

3. Orientierungen im Fachgebiet Religionspsychologie

3.1 Definitionen und Begriffsbestimmungen im Gegenstandsbereich

Im ganz weiten Sinne geht es hier um den gesamten Bereich des „Glaubens“, der seit der Aufklärung dem Begriff der „Vernunft“ gegenübergestellt wird. Dieser Bereich des „Glaubens“ ist menscheitsgeschichtlich sehr alt und hat viele Gestalten angenommen. Die Gegenstandsbestimmungen des Religiösen sind vielfältig und spannend. Sie füllen Bibliotheken. Sie umfassen Themenbereiche der Religionsgeschichte, der Religionswissenschaft, der Religionsphilosophie, der Kulturgeschichte und der Anthropologie und selbstverständlich der Theologie(n) (vgl. Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 13, S. 277 ff.). Je nach Wissenschaftsdisziplin werden verschiedene Aspekte dieser Frage bearbeitet. Viele religiöse Begriffe lassen sich im Vergleich der Kulturen analogisieren; andere Aspekte der Glaubenssysteme sind einzigartig und nicht vergleichbar.

Die Definitionen, die ich hier auswähle, sind nicht religionsgeschichtlich orientiert, sondern nach ihrer Brauchbarkeit für eine erziehungswissenschaftliche Diskussion, die nach möglichen psychologischen Auswirkungen des „Glaubens“ fragt und Phänomene des individuellen religiösen Erlebens und der psychologischen Entwicklung bzw. der Identitätsentwicklung differenzieren möchte. Damit bleibe ich notwendig im Bereich des abendländischen Denkens, der jüdisch-christlichen Tradition, berücksichtige aber auch Einflüsse der östlichen Religionen, insbesondere des Buddhismus, die im letzten Jahrhundert Bestandteil der europäischen „Allgemeinbildung“ geworden sind.

Ich folge in der Darstellung in einigen Punkten dem Psychiater Christian Scharfetter, der einen ähnlichen Ausgangspunkt hat wie ich. Sein Buch „Der spirituelle Weg und seine Gefahren“ (5. Aufl. 1999) ist im Rahmen einer interdisziplinären Kooperation von Psychiatern und Religionsethnologen in Zürich entstanden. Zielgruppe sind vor allem Berater und Lehrer, die Menschen in „spirituellen Krisen“ zur Seite stehen wollen. Für Scharfetter existiert der psychische Bereich des „Spirituellen“ ohne Frage. Sein Zugang dazu ist überkonfessionell; in dem Buch werden viele Sachverhalte mit Begriffen aus den indischen Religionen erläutert.

„Dieses Buch versucht in der Haltung achtungsvoller Wertschätzung zum Thema Spiritualität eine klarere Begrifflichkeit anzubieten. Die spirituelle Einstellung führt auf einen Entwicklungsweg der Bewußtseinsentfaltung, welcher sich in der Lebensgestaltung im Alltag zu bewähren hat.“ (Scharfetter 1999, S. V)

Dabei geht Scharfetter von verschiedenen Bewusstseinszuständen oder -bereichen aus, die er Tagesbewusstsein, Unterbewusstsein und Überbewusstsein nennt (vgl. a. a. O., S. 19 f.).¹ Das Tagesbewusstsein folgt den Regeln von Rationalität, Linearität und Kausalität. In diesem Bewusstsein ist unser Tun und Wahrnehmen auf das Ego, auf unsere Person zentriert. Das Unterbewusstsein konzipiert Scharfetter so, wie wir es aus der Tiefenpsychologie kennen. Bezüglich der spirituellen Erfahrungen ist das Überbewusstsein von Belang.

„Das Überbewußtsein, auch cosmic-, divine-, supra-consciousness genannt, ist der Bereich des Bewußtseins, in dem die Personhaftigkeit mit ihrem Bewußtseinszentrum des Ich überschritten ist, gerichtet auf ein Allgemeines, Übergeordnetes, Übergreifendes ... Das heißt nicht, daß dort die Personalität schlicht negiert wäre. Vielmehr taucht sie ein in ein Übergreifendes, in dem die Unterscheidung personal–nicht personal als eine menschlich beschränkte überschritten wird.“ (a. a. O., S. 19 f.)

Diese Vorstellung von einem menschlichen Bewusstseinsbereich, der das „Spirituelle“ ausmacht, wird uns auch in Kapitel 5 in verschiedenen sprachlichen Formulierungen wieder begegnen. Sie hat jedoch, um an die Debatten um Ethikunterricht anzuknüpfen, weder mit Machtinteresse von Religionsgemeinschaften zu tun, noch ist sie besonders „privat“, wie das Religiöse ja vielfach bezeichnet wird, um es aus der öffentlichen Schule herauszuhalten. Der Begriff der Privatheit hat historisch und psychologisch gerade die „Egohaftigkeit“ der Selbstwahrnehmung zur Voraussetzung, die durch die Individualisierung verstärkt wurde.

Damit sich die Leser nicht zu sehr an einer religiösen Sprache stören, die für sie vielleicht aversiv besetzt ist, möchte an diesem Punkt noch einmal die Sprache wechseln und an die psychologischen Identitätstheorien erinnern. In Abschnitt 2.5.3 referierte ich Klaus Pranges Vorschlag, Identität als die Summe der Erlebens-, der Beobachter- und der Handlungsperspektive einer Person zu begreifen. Stellen Sie sich folgende kleine Denkaufgabe vor: Jemand bittet Sie, alle Ihre Erfahrungen, Prägungen, Meinungen und Gefühle in eine durchsichtige Plastiktüte, wie man sie in Museen oder Bibliotheken erhält, zu tun. Dazu legen Sie Ihre Wünsche, Ziele und Begehrlichkeiten und Vorstellungen, wie Sie wirklich gern leben möchten, bevor Sie sterben. Können Sie sich den Inhalt der Tüte vorstellen? Das ist Ihr „Ego“, die genetisch bedingte und biographisch erworbene Menge an „Ich“. Der eine hat viel in der Tüte, der andere weniger. Aber wer hält diese Tüte und schaut sich den Inhalt an? Das ist

1 Ich verzichte hier auf eine nähere Bestimmung des Begriffs „Bewusstsein“ (vgl. dazu z. B. Bieri 1995).

der Beobacherteil der Identität. Er wird in manchem psychologischen oder spirituellen Sprachgebrauch auch als „höheres Selbst“ bezeichnet. Ereignisse, Erfahrungen oder der Zusammenhang des eigenen Lebens mit dem Rest der Welt fühlen sich sehr anders an, wenn man den Beobachterstandpunkt einnimmt: *sub species aeternitatis*, aus der Perspektive der Ewigkeit ... Diese Haltung kann man philosophisch nennen oder spirituell. Ich erinnere noch einmal daran, dass hier nicht von einem substantiellen Religionsbegriff ausgegangen, sondern lediglich nach den Dimensionen „religiösen“ Erlebens und Verhaltens gefragt wird, die beim Homo sapiens existieren.

