer religiöser Inhalte braucht man jedoch einen anderen Zugang. Das Offenbarungskonzept, das bereits in der Religionspsychologie und auch bei Buber zu finden ist, bietet eine Möglichkeit zur Erklärung solcher Phänomene, da Offenbarungserlebnisse relational gedeutet werden. Hieraus entstehen neue Impulse für die religionspsychologische Forschung.

²⁵¹ Einige Beispiele entsprechende empirische Fragestellungen sind im Kapitel 9. ausgeführt.

Teil 3

Der relationalen Ansatz als Grundlage für empirischer Forschung

8. Offenbarungserlebnisse als ‚kritische Lebensereignisse‘.

Lässt sich die hier vorgeschlagene Religionstheorie empirisch überprüfen? Kann man im Anschluss an die logische Prüfung empirisch testen, ob Ausrichtung und Gestaltung der Beziehungen tatsächlich durch die jeweiligen Religionen bestimmt werden? Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie ein Aspekt des beziehungstheoretisch begründeten Ansatzes empirisch untersucht werden kann. Indem Offenbarungserlebnisse als ‚kritische Lebensereignisse‘ konzipiert werden, können sie mit Hilfe der Methodologie dieses Forschungsansatzes erfasst werden. Auf diese Weise wären nicht nur vertiefte Erkenntnisse über dem Forschungsgegenstand ‚Offenbarungserlebnisse‘ zu erzielen, sondern darüber hinaus wäre eine erste Bestätigung bzw. Nicht-Bestätigung des gesamten Ansatzes möglich. Sollte nämlich die Hypothese, dass Offenbarungserlebnisse zu einer Veränderung in des Wohins und/oder des Wies der Beziehungen führen bestätigt werden, so wäre dies als ein Indiz für die Validität des relationalen Ansatzes zu bewerten.

8.1. Kritische Lebensereignisse

In Kapitel 2.2. wurde ausgeführt, wie Filipp (1995) anhand sog. ‚kritischer Lebensereignisse‘²⁵² entwicklungspsychologische bzw. persönlichkeitspsychologische Fragestellungen (und dadurch auch klinische Fragestellungen) miteinander verknüpft. Der relationale Ansatz legt es nahe, Offenbarungserlebnisse als ‚kritische Lebensereignisse‘ zu betrachten. Dies stimmt vor allem deswegen, weil für Offenbarungserlebnisse, wie sie in Kapitel 7. dargestellt wurden, die Kriterien für ‚kritische Lebensereignisse‘ gelten, nämlich:

- es tritt eine abrupte Veränderung der Lebenssituation ein,
- diese wird subjektiv als bedeutsam erlebt, und
- führt zu einer Störung des bisherigen Gleichgewichtes zwischen Person und

²⁵² Ob gegebene Lebensereignisse als kritisch zu bewerten sind, ist nach Fillips Verständnis eine subjektive Frage. Falls sie zu einem Unterschied in der Gestaltung des Verhältnisses zur Umgebung führen, werden sie als kritisch bewertet.

Umwelt.²⁵³

8.1.1. Normative und nicht normative Lebensereignisse

In der Lebensereignisforschung unterscheidet man zwischen normativen und nicht normativen Lebensereignissen. Normativ sind solche Lebensereignisse, die aufgrund biologischer oder soziale Gegebenheiten regelhaft für die Menschen einer bestimmten Gesellschaft sind und die innerhalb dieser Population „zum Leben dazu gehören“. Dazu zählen soziale Ereignisse, wie z. B. Schuleintritt, beruflicher Einstieg, Heirat, Geburt des ersten Kindes, Pensionierung, usw. Auch biologische Ereignisse, wie z. B. Pubertät, Menarche oder Menopause, die über die verschiedenen Kulturen hinweg das Leben der Menschen mitbestimmen, werden zu den normativen Ereignissen gezählt.

Als nicht normativ werden die im Normalfall nicht zu erwartenden Lebensereignisse, wie z. B. Tod eines Kindes, Raubüberfall, Verlust des Arbeitsplatzes, Lottogewinn, usw. gerechnet.

Zahlenmäßig dominieren die empirischen Untersuchungen zu normativen Lebensereignissen. Dies liegt zum einen darin begründet, dass die Anwendungsmöglichkeiten solcher Forschungsergebnisse im Rahmen von präventiven Programmen, wie z. B. Vorbereitungskursen vor der Geburt des 1. Kindes, beruflichen Eingliederungsmaßnahmen, usw. sehr weitreichend sind, und dies forschungsmotivierend wirkt, zum anderen ist es vergleichsweise einfach, bei normativen Ereignissen valide Ergebnisse zu erzielen.²⁵⁴

Die Unterscheidung zwischen normativen und nicht normativen Ereignissen ist nicht immer so klar, wie die Begrifflichkeit suggeriert. Ereignisse, die gewöhnlich als normativ eingestuft werden, können allein durch die Tatsache, dass sie zu einem unerwarteten Zeitpunkt eintreffen, zu nicht normativen Ereignissen werden. Wird z. B. das 1. Kind geboren, bevor die Mutter die Schule abgeschlossen hat, so wird dies

²⁵³ „Ein kritisches Lebensereignis ist dann gegeben, wenn diese Kongruenz zwischen Person und Umwelt ein Mindestmaß unterschreitet und die Neuorganisation des Person-Umwelt Gefüges erforderlich macht.“ (Filipp, 1995 S.24).

²⁵⁴ Siehe dazu ‚Prospektive und retrospektive Untersuchungen‘ weiter unten im Text.

als ein nicht normatives Lebensereignis einzustufen sein.²⁵⁵ Damit wird auch deutlich, wie wichtig der Zeitfaktor und das Lebensalter für die Kategorisierung von Lebensereignissen sind. Normative Lebensereignisse sind dann Ereignisse, die in einem bestimmten Lebensalter und Reihenfolge erwartungsgemäß eintreffen.

8.1.2. Geschichtlich normierte Lebensereignisse

Während manche Lebensereignisse für bestimmte Altersgruppen typisch sind, und deswegen als normativ gelten, gibt es andere, die nicht alters- sondern geburtskohortenbedingt sind. Von solchen Ereignissen ist ein ganz bestimmter Jahrgang oder eine ganz bestimmte Generation betroffen. Dies trifft für Naturkatastrophen wie z. B. Erdbeben aber auch für Kriege oder schwere Wirtschaftskrisen und gesellschaftliche Umwälzungen zu. Solche Lebensereignisse werden als „geschichtlich normiert“ bezeichnet.

Für die unterschiedlichen Altersgruppen können geschichtlich normierte Lebensereignisse sehr unterschiedliche Bedeutungen haben, so z. B. kann eine Welle der Arbeitslosigkeit bei Berufsanfängern ganz anders erlebt werden als bei älteren Arbeitnehmern. Ähnlich sind im Falle eines Krieges junge Männer auf ganz andere Weise betroffen als alte Männer. Für die Lebensereignisforschung bedeutet dies, dass die jeweiligen Zusammenhänge zwischen den beiden Variablen Lebensalter und Geburtskohorte stets bedacht werden müssen.

8.2. Das Modell zur Erforschung von kritischen Lebensereignissen

Filipps Modell zur Erforschung von kritischen Lebensereignissen schlägt eine Gliederung von Lebensereignissen in sechs Analyseeinheiten vor. Diese sind:

- Vorauslaufende Bedingungen. Dazu zählen die bisherige Sozialisation der Betroffenen, eventuelle frühere Erfahrungen mit kritischem Lebensereignissen, sowie Art und Qualität der Bewältigung solcher Ereignisse. (*Antezedenzmerkmale*)
- Konkurrente Bedingungen in der Person. Gemeint sind damit physiologische und psychische Merkmale der Betroffenen zur Zeit des Ereignisses, die für die Auseinandersetzung mit demselben potenziell relevant

²⁵⁵ „Die Geburt des ersten Kindes vor Abschluß der Berufsausbildung macht ein normatives Ereignis zu einem nicht-normativen....“ (Filipp 1995 S. 26).

sind. (*Personmerkmale*)

- Konkurrente Bedingungen in der Situation. Darunter werden die Umweltmerkmale, die den Lebenskontext der Betroffenen konstituieren verstanden. (*Kontextmerkmale*)
- Lebensereignis. Darunter wird eine beobachtbare Zäsur in der Person-Umwelt-Beziehung verstanden. (*Ereignismerkmale*)
- Formen der Auseinandersetzung. Damit sollen bezeichnet werden unterschiedliche Bewältigungsstrategien die über eine bestimmte Zeit erfasst werden. (*Prozessmerkmale*)
- Effekte der Auseinandersetzung mit dem Lebensereignis und der Bewältigung desselben. Solche Effekte können sich sowohl in der Person als auch in ihrer Umwelt manifestieren. (*Konsequenzmerkmale*)

8.3. Strategie- und Methodenfragen der Lebensereignisforschung

8.3.1. Prospektive und retrospektive Untersuchungen

Je nachdem zu welchem Zeitpunkt ein kritisches Lebensereignis untersucht wird, können unterschiedlich aussagekräftige Ergebnisse erzielt werden. Bei der sogenannten retrospektiven Methode werden Lebensereignisse rückwirkend erfasst, d. h. alle Daten, inklusive der antezedenten Personen- und Kontextmerkmale, werden zu einem Zeitpunkt nach dem eigentlichen Ereignis erhoben. Laut Filipp wird in mehr als 80 Prozent aller einschlägigen Untersuchungen die retrospektive Methode gewählt.²⁵⁶ Bei diesem Ansatz ist die mögliche Beeinflussung der Erinnerung an Antezedenzmerkmale durch die Auseinandersetzung mit dem Lebensereignis problematisch. Die nachträgliche Interpretation die eigener Geschichte durch den Betroffenen kann zu einer verzerrter Widergabe der Ausgangssituation führen.

Durch den Einsatz von prospektiven Methoden kann dieses Problem vermieden werden. Prospektive Untersuchungen setzen bei der Datenerhebung noch vor dem Eintreffen des Lebensereignisses an. Dies setzt natürlich voraus, dass mit einem entsprechenden Lebensereignis gerechnet wird. Für normative Lebensereignisse kann dies leicht zutreffen, für nicht-normative dagegen nicht. Insoweit ist es bei

²⁵⁶ Filipp, 1995, S. 12.

normativen Lebensereignissen einfacher valide Forschungsergebnisse zu erzielen.

8.3.2. Intensive und Extensive Untersuchungen

In seiner Überlegungen zu der Versuchsplanung für die Erforschung kritischer Lebensereignisse unterscheidet Petermann (1995) zwischen Gruppen- und Einzelfalluntersuchungen und spricht dabei von einem ‚extensiver vs intensiver Ansatz(es)‘.²⁵⁷ Gruppenuntersuchungen sind deswegen als ‚extensiv‘ zu bezeichnen, weil sie den Vergleich einer Vielzahl an Daten von unterschiedlichen Personen ermöglichen. Einzelfalluntersuchungen dagegen ermöglichen eine Vielzahl von Messwiederholungen bei einer Person. Bei der Interpretation der Ergebnisse von Einzelfalluntersuchungen geht man von ‚spezifischen Annahmen über den Einzelfall‘²⁵⁸ aus.

