

4. Theologisch bestimmte Religionspsychologie

4.1 Das Grundproblem der Religionspsychologie – Huxel (2000)

4.1.1 Am Beginn der Wissenschaft Psychologie

Mit ihrem Buch „Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie“ hat Karin Huxel (2000) eine beeindruckende historische Studie über die Anfänge der wissenschaftlichen Religionspsychologie vorgelegt. In großer gedanklicher Schärfe und Prägnanz und unerschöpflicher Genauigkeit rekonstruiert sie auf 448 Seiten anhand der Originaltexte der ersten Religionspsychologen die wissenschaftstheoretischen, philosophischen und theologischen Grundfragen und Bewegungen dieser Disziplin.

Huxel stellt die wissenschaftstheoretischen Grundfragen und Probleme der Religionspsychologie so, wie sie bis heute existieren, heraus. Der Gegenstand der Religion ist per Definition metaphysischer Natur. Die Psychologie ist eine empirische Wissenschaft mit empirischen Methoden, sodass sich stets die Frage stellt, wie sie, mit ihren Methoden und Konstrukten, dem Gegenstand gerecht werden will, wenn sie *Religionspsychologie* betreibt. Diesem Problem haben sich nach Huxel weder die Theologie noch die Psychologie hinreichend gestellt.

Huxel bezieht sich in ihrem methodischen Vorgehen auf den hermeneutischen Grundsatz Wilhelm Diltheys und entfaltet die biographischen Zeugnisse und wissenschaftlichen Texte auf ihrem lebensweltlichen Hintergrund (vgl. Huxel 2000, S. 28). Sie zeichnet die Lernwege – die religiösen Biographien – in Wechselwirkung mit den Stationen der akademischen Theoriebildung von drei maßgeblichen Figuren der Religionspsychologie nach: Granville Stanley Hall (1844–1924)¹, James Henry Leuba

1 William James (geb. 1842), der mit seinem bis heute viel zitierten Werk „Die Vielfalt der religiösen Erfahrung“ (Original: *Varieties of Religious Experience*, 1902) auch einer der Pioniere der Religionspsychologie ist, behandelt Huxel nicht (vgl. zu James: Lück/Miller 1999, S. 171 ff.). In sein Werk führt Huxel insofern ein, als sie die Berührungspunkte zu den drei Dargestellten nachzeichnet.

Auch ich stelle William James nicht dar, weil es hier nicht um eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Religionspsychologie geht, sondern um die Diskussion der aktuellen Literatur in diesem Fachgebiet.

(1868–1946) und Edwin Diller Starbuck (1866–1947). Alle drei lebten und arbeiteten um die Jahrhundertwende des vorletzten Jahrhunderts. Sie waren nicht nur Pioniere der Religionspsychologie, sondern der jungen Wissenschaft Psychologie überhaupt. G. S. Hall führte mit seinen „Child Studies“ im Jahre 1883 die ersten Fragebogenuntersuchungen in der Geschichte der Psychologie durch (vgl. Huxel 2000, S. 96). Für das Gesamtverständnis ist zu berücksichtigen, dass die ersten „Psychologen“ am Ende des vorletzten Jahrhunderts ja keine solchen wie im heutigen Sinne waren, sondern in der Regel über Ausbildungen in Medizin, insbesondere Physiologie und/oder Philosophie, verfügten. Das erste psychologische Institut der Welt – naturwissenschaftlich-physiologisch orientiert – wurde in Leipzig 1879 von Wilhelm Wundt gegründet. William James, seinerzeit Lehrer von Hall, hatte eine Zeit lang in Deutschland bei Helmholtz und Wundt gearbeitet und hielt ab 1876 in Harvard Kurse in physiologischer Psychologie. Es kennzeichnet die Geschichte der Psychologie als Ganzes, dass sie sowohl Natur- wie auch Geistes- bzw. Sozialwissenschaft ist. Auch bezüglich dieser Doppelnatur stellt Huxels Buch ein interessantes Stück Wissenschaftsgeschichte dar.