Wem die Formulierungen der religiösen Sprache zu fremd sind, kann Egohaftigkeit zunächst mit konkreter eigener Erfahrung aus der Perspektive persönlicher Neigungen übersetzen und alles, was mit Transego, transpersonal etc. verbunden ist, mit der Beobachterperspektive der Person, die vom Ego einen immer weiter entfernten Standpunkt einnehmen kann und trotzdem dieses Ego noch wahrnimmt und bejaht.² Dieser Übersetzungsmöglichkeit eingedenk kehren wir im Folgenden wieder zurück zu den Begriffsbestimmungen Scharfetters.

3.1.1 Religion

Scharfetter (1999, S. 2) definiert Religion als einen „sehr weite[n] Begriff für die Beziehung des/r Menschen zu einer überindividuellen, umgreifenden Instanz, Wesenheit, Macht, die, personal oder apersonal, als heilig erachtet wird“. Religion ist damit ein Überbegriff, der viele Polaritäten in sich vereint. Er umfasst

- die Konfessionen als sozialpolitische Institutionen mit einer ausformulierten Dogmatik, ebenso wie die jeweils individuelle persönliche Einstellung;
- alle historisch entstandenen Sozialformen von Kirchen, Kulturen und Institutionen, ebenso wie Phänomene des Einsiedlertums und der Weltabgewandtheit einzelner Personen bis hin zu mystischen Erfahrungen;
- alle Gräueltaten, die im Namen von Religion verübt worden, ebenso wie persönliche oder auch politische Befreiungserfahrungen, die von Religion inspiriert waren.

² Vgl. dazu auch Luhmann (2002, S. 126 ff.). Er geht davon aus, dass eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanenz unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet.

3.1.2 Religiosität

Entsprechend dieser Begriffsbestimmung von Religion kann man sagen, dass alles, was mit diesem großen Bereich zu tun hat, *religiös* ist: religiöse Feiertage, religiöse Kunst etc. Bezieht sich dieses Adjektiv auf eine Person, meint das in der Regel, dass sie einen besonderen emotionalen Bezug zu einem bestimmten Teil der Religion hat.

Die Abgrenzung von Religiosität zu Spiritualität bezieht sich auf die Bedeutung, die eine bestimmte Glaubens*lehre* für eine Person hat. So kann jemand religiös sein, der regelmäßig Gottesdienste besucht und die Lehren seiner Kirche kennt und für richtig hält. Religiosität als Sozialform kann sich aber auch völlig „egohaft“ ereignen und tut dies auch, häufig beispielsweise in religiösen Institutionen. Gerade diese Form von Religiosität hat sie – wen mag es wundern – in Verruf gebracht. Wenn Menschen, nur um „Recht zu haben“, mit moralischem Druck oder sogar Gewalt versuchen, die Lehren ihrer Tradition zu verbreiten, so sind sie zwar als religiös zu bezeichnen, wohl aber nicht als spirituell.³

Eine ähnliche Begriffsbestimmung findet sich bei Utsch (1998). Die Religiosität in der institutionalisierten Form ist in Europa derzeit deutlich im Abnehmen begriffen; was offenbar nicht nachlässt, ist die persönliche Sinnsuche im Bereich des „Übermenschlichen“, des „Transzendenten“. Um Letzteres zu beschreiben – und damit auch für die religionspsychologische Forschung –, eignet sich nach Utsch der Begriff Spiritualität, der überkonfessionell und nicht institutionsbezogen ist (a. a. O., S. 96 f.). Im Englischen wird zwischen *religiosity* und *religiousness* unterschieden, wobei der erste Begriff eher für die gezeigten, bisweilen übertriebenen äußeren Formen und der zweite mehr für das echt empfundene Gefühl verwendet wird (vgl. a. a. O., S. 91).

3.1.3 Transzendenz

Dieser Begriff wird häufig und vieldeutig mit den unterschiedlichsten Bewertungen verwendet. In meiner Argumentation wird er mehrfach eine Rolle spielen. Eine treffende Begriffsbestimmung findet sich bei Coreth:

„Das Wort ‚Transzendenz‘ ist wie sein Gegenwort ‚Immanenz‘ (von lat. *transcendere* = übersteigen, *immanere* = darin bleiben) ein formaler Begriff. Die inhaltliche Bedeutung ergibt sich erst aus der jeweiligen Grenze, die überstiegen oder nicht überstiegen wird, und aus der Art und Weise, wie und wodurch sie überschritten wird oder nicht.“ (Coreth 2001, S. 268)

3 Für diese Facette der Religiosität gibt es Beispiele in allen Religionen (vgl. zum Christentum Besier 1997 oder die sechsbändige „Kriminalgeschichte des Christentums“ von Deschner 1996; zu den Konflikten von Hindus und Muslimen in Indien Kakar 1997). Die Menschheit hat sich seit dem 11. September 2001 besonders mit dieser Form von Religiosität auseinander zu setzen.

3.1.4 Spiritualität

Spiritualität ist die Suche nach dem Zustand des Überbewusstseins, des Eins-Seins mit allem und allen anderen, die sich nicht in der Form von Rechthaberei und schlichtem Missionseifer darstellt, sondern vielmehr im Bemühen danach, selbst in diesen erstrebenswerten Bewusstseinszustand zu kommen, den wir vorläufig als eine Beobachterperspektive beschreiben wollen. Die spirituelle Variante der Beobachterperspektive ist aber nicht emotional distanziert, wie es das Ideal von Rationalität und Objektivität ausmacht, sondern voller positiver Gefühle, die am einfachsten mit dem Wort Liebe zu beschreiben sind.⁴

Scharfetter skizziert verschiedene spirituelle Wege, die die Religionen und Traditionen vorgeben: Beim *autonomen Weg* lässt sich die Person von ihrer „inneren Stimme“ oder, wie Sokrates sagt, dem „inneren Dialog“ mit dem eigenen Daimonion leiten. Der *heteronome Weg* wird mit einer „geistlichen Autorität“ oder einem Guru beschritten, der die Anleitungen und Übungen vorgibt, in denen das Bewusstsein sich entfalten kann. Ein dritter, der so genannte *interaktive Weg*, ist z. B. aus dem Zen-Buddhismus bekannt: Der Meister stellt Aufgaben, die eigentliche Erfahrung aber erwächst aus der eigenständigen Auseinandersetzung mit diesen; der Meister gibt keine Antworten oder Schritte vor (vgl. Scharfetter 1999, S. 12). Scharfetter zählt verschiedene spirituelle Disziplinen auf, die sich in den Weltreligionen finden: Ekstase, einem Vorbild folgen, körperorientierte Methoden, Kontrolle des Verstandes, Kultivierung allumfassender Liebe, Lebensführung nach festen Regeln.