Auch Lazarus (1995) betont die Vorteile der Vorgehensweise, eine intensive Analyse derselben Person über viele Situationen und Zeitpunkte hinweg durchzuführen‘.²⁵⁹ Lazarus teilt Petermanns Ansicht, dass es sich lohnt, auf große Stichproben, die man zur statistischen Signifikanzprüfung braucht, zu verzichten und statt dessen detaillierte Prozessverläufe bei Einzelpersonen zu beobachten.²⁶⁰

8.4. Anwendung des kritischen Lebensereignis Forschungsansatzes auf Offenbarungserlebnisse

Offenbarungserlebnisse sind zwar bisher in der Lebensereignisforschung nicht thematisiert worden, vereinzelte Bemerkungen zur Veränderung der Religiosität als potenziell kritischen Lebensereignis deuten jedoch daraufhin, dass die führenden Forscher in diesem Bereich einer solchen Einschätzung folgen könnten.²⁶¹ Ein

²⁵⁷ Petermann, 1995, S. 59.

²⁵⁸ Petermann, 1995, S. 60

²⁵⁹ Lazarus, 1995, S.211.

²⁶⁰ Lazarus spricht allerdings nicht wie Petermann von ‚extensiver vs. intensiver‘ Forschung, sondern von ‚ipsativ-normativer‘ Forschung. Der Begriff ‚normativ‘ wird hier in einem anderen Sinn benutzt als bei Philipps und Petermanns Unterscheidung zwischen normativen und nicht-normativen Lebensereignissen und ist deswegen geeignet im Kontext der Lebensereignisforschung Verwirrung zu stiften. Petermanns Begrifflichkeit birgt diese Gefahr nicht.

²⁶¹ So schreibt Philipp „...der Verlust religiöser Überzeugungen mag gleichermaßen ein kritisches Lebensereignis darstellen wie der Verlust eines nahen Angehörigen.“ (1995, S.24). Mummendey in seiner Lebensereignisliste führt als eines von insgesamt 16 möglichen

Verständnis von Offenbarungserlebnissen als ‚kritische Lebensereignisse‘ erlaubt es, persönlichkeits-, entwicklungspsychologische und klinische Fragestellungen mit Fragen zu religiösen Erlebnissen zu verknüpfen und somit der Fragmentierung der religionspsychologischen Forschung entgegenzuwirken.²⁶²

8.4.1. Untersuchungsdesign

Bei der Untersuchungsdesign geht es im wesentlichen um die Strategiefragen die im Kapitel 8.3. besprochen worden. Soll eine empirische Untersuchung prospektiv oder retrospektiv angelegt werden? Und sollen wir eine intensive oder eine extensive Untersuchung favorisieren?

Es handelt sich bei den Offenbarungserlebnissen um nicht-normative Lebensereignisse. Es gibt zumindest nach dem jetzigen Stand der Forschung keinen Anlass solche Erlebnisse als regelhaft für bestimmte Altersgruppen anzunehmen. Vielmehr deuten die Beschreibungen von Offenbarungserlebnissen²⁶³ in der Fachliteratur darauf hin, dass diese unvorhergesehen in das Leben der Betroffenen einbrechen. Wie bereits erklärt, lassen sich nicht normative Lebensereignisse mit Hilfe der retrospektiven Methode am ehesten erforschen. Trotz der bereits erwähnten Schwierigkeiten retrospektiver Forschung gibt es in der Fachliteratur Beispiele gelungener Untersuchungen wie die Studie von Fischer und Fischer (1995) zum Wohnortwechsel als nicht normativem Lebensereignis.²⁶⁴

Da Offenbarungserlebnisse sich weder alters- noch geburtskohortenbedingt²⁶⁵

Lebensereignissen den Punkt „Änderung religiöser Aktivitäten“ an. Dabei fragt er die Probanden „Haben sich bei Ihnen im religiösen Bereich Veränderungen ergeben? (Kirchenaustritt? Konfessionswechsel? Engagement? oder...“ (1995, S. 256).

²⁶²Filipp schreibt, dass dieser Forschungskonzept „hervorragend geeignet (ist), zu einer Konvergenz von klinisch-psychologischen und entwicklungspsychologischen Fragestellungen zu führen.“ (1995, S. 5). Siehe auch Kapitel 2.2. der vorliegenden Arbeit.

²⁶³ Siehe Kapitel 7.

²⁶⁴ In der zitierten Arbeit versuchen die Autoren eine Vielzahl von ökopyschologischen Untersuchungen zum Wohnortwechsel im Sinne der Lebensereignisforschung zu interpretieren. Dabei stützen sie sich vor allem auf dem Konstrukt ‚Ortsidentität‘ als Teil der persönliche Identität von Probanden. Der Verlust der bisherigen und der Aufbau einer neuen Ortsidentität wird im Sinne der Lebensereignisforschung als prozessuale Neu-Strukturierung der Person-Umwelt Beziehung aufgefasst.

²⁶⁵ Eine gewisse historischer Bedingtheit bei der Form und dem Inhalt von Offenbarungserlebnissen reicht nicht aus, um sie als erwartungsgemässe Lebensereignisse für bestimmte Geburtskohorten zu betrachten. Die Tatsache, dass in manche Kulturen oder Zeiten ähnlich zu beschreibenden Offenbarungserlebnisse relativ häufig auftreten heißt nicht, dass für dem einzelnen Mensch mit diesem Erfahrung zu rechnen ist.

ereignen, sondern isoliert von einander und weit verstreut beobachtet oder berichtet werden²⁶⁶, wäre es schwierig eine homogene Gruppe für eine Untersuchung zusammenzustellen. Einzelfallanalysen wie sie von Petermann (1995) und Lazarus (1995) befürwortet werden wären eher geeignet, um brauchbare Ergebnisse zu erzielen.

8.5. Datenerhebung

Für die empirische Untersuchung psychologischer Fragen stehen verschiedene Datenerhebungsverfahren zur Verfügung. Forscher können versuchen, durch Experimente, Beobachtungen, Testverfahren oder Messinstrumente wie z.B. Fragebögen entsprechende Daten zu gewinnen. In der religionspsychologischen Forschung dominieren bisher Fragebogenuntersuchungen.²⁶⁷ Die Gründe für diese Wahl sind ökonomischer Natur.²⁶⁸ Für die Einzelfallanalyse im Rahmen der Lebensereignisforschung werden jedoch andere Verfahren bevorzugt. Petermann (1995) spricht in diesem Kontext von „Tagebuchaufzeichnungen, Einstellungsskalen, Beobachtungen des Lebenspartners etc.“.²⁶⁹ Allerdings geht er dabei von einer prospektiven und nicht von einer retrospektiven Untersuchung aus.

Für eine retrospektive Untersuchung kann das ‚narrative lebensgeschichtliche Interview‘ verwendet werden. Dieses Instrument wird im Rahmen von der sogenannten ‚biographische Forschung‘ eingesetzt und „...hat sich seit den Siebzigerjahren als ein Standarderhebungsverfahren in vielen Bereichen der qualitativen Sozialforschung etabliert“.²⁷⁰

Zwar entspricht die sogenannte ‚biographische Forschung‘ - oder ‚Biographieforschung‘²⁷¹, wie sie teilweise bezeichnet wird - einem soziologischen

²⁶⁶Die Frage ob diese Einschätzung sich im Lichte zukünftiger Forschung relativieren mag, braucht an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden.

²⁶⁷ Haub führt aus: „Eindeutig dominierend sind aber die messenden Verfahren, die in Fragebogenform schriftlich dem Probanden vorgelegt werden.“ (S. 268)

²⁶⁸ Zu diesem Punkt schreibt Haub: „Die Beliebtheit des Fragebogens rührt daher, dass mit ihm schnell und kostengünstig eine Stichprobe nahezu beliebiger Größe untersucht werden kann. Sind die Daten erst einmal im Computer abgespeichert, so lassen sich statistische Analysen und Reanalysen nach Belieben damit anstellen.“ (S. 268f.)

²⁶⁹ 1995, S. 68

²⁷⁰ Kreher u. Sierwald 2001 s.40

²⁷¹ Die biographische Forschung ist von der sogenannten ‚Life Script Theory‘ zu unterscheiden. Bei der ‚Life Script Theory‘ handelt es sich um ein Deutungsverfahren innerhalb der Transaktionsanalyse. Die Theorie ist sehr stark an diese

Ansatz, der sich ursprünglich bewusst von psychologischen Erklärungsmodellen absetzte. Von der Zielrichtung her ähnelt dieser Ansatz der alten Milieuforschung. Inzwischen arbeiten aber auch Psychologen wie Straub (2000) oder Psychoanalytiker wie Vaillant (2000) mit diesem Ansatz und versuchen dabei die psychologische Bedingungen der biographischen Konstruktion zu erhellen.²⁷² Sie gehen davon aus, dass alltägliche Kompetenzen des Erzählens als notwendige Voraussetzung für die kognitive Konstruktion einer zusammenhängenden Lebensgeschichte und damit für eine eigene Identität gelten müssen.²⁷³ Das narrative lebensgeschichtliche Interview knüpft an diese Kompetenzen an.²⁷⁴

Die Erzähltheorie, auf dem diese Interviewtechnik gründet, geht von der sogenannten triadischen Struktur von Geschichten aus, d. h. jede Geschichte hat einen Anfang, eine Mitte und ein Ende. Die Mitte der Geschichte wird als etwas Besonderes erlebt und konzeptualisiert.²⁷⁵ Dieses besondere Ereignis scheidet ‚Vorher‘ und ‚Nachher‘ auf eine manchmal dramatische Weise.²⁷⁶ Ein Formulierungsbeispiel, das dies zum Ausdruck bringt, wäre „bis dahin wollte mir nichts im Leben gelingen, aber dann ging plötzlich alles bergauf: mein Mann und ich fanden wieder zueinander, ich habe die Stelle gewechselt und endlich eine sinnvolle Arbeit gefunden und ich erlebte, wie mich plötzlich teilweise wildfremde Menschen ansprachen und mir von ihren Problemen und Sorgen erzählten.“

Schule gebunden. Angesichts der Grundannahme eines von Geburt an vorhandenen Lebensscripts, welches die Entwicklungsrichtung eines Individuums vorgibt, müsste die Bedeutung von kritischen Lebensereignissen nach diesem Ansatz eher gering eingestuft werden.

²⁷²Der ‚Lebenslauf‘- oder ‚Life Course‘-Ansatz, wie er von Olbrich (1995) vertreten wird, ist zwar auch ein psychologischer Ansatz aber er ist für die Erforschung von normativen Lebensereignissen konstruiert worden und versteht Entwicklung als eine Abfolge von natürlich und/oder kulturell vorgegebenen Lebensphasen. Die Untersuchung nicht-normativer Lebensereignisse passt wiederum nicht zum Lebenslauf Konzept.

²⁷³ Diese Idee wird auch von Mankowski & Rappaport (2000) sowie von Popp-Baier (2000b) aufgegriffen und für die Religionspsychologie fruchtbar gemacht.