Nachdem im Jahre 1859 Darwins Evolutionstheorie erschienen war, spitzte sich der Widerspruch zwischen dem immer mehr um sich greifenden empirischen Wissenschaftsverständnis der „science“ und der Theologie und ihrem Weltbild ganz allgemein zu. Alle drei von Huxel betrachteten religionspsychologischen Autoren sind in protestantisch-christlichen Elternhäusern aufgewachsen und hatten in Kindheit und Jugend prägende positive Erlebnisse mit der religiösen Tradition. Sie standen aber auch, jeder auf seine Weise, der institutionalisierten Religion kritisch gegenüber und wollten die Kirche reformieren. Die Begegnung mit dem neuen Menschenbild forderte sie, wiederum jeweils auf unterschiedliche Weise, heraus, eine Synthese zu suchen, in der die wichtigen Aspekte des „alten“ Weltbildes in ein mögliches neues integriert sein könnten.

An dieser Stelle ist es nicht möglich, Details der religionspsychologischen Konzepte zu erörtern; vielmehr sollen im Überblick die Herangehensweise der ersten Religionspsychologen an ihren Gegenstand sowie Huxels Kritik daran umrissen werden. Dabei behandle ich alle drei Autoren als eine Gruppe, auch dort, wo Huxel sehr präzise die Unterschiede herausstellt. Auf einige gedankliche Abwege der Autoren gehe ich ebenfalls nicht ein.

4.1.2 „Vermittlungsphilosophie“

Alle drei von Huxel behandelten Religionspsychologen vertraten einen Ansatz, der eine Brücke zwischen Natur- und Geisteswissenschaft schlagen wollte, der dann aber für etwa die nächsten hundert Jahre mehr oder weniger in Vergessenheit geriet

und heute gerade als „letzter Schrei“ wieder in das Blickfeld der Diskussion um Religion überhaupt kommt: nämlich als Verbindung des Evolutionsgedankens und der physiologischen Gehirnforschung mit der Theologie (vgl. dazu Abschnitt 5.9 dieser Arbeit). Danach ist Religion ein menschliches Verhalten im Daseinskampf (vgl. Huxel 2000, S. 233) oder sogar die höchste Form evolutionärer Entwicklung (vgl. a. a. O., S. 370).

Ein Aspekt der damaligen gängigen Evolutionstheorien war das Rekapitulationsprinzip, die These, dass die Ontogenese die Phylogenese wiederhole, so auch beispielsweise in der kindlichen Entwicklung. Ein anderer Aspekt betrifft die Vorstellung, dass auch die menschliche Kultur einer „Evolution“ im Sinne von Höherentwicklung unterliege. Die Evolution des menschlichen Bewusstseins wurde betrachtet, und es war in der christlichen Kultur weithin üblich, das Christentum als eine höhere Evolutionsstufe im Vergleich z. B. zu Stammeskulten anzusehen. Dabei wurde das Judentum quasi als Vorform des Christentums angesehen. Beide Hypothesen bauten die neuen Religionspsychologen in ihre Konzepte ein (vgl. a. a. O., S. 86).

Alle drei Autoren sahen die Religion als ein Produkt der Evolution an. Bei so viel Evolution darf natürlich die Sexualität nicht fehlen: Hall betonte den Zusammenhang von reifer Sexualität und reifer Religiosität (vgl. a. a. O., S. 91), und er sah die Frau als Spitze der Evolution an (vgl. a. a. O., S. 147, Fußnote 2).

Huxel benutzt den Begriff „Vermittlungsphilosophie“ kritisch. Sie selbst geht von einer klaren Trennung von *bios* und *logos* aus. Für sie gibt es einen metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie (vgl. a. a. O., S. 62). Sie hält die Kategorien, nach denen beide zu betrachten sind, für grundsätzlich nicht vermischbar. Daher kritisiert sie eine Religionspsychologie, die den „... im Zeitalter der Erfahrungswissenschaften strittig gewordenen Bereich religiöser Erfahrung ein- und heimzuholen versucht in den anscheinend unstrittigen Bereich szientifischer Wahrheitserkenntnis“ (a. a. O., S. 293).

Huxel erläutert, dass Hall zwar Schleiermacher kennen gelernt, aber nicht dessen kategoriales Psychologieverständnis übernommen habe, sondern in einem szientistischen Verständnis verhaftet geblieben sei (vgl. a. a. O., S. 53). Sie weist nach, dass Hall zwar versucht hat, den Widerspruch, der sich aus seinen religiösen Erfahrungen als Kind puritanischer Eltern – sogar aus einem intensiven „Bekehrungserlebnis“ – und der Welt des aufgeklärten Denkens für ihn ergab, zu vereinen. Statt aber den sich auftuenden Gegensatz zu bearbeiten, suchte er eine – nach Huxel: zu – leichte Lösung. Hall übernahm die biologische Sicht auf die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, die in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts von Herbert Spencer, Wilhelm Wundt und Friedrich von Helmholtz populär gemacht wurde.