Vor diesem Hintergrund stellt die Tatsache, dass im Ethik- und auch Religionsunterricht häufig die so genannten Fremdreigionen allein darauf reduziert werden, welche Regeln sie vorgeben, ein wirkliches Versäumnis dar. Den Islam beispielsweise auf die „5 Säulen“ zu begrenzen, ohne einen Einblick zu vermitteln, wofür genau diese religiösen Regeln stehen, welche Vorstellung von Spiritualität dahinter steht, ist eine dem Gegenstand völlig unangemessene didaktische Reduktion. Hier wäre das reine Sachwissen durch religionsphänomenologische Zugänge zu ergänzen.

Der Begriff Spiritualität umfasst nach Utsch jegliche Form der gefühlsmäßigen Hinwendung zu etwas „Transzendente“, alle diesbezüglichen Phänomene innerhalb und außerhalb institutionalisierter Religion. Deshalb ist er für den psychologischen Fragenbereich äußerst sinnvoll: Spirituell ist alles, was Menschen tun, um ihre subjektive Erfahrung in ein transzendent verstandenes großes Ganzes einzuordnen, sei es konfessionell religiös, konfessionslos, polyreligiös, synkretistisch oder wie man es nennen mag (vgl. Utsch 1998, S. 97).

4 Diese Aussage trifft jedoch so nur für das Christentum zu. Im Hinayana-Buddhismus ist das spirituelle Ideal der Leerheit sogar ein gänzlichliches Nicht-Anhaften, also eine Abwesenheit auch der positiven Gefühle.

Die *spirituelle* Dimension im Sinne Scharfetters ist allerdings nicht allein durch die Selbstbezeichnung erreicht, wie man in vielen alten und neuen „spirituellen Zirkeln“ sehen kann, die egohaft um sich selbst kreisen. Gruppen oder Personen, die eigennützige Zwecke verfolgen und dabei vorgeben, ein spirituelles Angebot zu machen, betreiben nach Scharfetter „spiritual abuse“ (Scharfetter 1999, S. 8). Insofern dient Scharfetters Definition von Spiritualität zur Bestimmung von „Qualitätsmerkmalen“ hinsichtlich der Ich-Transzendenz, während Utsch damit alle gefühlsmäßigen Formen von religiöser Suche beschreibt. Für Scharfetter gibt es auch „exhibitionierte Pseudospiritualität“ und „Partialspiritualität“ (a. a. O., S. 6).

3.1.5 Glauben – „belief“ und „faith“

Eine ähnliche, aber nicht komplett deckungsgleiche Differenzierung wie zwischen den Begriffen religiös und spirituell kann man bezüglich des Wortes „Glauben“ treffen. Sie ist in Deutschland durch das entwicklungspsychologische Werk des Theologen James Fowler (1991) bekannt geworden, der sich wiederum auf Wilfred Cantell Smiths „Faith and Belief“ bezieht. Ursprünglich wurde die Unterscheidung von „faith-state“ und „belief“ von James Henry Leuba getroffen (vgl. Abschnitt 3.3 dieser Arbeit). Unter „belief“ versteht Fowler die Glaubensinhalte oder Glaubenslehren. Das Wort „faith“ drückt die gefühlsmäßige Beteiligung aus, die ein Individuum im Vollzuge religiöser Erfahrungen erleben kann; es wird oft mit „vertrauensvolle Hingabe“ übersetzt.⁵ Interessant ist, dass die Belief-Systeme der verschiedenen Religionen tatsächlich äußerst unterschiedlich sind, während die Beschreibungen von „faith“ sich weit mehr ähneln. Oft formuliert wurde das für die mystischen Richtungen aller Religionen (vgl. Fowler 1991, S. 32 f.). Dennoch sind in Bezug auf die Gefühlsseite nicht alle Religionen gleich, denn Religionen sind kulturabhängige Systeme.⁶

Wenn wir diese Begriffe auf den Ethikunterricht anwenden, so ist es eindeutig, dass die Curricula vor allem auf eine Vermittlung der Belief-Systeme abzielen. Erneut stellt sich die Frage, ob es nicht eine inhaltsverzerrende didaktische Reduktion ist, so vorzugehen. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Religionswissenschaft und Theologie oder zwischen Ethik- und konfessionellem Religionsunterricht basiert auf der Unterstellung einer solchen „sauberen“ Trennung zwischen „belief“ und „faith“, die aber so gar nicht besteht. Vielmehr beeinflussen sich beide wechselseitig. Wirklich interessant wird es erst, wenn man der Frage nachgehen möchte,

5 Vgl. dazu auch die theologische Unterscheidung von *fides qua creditur* (entspricht „faith“) und *fides quae creditur* (entspricht „belief“) (vgl. Petermann 2000, S. 56 f.).