²⁷⁴ Für eine ausführliche Darstellung des narrative Interview als Forschungsmethode siehe Schütze (1983)

²⁷⁵ „In aller Regel wird die Mitte einer Geschichte als etwas Besonderes und für den Geschichtenbegriff Entscheidendes konzeptualisiert: sie repräsentiert die Erfahrung von Kontingenz, etwas Überraschendes oder Ungewöhnliches, ein unerwartetes Ereignis, eine Krisis oder Komplikation, einen Einbruch in die Normalität, einen Planbruch oder dergleichen mehr.“

²⁷⁶ „Das außergewöhnliche, positive oder negative, im Sinne einer zeitlichen und sachlichen Scheidung eines ‚Vorher‘ von einem ‚Nachher‘ *kritische* und *kontrastbildende* Ereignis steht im Zentrum jeder narrativ dargestellten Veränderung.“

Bei der Anwendung des narrativen lebensgeschichtlichen Interview bittet man den Probanden in seinen eigenen Worte möglichst ausführlich und ohne Unterbrechung durch den Untersuchenden seine Geschichte zu erzählen. Die Geschichte wird per Tonband oder Video aufgenommen, und später transkribiert und ausgewertet. Für das Erzählen steht den Probanden 2 – 3 Stunden zur Verfügung.

Als erzählgenerierende Eingangsfrage könnte man z. B. wie folgt formulieren: „Bitte erzählen sie mir, wie sie Buddhist geworden sind (bzw. Jesus gefunden haben; verstanden haben, dass alles eins ist). Ich unterbreche sie nicht. Sie können sich so viel Zeit nehmen wie sie möchte und ich werde, wie besprochen, alles aufnehmen. Im Anschluss stellte ich einige ergänzende Fragen“.

Bei der Auswertung liegt sich das Modell zur Erforschung von kritischen Lebensereignissen, die im Kapitel 8.2 dargestellt wurde, zu Grunde. Die sogenannte Antezedenz- und Personenmerkmale werden aus dem „Vorher“ der Geschichte herausgearbeitet. Die Mitte der Geschichte beschreibt das Lebensereignis in dem subjektiv erlebten Kontext. Prozess- und Konsequenzmerkmale werden als „Nachher“ der Geschichte beschrieben. Dabei arbeitet man mit der sogenannten Feinanalyse zur Untersuchung von Mikrostrukturen in Texten.²⁷⁷

Auf diese Weise wird eine qualitative Forschung analog zu dem von Petermann für prospektive Studie vorgeschlagene Tagebuchverfahren etc. ermöglicht.

Parallel zur dieser qualitativen Forschung lassen sich aber auch quantitative Daten erheben. Wenn wir unterstellen, dass Offenbarungserlebnisse zu Verschiebungen des Beziehungshorizontes führen, dann müssten diese Verschiebungen auch in der Gestaltung von Alltagsbeziehungen messbar sein. Haben zu einem bestimmten Zeitpunkt - sagen wir ein Jahr nach dem Erlebnis - signifikante Veränderungen bezüglich der Familie und des Freundeskreises stattgefunden? Haben die Probanden beispielsweise bestehende Paarbeziehungen beendet, die bis zu diesem Erlebnis bestanden, oder sind sie neue Beziehungen eingegangen?

²⁷⁷ „Als methodische Verfahrensweise dient die Feinanalyse zur Untersuchung von Mikrostrukturen in Texten, Textstellen, die auf den ersten Blick irritierend oder unverständlich erscheinen, werden so genauer untersucht, Sinneinheit für Sinneinheit werden möglichst viele verschiedene plausible Lesarten gesucht und Folgehypothesen zum Fortgang entworfen, um neben den manifesten Inhalten verborgene Bedeutungen, so genannten latente Sinnstrukturen, zu entschlüsseln.“ (Kreher und Sierwald 2001 S. 42)

Haben sie sich von ihren Kindern getrennt, oder haben sie Kinder angenommen? Hat sich der Freundeskreis geändert? Dies wären leicht zu erhebenden quantitative Daten, die Schlüsse über Beziehungsveränderungen in Folge von Offenbarungserlebnissen zulassen würden. Zusätzliche Daten könnte man durch Partner- und / oder Angehörigenbefragungen zum Verhalten des Probanden innerhalb seiner bestehenden Beziehungen erhalten. Ist der Proband z. B. seinem Lebenspartner gegenüber aufmerksamer oder weniger aufmerksam geworden? So hätte man Daten sowohl zur 'Wohin' als auch zum 'Wie' der Beziehungen.

8.6. Zusammenfassung

Die empirische Überprüfung eines Aspektes des relationalen Ansatzes kann durch die Konzipierung von Offenbarungserlebnissen als kritische Lebensereignisse ermöglicht werden. Dabei kann die Datenerhebung mittels das narrative Lebensgeschichtliche Interview erfolgen. Mit Hilfe dieser Technik können Veränderungen in der Ausrichtung und der Gestaltung von Beziehungen in Folge einer Offenbarungserlebnis einer qualitativen Forschung unterzogen werden. Ergänzend dazu können quantitative Daten zur Veränderungen in familiären Beziehungen oder im Freundeskreis erhoben werden. Somit kann festgestellt werden, ob die Beziehungen der Versuchspersonen tatsächlich als Funktionen der jeweiligen Religion beschrieben werden können.

9. Welchen wissenschaftlichen Nutzen hat der vorliegende Ansatz?

9.1. Was müsste ein neuer theoretischer Ansatz leisten?

Es reicht nicht aus, dass eine Theorie bisherige Ergebnisse integrieren und deuten lässt. Um wissenschaftlich brauchbar zu sein, muss sie auch neue Impulse für die Forschung geben. Anhand der bereits in Kapitel 2 beschriebenen Hauptthemen der gegenwärtigen empirischen religionspsychologischen Forschung soll im Folgenden dargestellt werden, wie der neue Ansatz für die Forschung genutzt werden kann.

In Kapitel 2 wurden folgende Forschungsgebiete als die Hauptbereiche der gegenwärtigen empirischen religionspsychologischen Forschung identifiziert:

- Forschungen zum Zusammenhang zwischen Religion/Religiosität und individueller Gesundheit'
- Forschungen zur religiösen Entwicklung (vor allem in Kindes- und Jugendalter) sowie
- Forschungen zu religiösen Erlebnissen

Dabei wurden für jeden Bereich Forschungsprobleme, die aus den gegebenen Theorieproblemen resultieren, genannt.

Für den Bereich Religion/Religiosität und Gesundheit wurden die uneinheitliche Operationalisierung der Begriffe Religion und Religiosität und die daraus resultierende mangelnde Vergleichbarkeit der entsprechenden empirischen Ergebnisse genannt. In diesem Zusammenhang wurde die geringe Aussagefähigkeit traditioneller Korrelationsstudien diskutiert und die häufig bemerkbare religionsfreundliche bzw. religionsfeindliche Tendenz einschlägiger Studien thematisiert.

Für den Bereich der religiösen Entwicklung wurde deutlich, dass der zur Zeit in der empirischen Forschung am stärksten vertretene strukturalistische Ansatz sowohl die affektive Entwicklung religiös erzogener Menschen als auch die kognitive und affektive Entwicklung atheistisch erzogener Menschen nicht berücksichtigt.

Die Auseinandersetzung mit religiösen Erlebnissen bleibt, sofern sie überhaupt stattfindet, größtenteils auf eine sozialpsychologische Perspektive begrenzt.

Persönlichkeitspsychologische oder kognitivpsychologische Modelle werden für die Erforschung von religiösen Erlebnissen bisher kaum verwendet.

Zu den genannten Problemen der einzelnen Bereiche kommt hinzu, dass es kaum einen Austausch zwischen den jeweiligen Bereichen gibt. Aufgrund der Theorieschwäche bleibt die empirische Forschung fragmentiert.

Falls eine relationale Religionstheorie Einfluss auf die Forschung haben soll, müsste sie zumindest für einige der genannten Probleme brauchbare Lösungen bieten.

9.2. Beiträge eines relationalen Ansatzes zur empirischen Forschung

9.2.1. Religion/Religiosität und psychische Gesundheit im Rahmen einer relationalen Religionstheorie

Die relationale Religionstheorie versteht unter Religiosität die Verwirklichung des ‚Du-Sinnes‘ des Menschen. Religion wird als die Instanz verstanden, die bestimmt wohin und, im Sinne der Beziehungssymmetrie, wie dieser ‚Du-Sinn‘ verwirklicht wird. Somit gehören Religion und Religiosität grundsätzlich zum menschlichen Leben und können nicht als Optionen, welche bei einem Menschen vorhanden oder nicht vorhanden sein können, betrachtet werden. Aus diesem Grund erübrigt sich die Frage, ob Religion/Religiosität krank oder gesund macht, denn wenn der Mensch von seiner Beschaffenheit her religiös ist, ähnlich wie er z.B. sexuell ist, dann wird die Frage, ob Religion/Religiosität krank oder gesund macht, so wenig sinnvoll wie die, ob Sexualität krank oder gesund macht.

Dies heißt nicht, dass wir eine neue unbefriedigende Situation bekommen, in der Fragen zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Gesundheit nun ausgeklammert werden müssten. Was jedoch daraus folgt ist, dass die Fragestellung anders lautet als bisher. Die neue Fragestellung müsste lauten: ‚Wie unterscheidet man zwischen mehr oder weniger gelungener - oder vielleicht sogar zwischen noch gelungener und recht misslungener Religiosität?‘. Es wäre mit dieser Fragestellung immer noch möglich, religiöse Neurosen oder neurotische Religiositäten zu untersuchen, ohne dabei eine gegebene Dimension menschlichen Lebens

grundsätzlich in Frage zu stellen, bzw. rechtfertigen zu müssen.

Bei dieser Fragestellung kann man auf jeden Fall auf die differenziertere Forschung der letzten Jahre zurückgreifen, die zwischen verschiedenen Gottesbildern (Hark 1994; Hole 1994; Knölker 1994), Formen der Religionszugehörigkeit (Ryan, et al.1993), und Beziehungsstrukturen z. B. unterwürfig-ängstlich versus liebend-vertrauensvoll (Reisner und Lawson 1992) unterscheidet. Allerdings wird dies in dem neuen Interpretationskontext nicht mehr dem Zweck dienen zu beweisen, dass „gute“ Religion doch gute Einflüsse ausübt. Vielmehr fungiert sie als erster Ansatz einer Exploration der mannigfaltigen Möglichkeiten, die *Ich-Du* Dimension des menschlichen Lebens zu gestalten. Auf dieser Basis kann untersucht werden, wie sich die unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten auf andere Lebensdimensionen wie Sexualität, emotionale Stabilität oder den beruflichen Erfolg auswirken können. So wird eine der Komplexität des Themas angemessene Forschung begünstigt. Konkrete Beispiele solcher explorativen Fragestellungen könnten sein:

- Wird die Sexualität von „Du-Menschen“ subjektiv befriedigender erlebt als die von „Es-Menschen“ ?
- Ist die berufliche Funktionalität von „Es-Menschen“ ausgeprägter als die von „Du-Menschen“ ?
- Gibt es, je nachdem wohin das Du-Sagen gerichtet wird, unterschiedliche Auswirkungen auf das psychische Wohlergehen, oder zählt lediglich der prinzipielle Unterschied zwischen Du und Es ?
- Ist der hierarchische Aspekt des Ich-Du- Verhältnisses zu Pflanzen und Tieren gesundheitsrelevant ?