6 Einen Versuch, von den verschiedenen Religionen in dieser Hinsicht eine angemessene Beschreibung zu geben, unternahm van de Leeuw (1933) mit seinem Klassiker „Phänomenologie der Religion“.

welche Belief-Systeme zu welcher gefühlsmäßigen Verfassung/Faith führen und umgekehrt. Im psychotherapeutischen Bereich existieren inzwischen präzise Techniken, um Belief-Sätze und damit emotionale und sogar körperliche Befindlichkeiten zu ändern (vgl. Dilts 1991 und 1993 sowie Abschnitt 5.6 dieser Arbeit).⁷

Immer wieder wurde für den Ethikunterricht ein „ganzheitlicher“ Ansatz, der „Herz und Hand“ berücksichtigt, gefordert. In dem wichtigen Unterrichtsbereich der Religion fehlen dafür noch adäquate Zugänge. Will man ihn nicht allein den so genannten „authentischen Vertretern“ der Religionen überlassen, dann muss zunächst einmal der Bereich des gefühlsmäßigen Zugangs zu religiöser Erfahrung aus der Tabuzone mit der Aufschrift „Privat! Nicht betreten!“ hinausgeführt werden. Die von Brunotte zitierte „Simulation“ religiöser Erfahrung und die von Breun vorgeschlagenen Zugänge führen in die richtige Richtung (vgl. Abschnitt 2.6).⁸

3.1.6 Magie

Scharfetter bezieht sich bei der Unterscheidung von Magie und Mystik auf eine Studie von Evelyne Underhill (1928):

„Magie will ‚übersinnliche‘ Erkenntnis und *tätige Einflußnahme für das Individuum*, eine Gruppe, die Menschheit.“ (Scharfetter 1999, S. 3)

Magie ist für die Schüler der Sekundarstufe I in der Regel ein hochinteressantes Thema, da magische Techniken doch dem Individuum übersinnliche Kräfte zu verleihen versprechen. In der hier eingeführten Sprache ist Magie eher „egobezogen“, sie soll einem Zweck dienen, zum Guten oder zum Bösen. Entwicklungspsychologisch ist ein besonderes Interesse an dieser Art von persönlicher Macht im Zusammenhang mit dem Entwicklungsauftrag der Individuation verständlich.

Als „Magie“ wird sowohl eine Reihe von Phänomenen beschrieben, die man leicht mit Placebo-Effekten erklären kann, als auch solche, die sich mit den in dieser Arbeit verwendeten Denkkategorien nicht fassen lassen. Daher wird der ganze Forschungsbereich der Parapsychologie, in den auch die „spiritistischen“ Phänomene fallen, hier nicht berücksichtigt.

7 Das ist letztlich das Prinzip jeder Psychotherapie, jedoch wird meist komplizierter vorgegangen.

8 Hier ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass für die psychologische und pädagogische Betrachtung andere Prämissen gelten dürfen als in der Politik. Ein säkulares Staatswesen muss auf der strikten Trennung von religiösen Gefühlen und staatsbürgerlichen Maximen bestehen.

3.1.7 Mystik

Im Unterschied zur zweckgerichteten Zielrichtung der Magie zielt Mystik auf Liebe, Hingabe, Ich-Aufgabe. Sie ist absichtslos im Einswerden mit dem Einen und darum transegohaft, transnarzisstisch, transpersonal, überindividuell (vgl. vgl. a. a. O., S. 3). Dieses „Eine“, mit dem der Mystiker in der Aufhebung des Dualismus verschmelzen will, wird in den verschiedenen Belief-Systemen unterschiedlich genannt und konzeptualisiert: Gott, Jesus Christus, Allah, Tao, Brahman, Buddha-Natur, Großer Geist. Dieser Zustand der Ich-Aufgabe ist einer, der durch einen spirituellen Weg zu erreichen gesucht wird, der aber für seine Realisierung zunächst ein stabiles Ich voraussetzt (vgl. a. a. O., S. 14). Wir kommen später, bei der Darstellung von Fowlers Theorie der religiösen Entwicklung (Abschnitt 4.4.3), darauf noch einmal zurück.

An dieser Stelle sei jedoch schon auf ein weiteres häufiges Missverständnis hingewiesen: Der hier skizzierte religiöse Weg hat nicht das Ziel, das „Ich“ aufzulösen, sondern setzt ein stabiles Ich voraus, das so stark ist, dass es in der Lage ist, sich selbst zu relativieren. Scharfetters Buch enthält viele Kapitel über Probleme, mit denen Menschen, die kein stabiles Ich haben, auf dem „spirituellen Weg“ konfrontiert werden können. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei der schlichte Merksatz empfohlen: „Ein Ich kann man erst aufgeben, wenn man eines hat.“ Ich-Aufgabe im regressiven Sinne, d. h. die Vermeidung von Entwicklungskonflikten, die sich als Spiritualität ausgibt, ist genau der Weg, der in die Religionspsychopathologie führt.

3.1.8 Mythen

Mythen (von *mythus*, griech. „Wort“, „Rede“) sind Erzählungen aus dem Bereich des Heiligen, Göttlichen: Helden-, Götter- und Kultgeschichten, verwandt den mehr profanen Sagen. Bertholet (1976, zum Stichwort *Mythus*: S. 402) unterscheidet verschiedene Klassen von Mythen:

- Ätiologie – Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Weltentstehungsmythen
- Theogonie – Woher kommen die Götter?
- Kosmogonie – Woher kommt die Welt und die Naturvorgänge?
- Soteriologie – Woher kommt die Hilfe für den Menschen? Das Heil?
- Eschatologie – Wie wird es am Ende (der Zeiten) werden?

Die institutionalisierten Religionen tradieren ebenso Mythen wie beispielsweise wenig institutionalisierte Stammeskulte, haben aber darüber hinaus institutionalisierte(re) Formen des religiösen Lebens: Gebet, Gottesdienst (Kultus), Opfer. Die Grenzen sind fließend.

Mythen haben in großem Maße das Interesse psychologischer Forschung gefunden. Seit Sigmund Freud sind die Parallelen von psychologischen Entwicklungskonflikten und dem Stoff von Mythen Thema tiefenpsychologischer Theoriebildung.

3.1.9 Esoterik

Der Begriff Esoterik bezeichnete ursprünglich Geheimlehren von Religionen oder Kulturen, die nur über Einweihungen weitergegeben wurden (von griech. *esos* = innen).

Heute wird Esoterik als Überbegriff für viele religiöse Richtungen und Phänomene verwendet, die sich jenseits der „Volkskirchen“ etabliert haben: magische Medizin, Channeling, Karma- und Reinkarnationslehren, Lehre von Heiledelsteinen, Konzepte von Energiekanälen und Chakras und vieles mehr. Scharfetter betrachtet diese Entwicklung, im Sinne der hohen Bewertung seines Begriffs von Spiritualität, äußerst kritisch. Während die Spiritualität von Bescheidenheit, Selbstrelativierung und Mitgefühl geleitet ist, sei die Esoterik egozentrisch und regressiv-narzisstisch, was ihre Phantasien von eigener Wirkmacht angeht.

„Esoterik ist im Selbstverständnis ein spezielles, tieferes, eigentliches ‚wahres Erfahrungswissen‘, bedarf keiner Beweise – und birgt so für ihre Adepten die Gefahr in sich, in eine megalomane Ich-Inflation und autistische Eigenwelt zu geraten.“ (Scharfetter 1999, S. 7)

Die hier religionspsychologisch vorgenommene Differenzierung zwischen mehr oder weniger egobezogenen religiösen Wegen ist sinnvoll, wenn auch sicher viele Menschen, die sich mit dem Begriff Esoterik positiv identifizieren, nicht Scharfetters Definition übernehmen könnten und sich in der Esoterik-Szene wohl bestimmte Personen finden lassen, die in Scharfetters Klassifikation wirklich spirituell sind.

3.1.10 Das Heilige

Das Konstrukt des „Heiligen“ ist in der modernen Wissenschaft der Religion ein häufig bearbeitetes Thema. Wichtige Beiträge dazu stammen von Rudolf Otto (1987, Original 1917), Mircea Eliade (1990) und Carsten Colpe (1987, 1990). Kamper und Wulf (1987) zeichnen die Existenz des Heiligen in der Moderne nach. Mit dem Begriff des Heiligen ist das Objekt der religiösen Verehrung ebenso beschrieben wie die menschliche Erlebnisqualität des Heiligen. Besonders untersucht wurden die Grenzen zwischen Profanem und Heiligem, heilige Orte und Räume, heilige Schriften, die Qualität des Zeiterlebens im Zusammenhang mit dem Heiligen und Prozesse der Heiligung, z. B. Initiationen.

Eine wichtige, bereits in Abschnitt 2.6.7 erwähnte Betrachtung zu den unterschiedlichen Phänomenen des Heiligen stammt von Rudolf Otto. Dieser differenzierte zwischen *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*. Ersteres ist die Erfahrung des Erschreckens vor dem Moment des Übermächtigen, das Zweite das positive Gefühl der Teilhabe an der göttlichen Macht, an der Fülle des Seins. Diese Beschreibung eines Doppelcharakters des Heiligen passt zu der Tatsache, dass sich in religionspsychologischen Studien regelmäßig zeigt, dass einige Menschen unter ihrer Art von Religiosität leiden, andere aber sehr positive Auswirkungen ihrer Religiosität erleben (vgl. dazu Abschnitt 5.8.3).

3.2 Schema der vier religionspsychologischen Grundtypen von Theorien nach Wulff (1997)

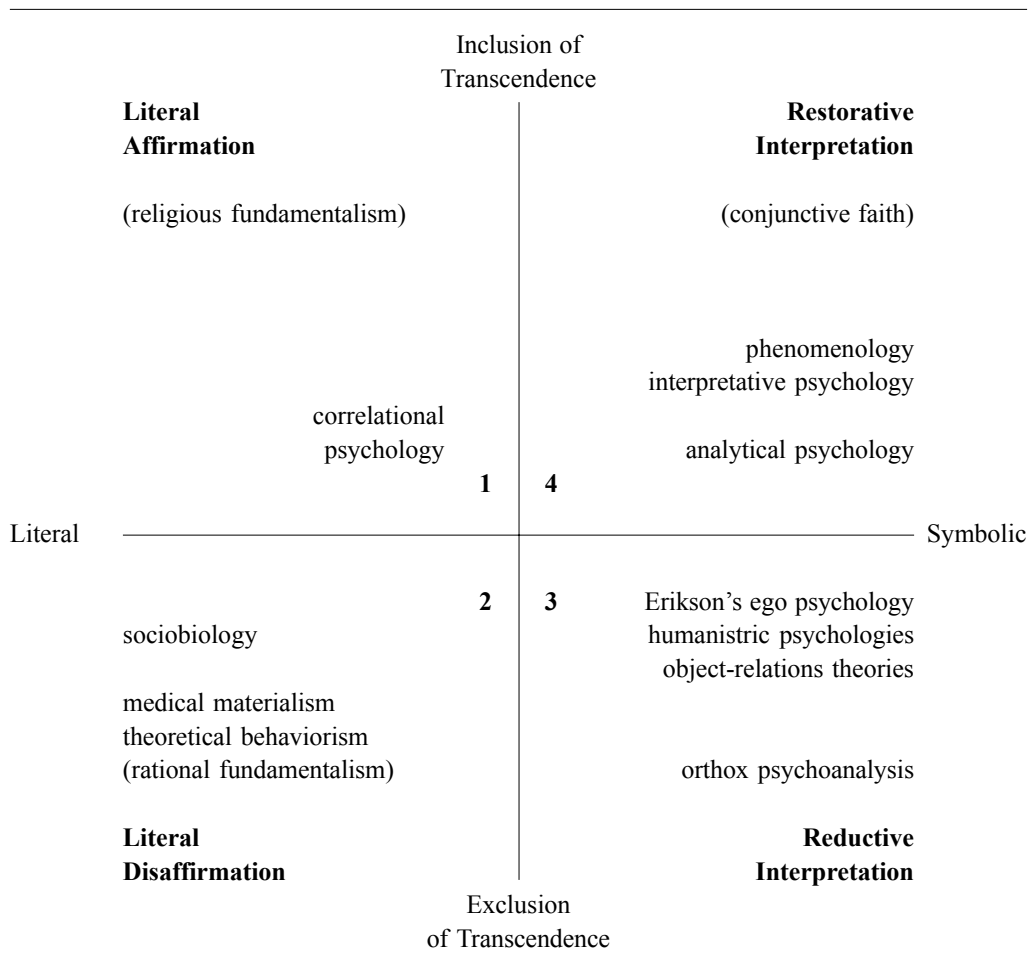
Der Gedankengang bis hierher mündete in der Frage, welchen Beitrag religionspsychologische Theorien für eine Didaktik der Religionen innerhalb staatlich verantwortetem, wertorientierendem Unterricht haben können. Das Fachgebiet der Religionspsychologie ist weit verzweigt und in sich widersprüchlich. Bevor in den nächsten beiden Abschnitten verschiedene Einzeldarstellungen referiert werden, soll eine orientierende Systematisierung der Theorien vorgestellt werden.