Es wäre auch nützlich, die Forschung zum Themenkomplex Religion und Gesundheit mit der Forschung zur Entwicklung der Religion, also zur Entwicklung der Ausrichtung und symmetrischen Gestaltung von Beziehungen, zu verbinden, was durch den neuen Ansatz ermöglicht wird. Das Verständnis von Religion als einer Instanz die der Parameter der Intersubjektivität bestimmt erlaubt eine fruchtbare Verbindung dieser Felder. Dabei werden das Wohin und das Wie von Beziehungen als entwicklungsbedingte und entwicklungsbedingende Faktoren im Leben des Einzelnen gesehen. Die bereits erwähnten Ansätze, die nachzuweisen versuchen, dass Religion krank oder gesund macht, können durch differenziertere

Untersuchungen der vielfältigen Wechselwirkungen zwischen der Entwicklung von Beziehungsparametern und psychischem Wohlergehen verbessert werden. Damit werden fundiertere Aussagen auf einer Ebene ermöglicht, die den psychologischen Forschungen von heute entsprechen. Die Religionspsychologie wird auf diese Weise "psychologischer". Die Ergebnisse der psychischen Gesundheitsforschung werden dann für die Zielbestimmung der Entwicklungsforscher ebenso nötig wie das Verständnis der Komplexität der religiösen Entwicklung für die Erörterung der Fragen nach der Wechselwirkung zwischen Religion und Gesundheit.

9.2.2. Religiöse Entwicklung im Rahmen eines relationalen Ansatzes

Auch die entwicklungspsychologischen Ansätze können von der relationalen Vorgehensweise profitieren. Es ist bereits ausgeführt worden, dass Oser und Reich (1992) darauf hingewiesen haben, dass die Entwicklung von atheistisch erzogenen Menschen im strukturgenetischen Ansatz keine Berücksichtigung findet. Auch Fraas (1993) Kritik an der Vernachlässigung der affektiven Dimension im strukturgenetischen Ansatz ist bereits erwähnt worden. Konzentriert sich aber die Forschung auf die Entwicklung der Parameter der Intersubjektivität, so ist der Blick nicht mehr auf explizit religiöse Vorstellungen begrenzt. Vielmehr wird die Entwicklung des Du-Sagens als kognitiver und affektiver Prozess in Mittelpunkt des Forschungsinteresses rücken. Als konkrete Beispiele kann man anführen:

- Gibt es ein bestimmtes Lebensalter, in dem Menschen sich eher im Sinne einer Offenbarung angesprochen fühlen?
- Inwieweit wird der Lebensweg von der erlebten Offenbarung bestimmt?
- Inwieweit werden erlebte Offenbarungen zu einem späteren Zeitpunkt im Leben gründlich revidiert?

Auf diese Weise werden die Dynamiken und Strukturen, die das Wohin und das Wie des Du-Sagens beeinflussen bzw. von ihm beeinflusst werden, genauer untersucht. Es wird so möglich sein, den bereits existierenden Ansätzen eine neue Ausrichtung zu geben, die die vernachlässigten Bereiche berücksichtigt; d.h. die in Piagets Entwicklungspsychologie bereits angelegte Unterscheidung zwischen Du und Nicht-Du kann für die auch auf Piaget gründenden Erklärungen des Zustandekommens von Gottes- und Weltbildern herangezogen werden. Somit wird das strukturgenetische Modell mit Hilfe eines theoretisch passenden, aber in diesem

Ansatz bisher nicht berücksichtigten Aspektes von Piagets Denken erweitert und dadurch in die Lage versetzt, bisherige Kritikpunkte zu überwinden. Dies dürfte ein wichtiger Impuls für die Forschung sein.

9.2.3. Religiöse Erlebnisse im Rahmen eines relationalen Ansatzes

Der hier vorgelegte Ansatz erlaubt es im weiteren, religiöse Erlebnisse als Beziehungserfahrungen zu deuten. So gesehen können z. B. Offenbarungserlebnisse als Beziehungsaufnahme konzeptualisiert werden²⁷⁸ und nach ihrem tatsächlichen Einfluss auf die Parameter der Intersubjektivität bewertet werden. Aber auch andere religiöse Erfahrungen und mystische Erlebnisse können als Veränderung der Parameter der Intersubjektivität und als Vertiefung der Beziehungsqualität bzw. Veränderung des Beziehungshorizontes verstanden werden. Auf diese Weise können religiöse Erfahrungen (wie z.B. als Moses aus dem brennenden Busch angesprochen wurde und danach sein ganzes Leben auf den ihm ehemals unbekanntem Jahwe ausgerichtet), die zu einer Veränderung der Beziehungsgestaltung führen, von pathologischen oder drogeninduzierten Fehlwahrnehmungen, die als bloße Halluzinationen zu keiner solchen Veränderung führen, unterschieden werden.

So kann z.B. konkret gefragt werden:

- Gibt es Persönlichkeiten, die wahrscheinlicher als andere solche Erfahrungen machen?
- Welche Bedingungen müssen erfüllt werden, um eine Begegnung oder ein Erlebnis als Offenbarung zu erfahren?
- Werden diese Erfahrungen unter manchen Bedingungen ernster genommen als unter anderen Bedingungen?
- Werden manche Individuen als bevorzugte Empfänger von Offenbarungen in sozialen Gruppen anerkannt?

9.3. Zusammenfassung

Der relationale Ansatz gibt neue Impulse für die Forschung im Bereich der bereits diskutierten Hauptthemen der Religionspsychologie. Dies gilt insbesondere, weil der

²⁷⁸ siehe dazu Kapitel 7

neue Ansatz eine Basis für die Integration der Fragestellungen zur psychischen Gesundheit, zur Entwicklung und zu religiösen Erlebnissen bietet. Damit werden einige tradierte Probleme überwunden und es wird ein Gesamtunternehmen Religionspsychologie ermöglicht. Die etwas atrophierte vergleichende Religionsforschung kann auch durch diesen Ansatz neu belebt werden. Die unterschiedlichen Ausrichtungen und Gestaltungsweisen des Du-Sinnes bei den verschiedenen Religionen lassen sich messen und beschreiben.

10. Desiderata und Ausblick

Die Untersuchung hat gezeigt, dass ein relationales Religionsverständnis auf der Grundlage von Martin Bubers dialogischer Anthropologie formuliert und logisch begründet werden kann. Nach diesem Verständnis erfüllt Religion die anthropologische Funktion, eine Instanz zur Bestimmung der Parameter der Intersubjektivität zu sein; sie bestimmt das Wohin und das Wie der Beziehungen. Dieses Religionsverständnis ist nicht reduktionistisch. Es räumt dem „mysterium tremendum et fascinans“, als Offenbarungserlebnis einen notwendigen Platz bei der Regulierung der Intersubjektivität ein. Dabei wird jedoch der objektive Wahrheitsgehalt der jeweiligen Glaubensinhalte nicht beurteilt. Somit könnte dem Anspruch entsprochen werden, eine Religionstheorie zu entwickeln, das Religion erklärt ohne reduktionistisch zu sein.

Dieser relationaler Religionstheorie ist empirisch überprüfbar und kann als Grundlage für die Generierung neuer empirischer Fragestellungen dienen. Entsprechende empirische Untersuchungen müssten jedoch durchgeführt werden, bevor die diesbezügliche Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes letztendlich festgestellt werden kann.

In Kapitel 6.5 wird gezeigt, dass bei Psychologen gelegentlich Unklarheit besteht, ob psychologisches Handeln eher wissenschaftlich, religiös oder ideologisch ausgerichtet sein soll. Die Frage ist noch nicht beantwortet, wenn eins dieser drei ‚Fenster zu Welt‘ *genannt* wird, d. h. die Tatsache, dass man sein Tun wissenschaftlich nennt und empirische Fakten und wissenschaftlich geprüfte Methoden zur Verfügung hat, heißt nicht automatisch, dass man auch wissenschaftlich arbeitet. Genauso wenig bedeutet das Hantieren mit fernöstlichen Meditationstechniken, dass religiös gearbeitet wird.

Indem sie deutlich macht wie eine religiöse Haltung zur Welt sich von einer wissenschaftlichen oder ein ideologischen Haltung unterscheidet, soll diese Arbeit einen Beitrag dazu leisten, dass Psychologen leichter erkennen können, wann sie jeweils ideologisch, wissenschaftlich oder religiös vorgehen.

Durch die Beleuchtung der epistemologischen Hintergrund der Religionspsychologie, wird es auch möglich sein relevante Fragen für diese Disziplin von weniger relevanten zu unterscheiden.

Ob der relationale Ansatz tatsächlich als Basis für einen interdisziplinären Dialog dienen kann, hängt auch von den anthropologischen Grundannahmen der möglichen Gesprächspartner ab. Inwieweit ein relationales Menschenbild von Religionssoziologen, Theologen, Philosophen oder Religionswissenschaftlern geteilt wird, konnte im Rahmen dieser Untersuchung nicht überprüft werden. Insofern handelt es sich hier lediglich um einen Versuch, eine gemeinsame Basis für die Betrachtung von Religion und Religiosität zu finden. Auch wenn eine relationale Anthropologie angenommen wird bleibt die Frage bestehen, ob andere Disziplinen für den jeweiligen eigenen Forschungsbereich überhaupt eine Verwendung - abgesehen von der Dialog mit Psychologen - für ein solches Religionsverständnis finden. Schließlich sind Theologie und Philosophie keine empirischen Wissenschaften, die Begriffe operationalisieren müssen, wie es in der Psychologie nötig ist. Ein Religionsverständnis, das lediglich als Diskussionsgrundlage dienen kann und keinen Beitrag zur eigenen Forschung liefern kann, wird wahrscheinlich wenig beachtet werden. Es wäre also zu überprüfen, inwieweit der hier erarbeitete Religionstheorie theologisch, philosophisch oder soziologisch nützlich sein kann. Diese Frage könnte im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht untersucht werden. In dieser Hinsicht darf die vorliegende Arbeit als eine Anfrage an benachbarte Disziplinen verstanden werden. Von den eventuellen Antworten auf diese Anfrage hängt auch die Brauchbarkeit des beziehungstheoretisch begründeten Ansatzes ab.

Abgesehen von dem möglichen Forschungsrelevanz der vorliegenden Arbeit kann es auch ein gewisser praktischer Relevanz für die persönliche Wahrheitssuche moderne Menschen besitzen. Dies soll in Folgendem kurz skizziert werden.

Traditionelle Welt- und Menschenbilder versuchen sich heute neben vielen kulturellen Importen und neu entwickelten oder zusammengesetzten Weltanschauungen zu behaupten. Der moderne Konsument hat eine große Auswahl an Lebens- und Weltdeutungsmöglichkeiten, aus denen er sich eine passende suchen oder selbst konstruieren kann, bzw. glaubt konstruieren zu können.

Die traditionellen Fragen der Erkenntnistheorie wie z.B. das streben nach nicht mehrhinterfragbarer Gewissheit, das Philosophen von Descartes bis zu den Logischen Positivisten beschäftigte, sind nicht identisch mit den fragen von Menschen Heute, die nach Orientierung für ihren Leben suchen. Deswegen müssen erkenntnistheoretischen Fragen neu formuliert werden wenn sie in ihre Relevanz nicht auf ein kleines Fachpublikum begrenzt bleiben sollen. Solche fragen könnten wie folgt formuliert werden:

- Wie erkenne ich ein für Lebensdeutung/-bewältigung taugliches Weltbild?
- Wie wird ein solches geformt und welche Qualitätsansprüche kann ich daran stellen?
- Wie kann ich es untersuchen, um zu entscheiden, ob es einen erfolgversprechenden Zugang zur Welt bietet oder nicht?
- Und auf welcher Basis kann ich es mit meinen Mitmenschen diskutieren?

(Religions-)psychologie kann m.E. diese Aufgabe der Erkenntnistheorie²⁷⁹ nicht selbst bewältigen. Sie kann auch nicht die Kriterien für ein praktikables Weltbild etablieren oder die dazugehörigen Fragen beantworten. Dies sind nach wie vor philosophische Fragestellungen, die als solcher angegangen werden müssen.

Die hier versuchte Entwurf einer philosophischer Grundlage für die Religionspsychologie sollte aber einen Beitrag zum Verständnis solcher Fragen leisten.²⁸⁰ Indem sie klarstellt, was unter ‚Religion‘ zu verstehen ist, ermöglicht sie es

²⁷⁹ Wenn hier von ‚Erkenntnistheorie‘ die Rede ist, dann geht es um erkenntnistheoretische Fragestellungen, die weiter reichen als wissenschaftstheoretische Probleme. Eberhard formuliert: „*Die Erkenntnistheorie ist die Theorie der allgemeinen menschlichen Erkenntnis, die Wissenschaftstheorie ist die Theorie der speziellen wissenschaftlichen Erkenntnis, d.h., diese ist ein Teilgebiet jener,...*“ (1999 S.14). Die hier tangierten erkenntnistheoretischen Fragestellungen bezüglich Welt- und Menschenbilder sind nicht nur wissenschaftlicher Natur. Vielmehr weisen sie religiöse, ideologische und philosophische Dimensionen auf. Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag zur Behandlung dieser Fragestellungen leisten, indem sie mit Hilfe von Martin Bubers dialogischen Anthropologie eine mögliche philosophische Grundlegung der wissenschaftlichen Religionspsychologie darstellt und begründet, und somit auch eine Abgrenzung zwischen Religion, Wissenschaft und Ideologie erleichtert.

²⁸⁰ Die niederländische Psychologin Ulrike Popp-Beier schreibt: „Die Teilaufgabe religionspsychologischer Studien kann dann darin bestehen, das „Verständnis“ für religiöse Orientierungen zu erleichtern, einen Beitrag zur Überwindung von Orientierungsschwierigkeiten und zur Lösung von Orientierungskonflikten zu liefern, die –

diese von Ideologie, Wissenschaft, Philosophie oder Theologie abzugrenzen. Zu erkennen, dass Religion eine beschreibbare und spezifische Haltung zur Welt ist, ermöglicht auch ein Verständnis davon, wie diese Haltung zu anderen Haltungen (wie z.B. zu einer wissenschaftlichen, einer ideologischen oder einer philosophischen Haltung) in Beziehung steht. Es ist dann eher möglich, die verschiedenen Haltungen zu bewerten, sinnvolle Kombinationsmöglichkeiten von widersprüchlichen oder nicht zusammenpassenden zu unterscheiden,²⁸¹ und Aussagen über die wahrscheinliche Richtung zu machen, in die eine bestimmte, gewählte Haltung zur Welt unser Leben führt.²⁸²

wie vermittelt oder unvermittelt auch immer – mit „Religion“ zu tun haben“. (Popp-Beier 2000a, s.83).

²⁸¹ Diese könnte von besonderem Interesse sein, wenn es darum geht, Sekten oder die nicht institutionsgebundene Religiosität in einer pluralistischen Gesellschaft zu untersuchen.

²⁸² Utsch schreibt: „Die primäre Aufgabe der Psychologie bestünde dann darin, visionäre Modelle kritisch auf ihre Alltagstauglichkeit und individuelle Stimmigkeit hin zu überprüfen“ (Utsch 2000, S.107).

Liste der verwendeten Literatur:

Ahn: Religion I, Religionsgeschichtlich. In: TRE 28 1997.

Alletti, M.: The psychology of religion in Italy. International Journal for the psychology of religion, 1992 Vol. 2 (3), 179 – 189.

Allport, G. W.: Werden der Persönlichkeit, München 1974.

Alvarado, K. A.; Templer, D. I.; Bresler, C.; Thomas-Dobson S.: The relationship of religious variables to death depression and death anxiety. Journal of Clinical Psychology 1995 Mar Vol 51(2) 202-204.

Andritzky, W.: Ethnomedizin und das Wallfahrtsphaenomen: Ein oekopsychologischer Ansatz zur kulturvergleichenden Evaluation. Ethnopsychologische Mitteilungen 1996, 5(1), 33-52.

Argyle, M.: State of the art: Religion. Psychologist 2002 Vol. 15 (1) 22 – 26.

Bandura, A.: Social learning Theory, Engelwood Cliffs, NY.: Prentice Hall, 1977.

Barz, H.: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Teil 1 des Forschungsberichts „Jugend und Religion“ im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Ev. Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, Leske & Budrich, Opladen, 1992.

Barz, H.: Postmoderne Religion am Beispiel der jungen Generation in den alten Bundesländern, Teil 2 des Forschungsberichts „Jugend und Religion“ im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Ev. Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, Leske & Budrich, Opladen, 1992.

Barz, H.: Meine Religion mach ich mir selbst. Psychologie Heute, Heft 7, Juli 1995, 20 – 27.

Batson, C. D.; Ventis, W. L.: The religious experience: A social-psychological perspective. New York: Exford University Press. 1982.

Baum, A. D.: Experimentalpsychologische Erwägungen zur synoptischen Frage. In:

Biblische Zeitschrift (44) Heft 1 2000, 37-56.

Bay, H.: Erzählpanzer. Überlegungen zu Ideologie und Erfahrung. In: Bay, H.; Hamann, C. (Hrsg.) Ideologie nach ihrem „Ende“. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Opladen 1995, 17 – 41.

Bay, H.; Hamann, C. (Hrsg.): Ideologie nach ihrem „Ende“. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Opladen 1995.

Becker, D.: Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. Vandenhoeck und Ruprecht 1986.

Becker, G.: Human capital. New York: National Bureau of Economic Research 1964.

Becker, G.: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. 1982.

Beit-Hallahmi, B.: Three ideological traditions and the psychology of religion. International Journal for the psychology of Religion, 1993 Vol. 3 (2), 95 – 96.

Belzen, J. A.: Between feast and famine: A sketch of the development of the psychology of religion in The Netherlands. International Journal for the psychology of Religion, 1994 Vol. 4 (3), 181 –197.

Belzen J.A.: The historicocultural approach in the psychology of religion: Perspectives for interdisciplinary research. In: Journal for the Scientific Study of Religion, 1997 Sep Vol 36(3) 358-371

Belzen J.A.: The psychology of religion in Europe--A contextual report. In: Pastoral Psychology 1998 Jan Vol 46(3) 145-162

Belzen J.A.: The future of psychology of religion. Pastoral Psychology 2000 Vol. 49 (1) 3 – 12.

Benes, K.M.; Walsh, J.M.; McMinn, M. R.; Dominguez, A. W.; Aikins, D. C.: Psychology and the church: An exemplar of psychologist–clergy collaboration. Professional Psychology: Research and Practice 2000 Vol. 31 (5) 515 – 520.

Biermann-Ratjen, E.-M.; Eckert, J.; Schwartz, H.-S.: Gesprächspsychotherapie, Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, 1979, 6. Auflage, 1992.

Bjorck, J. P.: A self-centered perspective on McIntosh's religious schema. International Journal for the psychology of Religion, 1995 Vol. 5 (1), 23 - 29.

Blaine, B.; Crocker, J.: Religiousness, race and psychological well-being: Exploring social psychological mediators. In: Personality and Social Psychology Bulletin 1995 Vol 21(10) 1031-1041.

Bopp, J.: Psychoanalyse - Kirche - Religion. Psychoanalyse im Widerspruch, 1992, 7, 55 - 65.

Bowlby, J.: Bindung: Historische Wurzeln, theoretische Konzepte und klinische Relevanz, Spangler G. & Zimmermann P. (Hrsg.): Die Bindungstheorie, Grundlagen, Forschung und Anwendung, Stuttgart: Klett/Cotta 1997.

Brawer, P. A.; Handal P. J.; Fabricatore, A. N.; Roberts, R.; Wajda-Johnston, V. A.: Training and education in religion/spirituality within APA-accredited clinical psychology programs. Professional Psychology: Research & Practice 2002 Vol. 33 (2) 203 – 206.

Bruce, S.: Religion and Rational Choice: A critique of economic explanations of religious behaviour. Sociology of Religion 1993, 34 193-205.

Buber, M.: Das Problem des Menschen. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954.

Buber, M.: Das dialogische Prinzip, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1962.

Buber, M.: Martin Buber. Hrsg.: Schilpp, P. A.; Friedmann, M. Stuttgart 1963.

Buber, M.: Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie. Heidelberg 1978.

Bucher, A. A.: Verfeindete Geschwister - symbiotische Antipoden? Psychoskope 1993, 14 (10), 7 – 9.

Buggle, F.: Warum gibt es (fast) keine deutsche empirische Religionspsychologie? Forschungsberichte Nr. 73 Universität, Psychologisches Institut Freiburg i.Br., 1991.

Bulbulia, J. A.: Before Eden: Religion and the evolved mind. Dissertation Abstracts International Section A.: Humanities & Social Sciences 2001 Vol. 62 (3-A) 1076.

Casper, B.: Nachwort von Bernhard Casper. In: Ich und Du. 11, durchgesehene Auflage. Heidelberg: Lambert Schneider, 1983.

Choe, H.: Ideologie: Eine Geschichte der Entstehung des gesellschaftskritischen Begriffs. Peter Lang: Frankfurt a. M., Bern, New York Paris 1997.

Cole, D. T.: "On straw men, autonomous spheres, and the integration of psychology and theology": Response. Journal of Psychology and Christianity 2000 Vol. 19 (1) 78 – 82.

Collins, G.R.: An integration view. In: Johnson, E.L.; Jones, S.L.: Psychology & Christianity: Four views. Inter Varsity Press 2000.

Colpe, C.: „Natürliche Religion“, eine widernatürliche neuprotestantische Konstruktion. Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995) 4, 455 – 458.

Comte, A.: Rede über den Geist des Positivismus. Iring Fetscher (Hrsg.) Hamburg 1979.

Coughlan, J.: Fremdsein ist meine Identität. In: Jugendwohl: Heft 10, 1996, S. 443-452.

Davidowicz, K. S.: Gersham Scholem und Martin Buber: die Geschichte eines Mißverständnisses. Neukirchner Verlag 1995.

Davison, G. C.; u. Neale, J. M.: Klinische Psychologie: Ein Lehrbuch. Übersetzt von Jung, H. und durchgesehen von Günther, A. Urban und Schwarzenberg 1984.

Deconchy J.P.; Hurteau C; Quelen F; Ragot I: The psychology of religion and cognitive models (the "learned helplessness" case). In: International Journal for the Psychology of Religion 1997 Vol. 7(4) 263-268

Der Duden in 10 Bd.: Standardwerk der dt. Sprache. Hrsg.: Wiss.Rat der Dudenredaktion. Bd. 7 Etymologie Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache 1989.

Dörr, A.: Religiosität und Depression. In Schmitz, Edgar: Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstands, Hogrefe, Göttingen, 1992.

Dourley, J. P.: The religious significance of Jungs psychology. International Journal for the psychology of religion, 1995 Vol. 5 (2), 73 – 89.

Dubnow, S.: Geschichte des Chassidismus. Königstein 1982.

Eagleton, T.: Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart 1993.

Eberhard, K.: Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie: Geschichte und Praxis der konkurrierenden Erkenntniswege. 2. Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer 1999.