Ein anerkanntes Standardwerk im Fachgebiet der Religionspsychologie ist David M. Wulffs „Psychology of Religion. Classic and Contemporary“, das 1997 in der zweiten Auflage erschienen ist. Der Autor ist Professor für Psychologie am Wheaton College in Massachusetts, USA. Er stellt auf über 700 Seiten die wichtigsten Autoren der modernen Religionspsychologie vor. Am Ende seines Buches, das bisher nicht ins Deutsche übersetzt worden ist, schlägt er ein Schema zur Systematisierung der verschiedenen Ansätze vor (vgl. Wulff 1997, S. 635 ff.). Dieses Schema bietet eine gute Orientierung für die Einschätzung von religionspsychologischen Thesen, da sie entsprechend ihrer expliziten und impliziten Grundannahmen klassifiziert werden können. Nach Wulff sind diese zentralen Kategorien „wörtliches Religionsverständnis“ vs. „symbolisches Verständnis“ und „Einbeziehung von Transzendenz“ vs. „Ausschluss von Transzendenz“⁹ (vgl. Abbildung 3.1).

Die Autoren, die zu den Feldern 1 und 2 zu zählen sind, haben eine Gemeinsamkeit. In der Abbildung wird deutlich, dass es sowohl Zustimmung zu als auch Ablehnung von Religion auf einem gleich niedrigen Abstraktionsniveau des Sprachverständnisses gibt, nämlich dem „wörtlichen“. Während Theoretiker, die Feld 1 zuzuordnen sind, die wörtliche Existenz des religiösen Objekts annehmen – Wulff nennt das

9 Die sinngemäßen Übersetzungen ins Deutsche stammen von der Verfasserin.

Abb. 3.1: Schema der religionspsychologischen Ansätze



Quelle: Wulff (1997, S. 635).

„religious fundamentalism“ –, bewerten die anderen die Existenz des religiösen Objekts auf einer wörtlichen Ebene als nicht wahr. Wulff bezeichnet die Haltung der zu Feld 2 zu zählenden Autoren deshalb als „rational fundamentalism“.

Beide Positionen sind als Basis für eine Vermittlung von Religion innerhalb der öffentlichen Schule heute mehr oder weniger ungeeignet und schädlich. Während der religiöse Fundamentalismus allgemein berechtigterweise kritisch gesehen wird, stellt sich der antireligiöse Fundamentalismus oft als eine wissenschaftliche Position dar. Die intellektuellen Einschränkungen seiner Positionen werden oft nicht beachtet. Dieser Sachverhalt wird uns in den Argumentationen dieser Arbeit noch mehrfach begegnen. Allerdings muss bei der Verwendung des Begriffs Fundamentalismus differenziert werden. Hier ist er nur auf solche Einstellungen bezogen, die eine wortge-

treue, wörtliche Interpretation einer religiösen Botschaft für die einzig richtige halten. Es ist noch nicht die Bereitschaft angesprochen, für diese „Wahrheit“ auch mit politischen oder militärischen Mitteln zu kämpfen.

In der bildungspolitischen Diskussion könnte eine Kontroverse zwischen einem Vertreter des religiösen Fundamentalismus und einem des rationalen Fundamentalismus so aussehen: Ersterer ist „Kreationist“ und möchte die biblischen Schöpfungsmythos anstatt der Evolutionstheorie Darwins in der Schule gelehrt sehen. Der andere ist dagegen, dass überhaupt Schöpfungsmythen in der Schule besprochen werden. Sich mit Märchen zu beschäftigen sei Privatsache; in der Schule habe man Fakten zu unterrichten.

Eine andere, komplexere Sicht von religiöser Sprache bestimmt die beiden anderen von Wulff in die Felder 3 und 4 eingeordneten Theorieformen. Hier wird die religiöse Sprache nicht als Realitätsbeschreibung verstanden, der man zustimmt oder die man ablehnt, sondern als eine symbolische Sprache. Dieses ist für die erziehungswissenschaftliche Fragestellung weiterführend, da zum Wissen über den Menschen und die menschliche Kultur auch nach der Aufklärung die religiöse Sprache und die religiösen Realitätskonstruktionen mit ihren Auswirkungen dazugehören.

Auch auf der Ebene eines symbolischen Religionsverständnisses gibt es in Wulffs Schema zwei Typen von Theorien. Wulff bezieht sich dabei auf Paul Ricoeur, der feststellte, dass sich hermeneutische Zugänge zur Religion zwischen zwei Polen bewegen: Einerseits wird Religion mit dem Ziel erforscht, ihre sinnvolle Bedeutung zu erneuern. Das nennt Ricoeur „Sammlung des Sinns“. Klassisches Beispiel dafür ist in unserer Kultur die Bibelexegese. Andererseits wird Religion analysiert, um ihre falschen und schädlichen Wirkungen zu ermitteln. Das bezeichnet er als „Übung des Zweifels“ (S. 46 f.)¹⁰. Im Englischen benennt Wulff diese beiden Zugänge als „Restorative Interpretation“ und „Reductive Interpretation“.

Für Feld 3 – „Übung des Zweifels“ – ist Sigmund Freud mit seiner Religionskritik der führende Vertreter. Gemeinsam mit den Autoren, die Feld 2 zuzuordnen sind, hat er die Ablehnung einer transzendenten Realität. Anders als die Vertreter des „rational fundamentalism“ sucht er jedoch hinter den religiösen Mythen und Legenden nach einer tieferen, psychologischen Wahrheit.¹¹ In der Theorie der religiösen Entwicklung von James Fowler wird eine solche Position als Stufe des individuellen reflektierenden Glaubens bezeichnet (vgl. Abschnitt 4.4.3).

10 Angabe der Seitenzahl nach Wulff, entsprechend der von ihm benutzten, 1970 erschienenen amerikanischen Übersetzung der französischen Originalausgabe aus dem Jahre 1965.

11 Ricoeur (1965) hat die These aufgestellt, dass Freuds Werk, obwohl es in seinen expliziten Thesen zu der „Übung des Zweifels“ zählt, selbst in seiner Struktur eine „Sammlung des Sinns“ darstelle. Die Psychoanalyse könne man als einen wissenschaftliche Mythos interpretieren (vgl. Wulff 1997, S. 308).

Die vierte Kategorie von Theorien bezeichnet Ricoeur mit dem berühmten Begriff „zweite Naivität“ (vgl. Ricoeur 1999, S. 41). Die religiöse Sprache wird von einer Person mit dieser Position zwar durchaus als menschliche symbolische Sprache begriffen, dieses wird aber nicht als zwingendes Argument gegen die Existenz einer transzendenten Realität angesehen. Anders als beim wörtlichen Transzendenzverständnis des 1. Feldes ist auf diesem Feld ein wörtliches Bekenntnis oder Dogma kein wichtiges Kriterium. Fowler benennt dieses als die Stufe des verbindenden Glaubens (vgl. Abschnitt 4.4.3). Der Zugang zu einer als „transzendent“ verstandenen Realität kennzeichnet sich durch ein vertrauensvolles Lebensgefühl „faith“, durch Toleranz gegenüber anderen Religionen und Glaubensformen. Wulff führt als Beispiel für diese Kategorie von Theorien die analytische Psychologie C. G. Jungs an.