Ellis, A.: Do I really hold that religiousness is irrational and equivalent to emotional disturbance? American Psychologist 1992, Mar. Vol. 47 (3) 428 – 429.

Ellison, C.G.: Rational Choice Explanations of Individual Religious Behaviour: Notes on the Problem of Social Embeddedness. Journal for the Scientific Study of Religion 1995 (34), 89-97.

Ellwood, R. S.: „Religious experience“ and socialisation: A response to David Hay. International Journal for the Psychology of religion 1994, Vol. 4 (1), 25 – 28.

Emerson, J.G. Jr.: Pastoral psychology in the dynamic of the new millennium. Pastoral Psychology 2000 Vol. 48 (4) 251 – 291.

Endres, N.: Der Fall „Hiob“. Religionspsychologie als Provokation. Zwischenschritte, 1993, 12, (1-2), 377 – 389.

Erikson, E. H.: Der junge Mann Luther, München, 1964.

Faber, M. D.: The magic of prayer: An introduction to the psychology of faith.

Greenwood Publishing Group Inc. 2002.

Fassbind, B.: Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogische Poesie bei Paul C. und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber und Martin Heidegger. Frankfurt 1995.

Fauteux, K.: Regression and reparation in religious experience and creativity. Pastoral Psychology 1995, Jan. Vol.43 (3), 163 – 175.

Feige, A.: Jugend und Religion. In Krüger, Heinz H.: Handbuch der Jugendforschung. Leske & Budrich, Opladen, 1992.

Feil, E.: Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von „Religion“. Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995a) 4, 441 – 455.

Feil, E.: Zur Historisierung nicht nur der neuzeitlichen „Religion“. Ethik und Sozialwissenschaften 6(1995b)4, 503 – 513.

Feld, T.: Wahn, Religion und Seelsorge in der Psychiatrie. Wege zum Menschen, 1994, 46 (6) 369 – 376.

Fetz, R. L.; Reich, K. H.; Valentin, P.: Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen. In Schmitz, Edgar: Religionspsychologie. Eine Bestandaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes. Hogrefe, Göttingen, 1992.

Filipp S. H.: Kritische Lebensereignisse als Brennpunkte einer Angewandten Entwicklungspsychologie des mittleren und höheren Erwachsenenalters. In: Oerter, R. und Montada, L. (Hrsg.): Entwicklungspsychologie. München: Urban und Schwarzenberg 1982.

Filipp S. H. (Hrsg.): Kritische Lebensereignisse. 3.Auflage. München: Urban und Schwarzenberg 1995.

Fincke, A.: Religiöser Pluralismus als Herausforderung. Pädagogik und Schulalltag, 1993, 48 (3) 285 – 291.

Fischer, M.; Fischer, U.: Wohnortwechsel und Verlust der Ortsidentität als nicht-

normative Lebenskrisen. In: Filipp S. H. (Hrsg.): Kritische Lebensereignisse. 3.Auflage. München: Urban und Schwarzenberg 1995,139-153.

Flammer, A.: Mit Risiko und Ungewißheit leben. Zur psychologischen Funktionalität der Religiösität in der Entwicklung. In Klosinski, Günther: Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung. Huber, Bern, 1994.

Fowler, J. W.: Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning. San Francisco: Harper und Row 1981.

Fowler, J. W.: Response to Helmut Reich: Overview or apologetic? International Journal for the Psychology of religion, 1993, Vol. 3 (3) 173 – 179.

Fraas, H.-J.: Die Religiosität des Menschen, Religionspsychologie. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993.

Fraas, H.-J.: Anthropologie als Basis des Diskurses zwischen Theologie und Psychologie. In: Henning, C.; Nestler, E. (Hrsg.) Religionspsychologie heute. Peter Lang GmbH. Frankfurt am Main 2000.

Francis, L. J.: Neuroticism and intensity of religious attitudes among clergy in England. Journal of Social Psychology, 1992, Oct. Vol. 132 (5), 577 – 580.

Freud, S.: Werkausgabe in zwei Bänden, herausgegeben und mit Kommentaren versehen von Anne Freud und Ilse Grabrich-Simitis, Band 2 Anwendungen der Psychoanalyse, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt, 1978.

Fromm, E.: Gesamtausgabe/Erich Fromm. Herausgegeben von Rainer Funk. Bd. 6 Religion. Stuttgart, Deutsche Verlags Anstalt 1980

Fromm, E.: Zen Buddhism and Psychoanalysis Harper & Row 1960.

Fromm, E.: Ye Shall be as gods. Holl-, Rinehart & Winstön 1966.

Fromm, E.: Das Christudogma und andere Essays, (1930) DTV, 1981.

Fromm, E.: Psychoanalyse und Religion (1950) DTV 1983.

Funk, R.: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Wert, seine humanistische Religion und Ethik. Deutsche Verlags Anstalt 1978.

Fürstenberg, F.: Was lehrt eine begriffsgeschichtliche Religionsanalyse? Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995)4, 460 – 462.

Gibson, T. L.: Wholeness and transcendence in the practice of pastoral psychotherapy from a Judeo-Christian perspective. In: Young-Eisendraht, P.; Miller, M. E.: The psychology of mature spirituality: Integrity, wisdom, transcendence. Brunner-Routledge, Philadelphia 2000.

Gillespie, C. K.: Psychology and American Catholicism: From confession to therapy? New York 2001.

Goldenberg, N. R.: Psychoanalysis and religion: The influence of biology on theory und therapy. Pastoral psychology, 1992 Vol. 40 (6), 343 – 354.

Google: <http://www.google.de/>.

Gorsuch, R. L.: Psychology of religion. Annual Review of Psychology, 1988, 39: 201 – 221.

Gottwald, P.: Zum Verhältnis von Psychologie und Transpersonaler Orientierung – zwei grundsätzliche Möglichkeiten. In: Belschner, W.; Galuska, J.; Walach, H.; Zundel, E.: Perspektiven transpersonaler Forschung. Jahresband 1 des DKTP. 2001 135 – 143.

Graumann, C.F.: Zur Lage der Psychologie. In: G. Reinert (Ed.), Bericht über den 27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Kiel 1970. Göttingen: Hogrefe, 1973

Greschat, H.-J.: Religionsbegriff und Religionsgeschichte. Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995) 4, 462 – 464.

Grom, B.: Religionspsychologie. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1992.

Habermas, J.: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. Suhrkamp 1968.

Haque, A.: Interface of psychology and religion: Trends and developments. *Counselling Psychology Quarterly* 2001 Vol. 14 (3) 241 –253.

Hardy, A.C.: *The Biology of God. A Scientist's Study of Man the Religious Animal*, New York 1975.

Hark, H.: Religiöse Neurosen. Neurotisierung durch angstmachende Gottesbilder In Klosinsky, Günther: *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung*, Huber, Bern, 1994.

Harris, E. S.: God, Buber and the practice of Gestalt therapy. *Gestalt Journal*, Special Issue: 2000 Vol. 23 (1) 39 – 62.

Haub, E.: Die Messung der Religiosität: Empirische Grundlagen und Methoden. In Schmitz, Edgar: *Religionspsychologie. Eine Bestandaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstands*. Hogrefe, Göttingen, 1992.

Haug, W. F.: Theorie des Ideologischen. In Bay, H. und Hamann, G. (Hrsg.) *Ideologie nach ihrem „Ende“. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne*. Opladen 1995, 42 – 63.

Hauenstein, A. L.: The relation between psychology and religion: An ethnographic exploration. *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences & Engineering* 2001 Vol. 61 (7-B) 3825.

Hay, D.: „The biology of God“: What is the current status of Hardys hypothesis? *International Journal for the Psychology of Religion*, 1994, Vol. 4 (1), 1 – 23.

Heimbrock, H.-G.: *Religionspsychologie II* in: TRE 29/1 1998.

Henning, C; Nestler, E. (Hrsg.): *Religionspsychologie heute*. Lang 2000.

Henseler, H.: Überlegungen zur Psychogenese der Religiosität. In Gutwinski-Jeggel, Jutta; Rotmann, Johann M.: *„Die klugen Sinne pflegend“*. Psychoanalytische und kulturkritische Beiträge, 1993.

Henseler, H.: Religiöses Erleben - eine Regression im Dienste des Ich? In: Klosinsky, Günther: *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und*

entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung. Huber, Bern, 1994.

Herrmann, T.: Zur Lage der Psychologie. In: L. H. Eckensberger u. U. S. Eckensberger (Eds.), Bericht über den 28. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Saarbrücken 1972. Göttingen: Hogrefe, 1974

Hermans, H.J.M.: Die persönliche Wertung von Religion: Ein klinischer Ansatz. In Schmitz, Edgar: Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes. Hogrefe, Göttingen, 1992.

Hoheisel, K.: Religionspsychologie I In TRE 29/1 1998.

Hole, G.: Die depressive Dekompensation - pathologische Endstrecke einer religiösen Anstrengung. In Klosinsky, Günther: Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung, Huber, Bern, 1994.

Hunsberger, B.: Empirical work in the psychology of religion. Canadian Psychology, 1991 Vol. 32 (3), 497 – 504.

Hunsberger, B.: The psychology of religion in Canada. International Journal for the Psychology of Religion, 1992, Vol. 2 (1), 47 – 55.

Hurlbut, W.; Kalanithi, P.: Evolutionary theory and the emergence of moral nature. Journal of Psychology & Theology, Special Issue: Christianity and evolutionary psychology. 2001 Vol. 29 (4) 330 – 339.

Hutch, R. A.: The healers mandate: Seeing “things unseen”. Pastoral Psychology 2000 Vol. 48 (5) 387 – 404.

Iannaccone, L.R.: Religious Practice: A Human Capital Approach. Journal for the Scientific Study of Religion 1990 (29), 297-394.

Iannaccone, L.R.: Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion. Journal for the Scientific Study of Religion 1995 (34), 76-89.

Israel, J.: Martin Buber: Dialogphilosophie in Theorie und Praxis. Berlin 1995.

Jacoby, R.: Soziale Amnesie, Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing. Suhrkamp, 1974.

James, W.: The varieties of religious experience, A Study in Human Nature, New York, 1902; dt. die Vielfalt religiöser Erfahrung. Übers., hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Herms, Eilert. Olten/ Frecharg 1979.

Janus, L.: Überlegungen zu Weiterentwicklungen der psychoanalytischen Religionspsychologie. In: Praktische Theologie. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Kirche. (35) Heft 2 2000

Jensen, L. C.; Jensen, J.: Family values, religiosity, and gender, Psychological Reports 1993 Oct Vol 73(2) 429-430.

Jensen, L. C.; Jensen, J.; Wiederhold, T.: Religiosity, denomination, and mental health among young men and women. Psychological Reports 1993 Jun Vol 72(3, Pt 2) 1157-1158.

Jinpa, G. T.: The foundations of a Buddhist psychology of awakening. In: Watson, G.; Batchelor, S.; et al: The psychology of awakening: Buddhism, science, and our day-to-day lives. Samuel Weiser, Inc. York Beach 2000.

Johnson, E. L.; Jones, S. L.: Psychology & Christianity: Four views. Inter Varsity Press 2000.

Jordahl, D.: Psychotherapeuten denken religiös. Eine überraschende Bilanz. Verlag Walter-Olten, 1990.

Jones, J. W.: Psychoanalysis, feminism, and religion. Pastoral Psychology 1992a, Jul. Vol. 40 (6), 355 – 367.