Ein Zitat des Berliner Religionshistorikers und Theologen Carsten Colpe verdeutlicht diesen Zugang, der alles Sprechen über Religion zwar unter dem Gesichtspunkt menschlicher Symbolbildungen betrachtet, es aber dennoch offen lässt oder für möglich hält, dass „transzendente Realitäten“ an der menschlichen Wahrnehmung des „Heiligen“ Anteil haben.

„Die Wissenschaft kann und will weder die Erfahrung ‚des Heiligen‘ noch einen Existenzbeweis für dieses selbst herbeiführen. Das einzige, was sie beisteuern kann, sind, gegebenen Falles, einige Möglichkeiten, es richtig zu erkennen. ‚Richtig erkennen‘ bedeutet hier: Erfahrungen, die solche ‚des Heiligen‘ sein könnten, so zu verifizieren, daß nicht widerlegt werden kann, sie seien Erfahrungen von etwas Wirklichem, und Aussagen, die daraus eine Erkenntnis machen sollen, so zu treffen, daß sie nicht von vornherein falsch sind. (Wahrheitsbeweise lassen sich hingegen beide Male nicht führen.) Mag es auch unbefriedigend sein, daß das ‚Heilige‘ damit nicht evident wird, so ist es doch ein Gewinn, daß seine Unwirklichkeit nicht von vornherein feststeht, wenn mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß man es nur verkannt hat.“ (Colpe 1990, S. 7 f.)

Die Begriffe substanzieller und funktioneller Religionsbegriff lassen sich nach diesem Schema leicht zuordnen: Die Felder 1 und 4 entsprechen einem substanziellen, die Quadranten 2 und 3 einem funktionellen Religionsbegriff. Es zeigt sich aber gerade an der differenzierten Formulierung Colpes – im Unterschied zu einem wortgläubigen fundamentalistischen Verständnis –, dass die Begriffe substanzieller und funktioneller Religionsbegriff jeweils nicht präzise genug sind, um den Zugang zum Thema Religion zu veranschaulichen, da man sieht, wie groß die Unterschiede innerhalb dieser beiden Gruppen sind.

Grundsätzlich gilt, dass man zwar einzelne religionspsychologische Thesen, aber nicht Autoren mit ihrem Gesamtwerk eindeutig einordnen kann, da diese oftmals verschiedene Zugänge zu verschiedenen Themen in ihren Büchern vereinen. Das

12 Diese Tatsache lässt sich gut mit der Identitätsmetapher vom inneren Team veranschaulichen. Es ist möglich, eine Mischung religiöser Überzeugungen in sich zu vereinen, die sich auf unterschiedlichen intellektuellen Entwicklungsniveaus befinden, entsprechend der unterschiedlichen Identitätsanteile (vgl. Abschnitt 2.5.4).

erläutert Wulff am Beispiel des Werks von William James (1842–1919), einem der berühmtesten Religionspsychologen, dessen verschiedene Theorieaspekte sich den Feldern 2, 3 und 4 zuordnen lassen (vgl. Wulff 1997, S. 640).¹²

Wir verfügen nun über die notwendigen Voraussetzungen, um Theorien der Religionspsychologie zu analysieren und auf ihre Tauglichkeit für die erziehungswissenschaftlichen Zusammenhänge zu diskutieren. Für die Bewertung der Theorien der deutschsprachigen religionspsychologischen Diskussion, die in den Kapiteln 4 und 5 dargestellt werden, wird die Klassifikation von Wulff hilfreich sein.

In der Folge wird Wulffs Darstellung aber nicht als Gliederungskriterium genommen, da es die Theorien aus ihrem Entstehungszusammenhang herauslösen würde. Ich unterteile theologisch bestimmte Religionspsychologie (Kapitel 4) und Religionspsychologie ohne Theologie (Kapitel 5). Erst anschließend wird wieder auf das Thema Ethikunterricht im engeren Sinne zurückzukommen sein.

3.3 Zur Geschichte der Religionspsychologie und zum Stand der Wissenschaft

Während es in Deutschland eine breit gefächerte und produktive „säkulare“ Religionssoziologie gibt (vgl. z. B. die Studie von Meulemann 2001), ist eine „säkulare“ Religionspsychologie so gut wie nicht existent. Religionspsychologie wurde stets von nur wenigen, in den letzten Jahrzehnten vor allem von Theologen oder theologisch interessierten Wissenschaftlern betrieben.¹³ Aber auch bei den Theologen war und ist diese Disziplin nicht unbedingt sehr anerkannt. Der Vorwurf von „Anthropologisierung der Theologie“ oder „Psychologismus“ wurde von theologischer Seite erhoben.

Eine enge Verbindung zwischen Psychologie als Universitätsdisziplin und der Religionspsychologie gab es in Deutschland nur am Anfang der Geschichte der Psychologie, an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Schon in den 30er Jahren war die Blütezeit vorbei. Die Nationalsozialisten machten in Deutschland der Religionspsychologie den Garaus: In Berlin wurde von ihnen ein religionspsychologisches Institut an einem psychologischen Institut abgeschafft.¹⁴ Die Aktivitäten, die nach

13 Ich beschränke mich bezüglich des Begriffs Religionspsychologie hier auf die universitären Diskurse, vor allem auf die deutschsprachigen Publikationen. All das, was in anderen Kulturkreisen den Namen Religionspsychologie verdient hat, bleibt außer Acht, z. B. die Religionspsychologie des Buddhismus. Unberücksichtigt ist auch die unübersehbare Flut von Publikationen zu Religion und Psychologie im Rahmen der „neuen Religiosität“.