Jones, J. W.: Response: Religion, reductionism, and psychoanalysis. Pastoral Psychology 1992b, Jul. Vol 40 (6), 401 – 404.

Jones, S. L.: A constructive relationship for religion with the science and profession of psychology: Perhaps the boldest model yet. American Psychologist, 1994, Mar. Vol.49 (3), 184 – 199.

Jung, C. G.: The undiscovered self, London, 1958.

Kern-Ulmert, B.: Offenbarung III, Judentum in: TRE 25 1995.

Kilian, M. K.; Parker, S.: A Wesleyan spirituality: Implications for clinical practice. Journal of Psychology & Theology, Special Issue: Christian Spirituality: Theoretical and empirical perspectives. 2001 Vol. 29 (1) 72 – 80.

Kirkpatrick, L. A.: An attachment-theory approach to the psychology of religion. International Journal for the Psychology of Religion, 1992, Vol. 2(1), 3 – 28.

Kirkpatrick, L.A.: An attachment-theory approach to the psychology of religion. In: Spilka B; McIntosh DN; et al: The psychology of religion: Theoretical approaches. Westview Press, Boulder, CO, USA 1997.

Klosinski, G.(Ed.): Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung, Huber. Bern 1994.

Knerr, R.: Knaurs Lexikon der Mathematik für Schule und Beruf. München. Droemer Knaur 1988.

Knackstedt, W.: Gewaschene Seelen. Ersatz –„Religionen“ und destruktive Kulte Kriminalistik 1989, 43 (4), 242-250.

Knoblauch, H.: Für einen weiten Religionsbegriff. Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995) 4, 468 – 470.

Knölker, U.: Ekklesiogene Zwangsneurosen im Jugendalter anhand von Fallbeispielen. In Klosinsky, Günther: Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung, Huber, Bern, 1994.

Koenig, H. G.: Religion as cognitive schema. International Journal for the Psychology of Religion, 1995 Vol. 5 (1), 31 – 37.

Köhler-Weisker, A.; Horn, H.; Schüle, J. A.: Auf der Suche nach dem wahren Selbst. Eine Auseinandersetzung mit Carl Rogers. Suhrkamp 1993.

Krautgartner, G.: Psychoanalytische Betrachtungen zur neuen Religiosität, vor-

getragen am Beispiel der Neo-Sannyas-Bewegung. Ein Beitrag zur Psychoanalyse soziokultureller Phänomene, Salzburg, 1986.

Kreher, S.; Sierwald, W.: „Und dann bin ich ja ins Kinderdorf gekomm...“. Biografisches Erzählen in Forschung und Sozialer Arbeit. SOS Dialog: 2001,40-47.

Lazarus, R.S.: Streß und Streßbewältigung – ein Paradigma. In: Filipp S. H. (Hrsg.): Kritische Lebensereignisse. 3.Auflage. München: Urban und Schwarzenberg 1995, 198-232.

Lenk, K. (Hg.): Ideologie: Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Frankfurt, New York 1984.

Levin, J. S.; Markides, K. S.; Ray, L.A.: Religious attendance and psychological well-being in Mexican Americans: A panel analysis of three-generations data. Gerontologist 1996 Vol 36(4) 454-463.

Luhmann, N.: Funktion der Religion. Frankfurt Suhrkamp 1977.

Maltby, J.: Frequency of church attendance and obsessive actions among English and U.S. adults. Journal of Psychology 1995 Sep Vol 129(5) 599-600.

Mankowski, E. S.; Rappaport, J.: Narrative concepts and analysis in spiritually-based communities. Journal of Community Psychology, Special Issue: Qualitative research on the narratives of spiritually-based communities 2000 Vol. 28 (5) 479 – 493.

Marcuse, H.: Über das Ideologieproblem in der hochentwickelten Industriegesellschaft. In: Lenk, K. (Hrsg.) Ideologie: Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Frankfurt, New York 1984, 320 – 341.

Marujama, K.; Biebeler, H.: Japanische und deutsche Studenten: Religiöse und politische Mentalitäten im Vergleich. ZA-Informationen 1995, 37, 51 – 63.

Marx, K.; Engels, F.: Marx Engels Werke (MEW) Band 3.1 (1845 - 1846), Dietz Verlag Berlin 1990.

Maslow, A.: Psychologie des Seins (1968), München, 1973.

Matthes, J.: Verlegenheiten um „Religion“. Ethik und Sozialwissenschaften. 6 (1995) 4, 470 – 472.

Mazumdar, S.; Mazumdar, S.: Sacred place and place attachment. Journal of environmental Psychology, 1993, Sep. Vol. 13 (3), 231 – 242.

McClure, R. F.; Livingston, R. B.: Religious values of counselors, psychologists, and college students. TCA Journal Vol. 28 (2) 78 –85.

McDargh, J.: Commentary on Returning words to flesh and Contemporary psychoanalysis and religion. Pastoral Psychology, 1992, Jul. Vol. 40 (6), 391 – 399.

McIntosh, D. N.: Religion as schema, with implications for the relation between religion and coping. International Journal for the Psychology of Religion, 1995 Vol. 5 (1), 1 – 16.

Mc Minn, M. R.; Canning, S. S.; Pozzi, C. F.: Training psychologists to work with religious organisations: The center for church-psychology collaboration. Professional Psychology: Research & Practice, Special Issue 2001 Vol. 32 (3) 324 – 328.

McRay, B. W.; McMinn, M. R.; Wrightsman, K.; Burnett, T. D.; Ho, S. T. D.: What evangelical pastors want to know about psychology. Journal of Psychology and Theology, Special Issue: 2001 Vol. 29 (2) 99 – 105.

Meadow, M. J.; Kahoe, R. D.: Psychology of religion. Religion in individual lives. New York: Harper und Row, 1984.

Miller, A.S.: A Rational Choice Model of Religious Behaviour in Japan. Journal for the Scientific Study of Religion 1995 (34), 234-244.

Milner, M.: Status and sacredness: Worship and salvation as forms of status transformation. Journal for the scientific Study of Religion, 1994, Jun. Vol.33 (2), 99 – 109.

Moosbrugger H.: Religionspsychologischer Standort Deutschland: Eine Betrachtung aus dem Blickwinkel der wissenschaftlichen Psychologie. In: Henning Christian;

Nestler Erich: Religion und Religiositaet zwischen Theologie und Psychologie. Bad Boller Beitrage zur Religionspsychologie. Lang/Frankfurt a. M., 1998,

Mummendey, H. D.: Selbstkonzept-Änderung nach kritischen Lebensereignissen. In: Filipp S. H. (Hrsg.): Kritische Lebensereignisse. 3.Auflage. München: Urban und Schwarzenberg 1995, 252 –271.

Mynarek, H.: Kritik an Ernst Feils Religions- und Glaubenskonzeption. Ethik und Sozialwissenschaften. 6 (1995) 4, 474 – 477.

Narramore, S. B.; Carter, J. D.: On straw men, autonomous spheres, and the integration of psychology and theology: A reply to Cole. Journal of Psychology & Christianity 2000 Vol. 19 (1) 71 – 77.

Natorp, P.: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. In: Elsas, C. (Hrsg.) Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze, 116 – 129, Kaiser Verlag München 1975.

Naumann, J.: Aspekte religiöser Autonomie in makro-soziologischer Sicht - Zum Wandel transzendentaler Orientierungen. Unterrichtswissenschaft 1987, 15(4), 435-448.

Nestler, E. : Denkfähigkeiten und Denkweisen. Ein bereichs- und biographietheoretischer Rahmen zur Rekonstruktion der Entwicklung religiöser Kognition. In: Henning, C; Nestler, E. (Hrsg.): Religionspsychologie heute. Lang 2000.

Nieto, J. C.: The biology of god or the psychology of god? A response to David Hay. International Journal for the Psychology of Religion, 1994, Vol. 4 (1), 29 – 33.

Nietzsche, F.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 5. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinori, DTV de Gruyter 1980.

Noller, P.: Religion conceptualized as an attachment process. Another deficiency approach to the psychology of religion? International Journal for the Psychology of Religion, 1992 Vol. 2 (1), 29 – 36.

Notz, K.-J.: Buddhismus. In:Gasper et al. Hrsg. Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Herder, 1990, S. 125 – 131.

Nüssel, F.: Ende oder Wiederkehr der Religion? Zur theologischen Funktion des Religionsbegriffs. Ethik und Sozialwissenschaften. 6 (1995) 4, 477 – 479.

Olbrich, E.: Normative Übergänge im menschlichen Lebenslauf: Entwicklungskrisen oder Herausforderungen? In: Filipp S. H. (Hrsg.): Kritische Lebensereignisse. 3.Auflage. München: Urban und Schwarzenberg 1995, 123 –138.

Oser, F.; Bucher, A. A.: Konfuzenz von Religiosität und Freiheit. Plädoyer für einen offenen Endpunkt. Zeitschrift für Pädagogik, 1992, 38 (2), 252 – 276.

Oser, F.; Bucher, A. A.: Religion - Entwicklung - Jugend. In: Oerter Rolf; Montada Leo, Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch. Psychologie Verlags Union/Weinheim, 1995.

Oser, S.; Reich, K.H.: Entwicklung und Religiösität. In Schmitz, Edgar: Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes. Hogrefe, Göttingen, 1992.

Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck, 1991.

Oviedo, L.: Die theologische Legitimität des Begriffs „Religion“. Ethik und Sozialwissenschaften. 6(1995) 4, 479 – 481.

Paloutzian, R. F.; Smith, B. S.: The utility of the religion as schema model. International Journal for the Psychology of Religion, 1995 Vol. 5 (1), 17 - 22.

Pargament, K. I.: Of means and ends: Religion and the search for significance. International Journal for the Psychology of Religion, 1992, Vol. 2 (4), 201 – 229.

Pargament K.I.: The psychology of religion and spirituality? Yes and no. In: International Journal for the Psychology of Religion 1999 Vol 9(1) 3-16

Pawlik, K.: Zur Lage der Psychologie. In: W. H. Tack (Ed.), Bericht über den 29. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Salzburg 1974. Göttingen: Hogrefe, 1975.

Petermann, F.: Identifikation und Effektanalyse von kritischen Lebensereignissen. In: Filipp S. H. (Hrsg.): Kritische Lebensereignisse. 3.Auflage. München: Urban und Schwarzenberg 1995, 53-71.

Petersen, H.: Persönliche Gottesvorstellungen. Empirische Untersuchungen, Entwicklung eines Klärungsverfahrens. Verlag an der Lottbeck, Jensen/Ammersbek, 1993.

Peseschkian, N.: Religion und Wissenschaft im Zeitgeist. Dynamische Psychiatrie, 1986, 19 (6), 474 – 500.

Pfeiffer, W. M.: Begegnung mit dem Fremden in Psychotherapie und Beratung. Eröffnungsvortrag der GwG–Fachtagung „Interkulturelle Beratung und Therapie“, Freiburg 1991.

Pfüller, W.: Die „Religion ist tot - es lebe die Religion! Für einen religionsphilosophisch verantworteten Religionsbegriff. Ethik und Sozialwissenschaften. 6 (1995) 4, 481 – 483.

Piaget, J.: Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde. Gesammelte Werke 2, Stuttgart 1975a.

Piaget, J.: Die Entwicklung des Erkennens III. Das biologische Denken. Das psychologische Denken. Das soziologische Denken. Gesammelte Werke 10, Stuttgart 1975b.

Piaget, J.: Meine Theorie der geistigen Entwicklung. München 1981.