14 Mündliche Mitteilung eines Vertreters der so genannten „Dorpater Schule“ der Religionspsychologie, Kurt Gins.

dem Zweiten Weltkrieg in dieser Disziplin entfaltet wurden, sind marginal. Im deutschen Sprachraum gibt es keine religionspsychologischen Lehrstühle. In Dänemark, Großbritannien, Schweden, Belgien, den Niederlanden und Italien existieren religionspsychologische Lehrstühle, die den theologischen oder religionswissenschaftlichen Instituten angegliedert sind (vgl. Utsch 1998, S. 186). Über die Zuordnung der Disziplin zu Fakultäten der Religionswissenschaft, Theologie oder Psychologie und die jeweiligen Auswirkungen auf die Forschung berichtet Utsch (a. a. O., S. 172 ff.). Im Rahmen der Religionswissenschaft wird durchaus Religionspsychologie betrieben, allerdings nicht mit pädagogischem Anspruch und in aller Regel mit einem religionskritischen Vorverständnis (vgl. Zinser 1988).

In den meisten Lehrbüchern der Psychologie ist dieses Thema nicht zu finden (vgl. Utsch 1998, S. 15). 34 Jahre lang erschien kein einziges Lehrbuch der Religionspsychologie in einem deutschen psychologischen Fachverlag.

Dazu auch Friedemann Schulz von Thun:

„Ich gehöre dem Fachbereich Psychologie seit 30 Jahren an. Und ich glaube, sicher sagen zu können, in all der Zeit ist weder in Vorlesungen noch in Seminaren, noch in Fachbereichssitzungen von Gott je irgendwann einmal die Rede gewesen. All die 30 Jahre nicht, jedenfalls explizit nicht.“ (Schulz von Thun 2000, S. 57)

Nach Potempas „Persönlichkeit und Religiosität“ (1958) wurde erst wieder 1992 – im gleichen Verlag – das Lehrbuch „Religionspsychologie“ von Edgar Schmitz veröffentlicht (vgl. Utsch 1998, S. 21).

„In einer kürzlich durchgeführten Befragung von 177 deutschen psychologischen Wissenschaftlern an 14 psychologischen Fachbereichen teilten 59 % der Untersuchungspersonen mit, keine wissenschaftlichen psychologischen Untersuchungen zur Religiosität zu kennen (Petersen 1993, 8).“ (a. a. O., S. 20)

1998 erschienen die Gesamtdarstellung von Utsch, auf die ich im nächsten Abschnitt eingehe, sowie ein Sammelband von Henning und Nestler, beide am Dialog mit der Theologie orientiert. Eine Zusammenstellung und Diskussion der statistischen Instrumente zur Messung des Konstrukts Religiosität hat Huber (1996) veröffentlicht; zu den Messinstrumenten der Religiosität vgl. auch Haub (1992).

Geschlechtsspezifische Fragestellungen werden in der Religionspsychologie besonders im Bereich der Religionspädagogik im Anschluss an andere Forschungen zur geschlechtsspezifischen Sozialisation, vor allem an die Debatten um eine geschlechtsspezifische Moral, diskutiert (vgl. Becker/Nord 1995; Pithan 1999; Bibliographie „Feministische Religionspädagogik“ 1999).

In den USA wird das Thema Religionspsychologie mehr reflektiert: Es gibt allein elf verschiedene religionspsychologische Fachzeitschriften. Das schon erwähnte, erstmals 1991 erschienene und 1997 überarbeitete Werk von Wulff – „Psychology

of Religion. Classic and Contemporary“ – vermittelt einen Überblick über die vielfältigen Forschungen im englischen Sprachraum.

Neuerdings sind Innovationen zu sehen, auf die ich – da sie bisher in der religionspsychologischen Fachliteratur und auch für die Debatten um Ethikunterricht nicht relevant geworden sind – gesondert in Kapitel 5 eingehen werde.

Die vorliegende Arbeit soll u. a. ein Beitrag dazu sein, die Relevanz der religionspsychologischen Fragestellungen einer „säkularen“¹⁵ wissenschaftlichen Gemeinschaft zu erläutern. Die von Theologen betriebene Religionspsychologie wurde von naturwissenschaftlich orientierten psychologischen Fachkollegen nicht wahr- bzw. ernst genommen. Das liegt zweifellos an der Vermischung zweier Bereiche und Wissenstypen. Die von statistisch orientierten Psychologen vorgenommenen Konzeptualisierungen des Religiösen arbeiteten mit so defizitären Konstrukten (z. B. Häufigkeit des Kirchgangs als Indikator für Glauben), dass sie nur minimal relevante Ausschnitte des Gesamphänomens erklärten und wiederum von den Religionsexperten nicht sonderlich beachtet wurden. Grundsätzlich lässt sich mit Utsch sagen: Die Krise der Religionspsychologie ist die Rache ihrer mangelnden Gegenstandsreflexion (vgl. Utsch 1998, S. 69).

Die Aspekte des Religiösen werden heute im Zusammenhang des Diskurses der Postmoderne neu beachtet, der eine generelle Infragestellung bzw. Entwertung genau jenes Rationalitätsbegriffs darstellt, der zur Verdrängung der religiösen Sphäre aus der Wissenschaft führte. Inzwischen sind die Glaubenssysteme des 20. Jahrhunderts, vor allem auch die Psychoanalyse, „entmythologisiert“. Heutige Forscher sind einer neuen Religiosität, der Wiederverzauberung der Welt oftmals nicht abhold.

Ich werde im Folgenden den Entwicklungsgang und Erkenntnisstand dieses interdisziplinären Faches kurz aufzeigen, indem ich wichtige deutschsprachige Publikationen der letzten Jahre referiere und auswerte. Dabei berücksichtige ich vor allem die Literatur, die von Diplompsychologen verfasst wurde. Lediglich bei Karin Huxel mache ich eine Ausnahme und beziehe mich auf die Ergebnisse einer Theologin.

Obwohl nicht erforderlich, aber dennoch hilfreich, soll vorab nochmals darauf hingewiesen werden, dass jegliche Setzung in diesem Fach beliebig ist. Kein Konstrukt ist so eindeutig konstruiert wie dieser religiöse Bereich, den wir nicht anfassen oder beweisen können, für den aber entwicklungspsychologisch Folgendes gilt:

„Unter explizitem Bezug auf Kurt Lewin betont Bronfenbrenner, dass es die wahrgenommene oder die ‚erlebte‘ Umwelt ist, die mit der Entwicklung interagiert (der so genannte Lebensraum bei Lewin), und er führt das folgende lapidare Zitat an: ‚Situationen, die von Menschen als real definiert werden, haben reale Folgen.‘“ (Flammer 2003, S. 204)

15 Zur Kritik des Begriffs vgl. Eschebach/Lanwerd (2000).