Plaum, E.: Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht. In Schmitz, Edgar: Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes, Hogrefe, Göttingen, 1992.

Popp-Baier, U.: Theologie und Psychologie – eine Mesalliance? Das Verhältnis beider Diziplinen aus der Sicht einer Psychologin. In: Praktische Theologie. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Kirche. (35) Heft 2 2000a

Popp-Baier, U.: Selbsttransformation in Bekehrungserzählungen – eine narrativ-

psychologische Analyse. In: Henning, C.; Nestler, E. (Hrsg.) : Religionspsychologie heute. Peter Lang GmbH. 2000b.

Pramanick, M.: Modal personality: a comparison of Hindus, Moslems and Christians. *Psychologia: An International Journal of Psychology in the Orient*, 1991 Vol. 34 (4), 232 – 240.

Proudfoot W.; Shaver PR: Attribution theory and the psychology of religion. In: Spilka B; McIntosh DN; et al *The psychology of religion: Theoretical approaches*. Westview Press, Boulder, CO, USA 1997.

Queener, J. E.; Martin, J. K.: Providing culturally relevant mental health services: Collaboration between psychology and the African American church. *Journal of Black Psychology* 2001 Vol. 27 (1) 112 – 122.

Raguse, H.: Zur Psychoanalyse des Glaubens an den Teufel. *Wege zum Menschen*, 1994, 46 (3), 134 – 147.

Reich, K. H.: Cognitive developmental approaches to religiousness: Which version for which purpose? *International Journal for the Psychology of Religion*, 1993, Vol. 3 (3), 145 – 171.

Reich K.H.: Integrating differing theories: The case of religious development. In: Spilka B; McIntosh D.N.; et al.: *The psychology of religion: Theoretical approaches*. Westview Press, Boulder, CO, USA 1997

Reich K.H.: Scientist vs. believer?: On navigating between the Scilla of scientific norms and the Charybdis of personal experience. *Journal of Psychology and Theology* 2000 Vol. 28 (3) 190 – 200.

Reisner, A. D.; Lawson, P.: Psychotherapy, sin, and mental health. *Pastoral Psychology* 1992, May, Vol. 40 (5), 303 – 311.

Ricken, F.: Glaube ohne Religion? *Ethik und Sozialwissenschaften*. 6 (1995) 4, 485 – 486.

Ritschel, A.: Das Wesen und die Hauptmerkmale der Religion. In: Elsas, C.: (Hrsg.) Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze, 85 – 93, Kaiser Verlag München 1975.

Robertson, R.: The economization of religion? Reflections on the promise and limitations of the economic approach. *Social Compass* 1992, 39 147-157.

Rogers, C. R., Buber, M.: Dialogue between Martin Buber and Carl Rogers. In: *Psychologia* 1960, Nr. 3, 208-221 dt. In: *Jahrbuch für personenzentrierte Psychologie und Psychotherapie* Nr 3, Köln 1992.

Rossmann, P.: Einführung in die Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters, Verlag Hans Haber, Bern 1996.

Rotenberg, M.: Missing links in Hay's discussion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1994, Vol. 4 (1), 35 – 38.

Russel, B.: Autobiographie. Frankfurt 1984.

Ryan, R. M.; Rigby, S.; King, K.: Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1993, Sep. Vol. 65 (3), 586 – 596

Satir, V.: Kommunikation Selbstwert Kongruenz. Jungfermann, 1992.

Satrom, M. E.: William James. In: *TRE* Bd. 16 1987, 495-497.

Saum-Aldehoff, T.: Der Heilige Zeitgeist. *Psychologie Heute*. Heft 7, Juli 1995, 28 – 33.

Scharfetter, C.: Allgemeine Psychopathologie, Stuttgart 1985.

Schill, I.: Fremdwörterbuch. Freiburg 1991.

Schmid, G.: Sekten sind totalitäre Mystik. Das säkularisierte mystische Programm der Psychosekte. *Psychoscope*. 1995, 16(7), 13 – 15.

Schmidtchen, G.: Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Verlag Herder, Freiburg, 1987.

Schmitz, B.: Religion- oder: Eine Gleichung mit (zu) vielen Unbekannten. Ethik und Sozialwissenschaften. 6 (1995), 4. 487 – 489.

Schmitz, E.: Religion und Gesundheit. In Schmitz, Edgar: Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes. Hogrefe, Göttingen, 1992a.

Schmitz, E.: (Hrsg.): Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes, Hogrefe, Göttingen, 1992b.

Schnädelbach, H.: Erfahrung, Begründung und Reflexion, 1971

Schneewind, K. A.: Familienpsychologie - 2., überarb. Aufl.- Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1999.

Schoenrade, P.: A time to keep, a time to cast away: A comment on Pargament's „Of means and ends“. International Journal for the Psychology of Religion, 1992, Vol. 2 (4), 231 – 235.

Schreuder, O.: Religiosität und Gruppenkultur. In: Schmitz, E. (Hrsg.) Religionspsychologie: Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes. Hogrefe, Göttingen, 1992

Schütze, F. : Biographieforschung und narratives Interview. Neue Praxis 3, 283-294.

Schutte J. W.; Hosch H. M.: Optimism, religiosity and neuroticism: A cross-cultural study. In: Personality and Individual Differences 1996 Vol 20(2) 239-244

Schwartz, S. H.; Huismans, S.: Value priorities and religiosity in four Western religions, Social Psychology Quarterly 1995 Jun Vol 58(2)88-107.

Schweitzer, F.: Lebensgeschichte und Religion. Eine vergessene Dimension pädagogischer Biographieforschung. Zeitschrift für Pädagogik, 1992, 38 (2), 235 – 252.

Shainberg, D.: Chasing elephants: Healing psychologically with Buddhist wisdom. New York 2000.

Sieg, R.: Gott ist mir näher als ich mir selbst bin - Theologie und analytische Psychologie. Wege zum Menschen, 1988, 40 (6), 352 – 357.

Spilka, B.; Hood, R. W.; Gorsuch, R. L.: The Psychology of Religion: An empirical approach, Engelwood Cliffs 1985.

Spilka B; Shaver PR; Kirkpatrick LA: A general attribution theory for the psychology of religion. In: Spilka B; McIntosh DN; et al The psychology of religion: Theoretical approaches. Westview Press, Boulder, CO, USA 1997

Spring, H.; Moosbrugger, H.; Zwingmann, C.; Frank, D: Kirchlicher Dogmatismus und ekklesiogene Neurosen. Ein quasiexperimenteller Beitrag über katholische Kirchengemeinden zwischen Tradition und Pluralisierung, Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 1993, 41(1), 31-42.

Stein, H.: Psychoanalyse und Religionspsychologie. Psychoanalyse im Widerspruch, 1993, 10, 46 – 51.

Stietencron, H. V.: Religion: Vom Begriff zum Phänomen oder vom Phänomen zum Begriff? Ethik und Sozialwissenschaften. 6 (1995) 4, 492 – 495.

Straub, J.: Biographische Sozialisation und narrative Kompetenz. Implikationen und Voraussetzungen lebensgeschichtlichen Denkens in der Sicht einer narrativen Psychologie. In: Hoerning, E.M.: Biographische Sozialisation. Stuttgart Lucius und Lucius 2000.

Sundermeier, T.: Was ist Religion?: Religionswissenschaft im theologischen Kontext; ein Studienbuch. Gütersloher Verl.-Haus, 1999

Tan, S. Y.: Integration and beyond: Principled, professional, and personal. Journal of Psychology & Christianity, Special Issue: 2001 Vol. 20 (1) 18 – 28.

Tausch, R.: Interview. Report Psychologie 8 (1991) 14-20.

Theunissen, M.: Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1977.

Thoeny, B.: Ersatzbildungen zur Gottesidee bei Jugendlichen. Universität Naturwissenschaftliche Fakultät - Salzburg, 1985.

Thorne, B.: The prophetic nature of pastoral counselling. *British Journal of Guidance & Counselling* 2001 Vol. 29 (4) 435 – 445.

Tyler, F. B.: Comments on the sacred, the search for significance, and means end relationships. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1992, Vol. 2 (4), 237 – 240.

Tyrangiel, H.: Martin Buber und die Psychotherapie. Zürich 1981.

Utsch, M.: Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1998

Utsch, M.: Aufgaben und Grenzen der Religionspsychologie. Eine dialogische Perspektive. In: *Praktische Theologie. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Kirche.* (35) Heft 2 2000, 98-108.

Vaillant, G.E.: Psychoanalytische Überlegungen zur biographischen Sozialisation. In: Hoerning, E.M.: *Biographische Sozialisation.* Stuttgart Lucius und Lucius 2000.

Vergote, A.: Religion und Psychologie. In Schmitz, Edgar: *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes.* Hogrefe, Göttingen, 1992.

Vergote, A.: What the psychology of religion is und what it is not. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1993, Vol. 3 (2), 73 – 86.

Vitz, P. C.: Escaping the secular enlightenment - but slouching toward Yugoslavia: A Response to Watson. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1993, Vol. 3 (1), 21 – 24.

Walach, H.: So wird Gott in Dir geboren. Christliche Glaubenerfahrung und transpersonale Psychologie. Herder, Freiburg i. Br., 1990.

Warren, B.: The problem of religion for constructivist psychology. *Journal of*

Psychology, 1993, Sep. Vol.127 (5), 481 – 488.

Watson, P. J.: Apologetics and ethnocentrism: Psychology and religion within an ideological surround. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1993, Vol. 3 (1), 1 – 20.

Weiss, A. S.: Can religion be used as a science in psychotherapy? *American Psychologist*, 1995 July Vol. 50 (7), 543 – 544.

Welwood, J.: *Toward a psychology of awakening: Buddhism, psychotherapy, and the path to personal and spiritual transformation.* Shambhala Publications, Boston 2000.

Wikstrom, O.: The psychology of religion in Scandinavia. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1993, Vol. 3 (1), 47 – 65.

Wolf, S.: Einstellungen zu Religion und psychischer Stabilität. Ein geschlechtsspezifischer Vergleich. Reish, Jack E.; Wolf, Stephan E., *Individualität und soziale Verantwortung.* Festschrift zum 60. Geburtstag von Ingrid M. Deusinger. Universität, Institut für Psychologie - Frankfurt a.M. 1993.

Wuchterl, K.: Von der Kunst, den Einfluß der Wissenschaften zu ignorieren. *Ethik und Sozialwissenschaften* 6 (1995) 4, 502 – 503.

Wulff, D. M.: On the origins and goals of religious development. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1993, Vol. 3 (3), 181 – 186.

Wyss D.: *Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens* Psychology und Religion. Königshausen und Neumann/Würzburg 1991.

Zaehner, R. C.: *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre,* München 1986.

Zima, P. V.: Ideologie: Funktion und Struktur. In: Bay, H. und Hamann, C. (Hrsg.) *Ideologie nach ihrem „Ende“.* Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Opladen 1995, 64 – 78.

Zundel, E.; Loomans, E. (Hrsg.): *Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Konzepte und Methoden transpersonaler Psychotherapie.* Herder, Freiburg, 1994.

Zwingmann, C.; Helmeister, G.; Ochsmann, R.: Intrinsische und extrinsische religiöse Orientierungen: Fragebogenskalen zum Einsatz in der empirisch religionspsychologischen Forschung. Zeitschrift für Differentielle und Diagnostische Psychologie, 1994, Sep. Vol. 15 (3), 131 – 139.