Die junge Wissenschaft der Psychologie, vormals enger an die Philosophie angelehnt, wurde nun von Hall in dieser Sicht auf der Datenbasis der Physiologie gegründet (vgl. a. a. O., S. 59): Da er sich angesichts der rationalen, aufgeklärten Wissenschaften

nicht von seiner Theologie verabschieden möchte, belegt er nun sein metaphysisches Konzept mit physiologischen Ergebnissen.

„Genau in diesem Punkte vermeint die szientifische Psychologie nämlich die bisherige überbieten zu können: Indem sie den Dualismus der klassischen Erkenntnistheorie – zwischen einer psychisch verfaßten inneren und einer physisch verfaßten äußeren Welt – zu überwinden verheißt.“ (Huxel 2000, S. 61)

4.1.3 Religiöse Entwicklung als Persönlichkeitsentwicklung

Die Vorstellung einer „genetischen“ Psychologie, einer Psychologie auf dem Fundament der Biologie, später vom Biologen Piaget vertieft realisiert, beschäftigte bereits die ersten Psychologen (vgl. a. a. O., S. 126 f.). Dabei haben nicht nur das neue Paradigma der Evolution, sondern auch Aufbrüche in der Pädagogik die ersten Religionspsychologen beeinflusst. Halls Arbeiten an „Child Studies“, die das Denken von Kindern erforschten, finden im Anschluss an Vorstellungen eines „pädagogischen Romantizismus“ von Pestalozzi und Fröbel statt (vgl. a. a. O., S. 80): Eine psychologisch fundierte Science-Pädagogik wird gesucht.

Hall geht davon aus, dass eine religiöse Entwicklungslinie das teleologische Prinzip der Persönlichkeitsentwicklung im Ganzen angibt. Vorstellungen von phasenhafter psychologisch-religiöser Entwicklung, die durch mal mehr und mal weniger Gottesnähe gekennzeichnet sind, werden entwickelt (vgl. a. a. O., S. 82 f.). Zwei aktuelle Varianten solcher Theorien werden in Abschnitt 4.4 der vorliegenden Arbeit dargestellt.

Leuba differenziert im Rahmen der Erforschung des Bekehrungsphänomens zwei Begriffe, die uns bereits begegnet sind. In einem Text aus dem Jahre 1896 unterscheidet er, als Qualitätsmerkmal von religiöser Entwicklung, „faith state“ von „belief“: „faith state“ ist für ihn ein Entwicklungsstadium, eine inhaltsleere Affektlage, die als psychisches Korrelat eines biologischen Wachstumsprozesses ganz unabhängig von bestimmten Glaubensüberzeugungen („beliefs“) auftritt. Damit ist „faith state“ als reiner Affektkern die Essenz religiöser Erfahrung (vgl. a. a. O., S. 210).²

Ein weiteres Beispiel, wie ehemals metaphysisch verstandene Konstrukte durch die Religionspsychologie in die „Immanenz“ der menschlichen Entwicklung transformiert werden: Die christliche Lehre analogisiert Hall mit einem Entwicklungsprozess der Selbsterkenntnis³; sie ist für ihn nicht Versöhnungswerk zwischen Gott und

2 Diese Auffassung Leubas, die Huxel kritisch hinterfragt, weil sie nicht zwischen Erfahrung und Glauben differenziert, begegnet uns heute z. B. in der Theologie der Anonymen Alkoholiker in der Formel: „Gott, so wie du ihn verstehst.“ Vgl. dazu Abschnitt 5.4.4.3 dieser Arbeit.

3 Für diese Denkfigur gibt es heute eine Flut an Literatur, z. B. von Eugen Drewermann.

Mensch, sondern Jesu Mission sei Vorbild für die Möglichkeit der Selbsterlösung der Menschen, die Aufgabe seines individuellen Selbst an das Gattungslieben (vgl. a. a. O., S. 162 f.).⁴

E. D. Starbuck prägte einen psychologischen Begriff, der bis heute eine häufig verwendete Metapher in der Beschreibung religiöser Gefühle ist. Für ihn ging eine intensive religiöse Erfahrung, als Erleuchtungserfahrung bezeichnet, mit einem „frischen Gefühl des Daheimseins im Universum (at-homeness in the universe)“ einher, ein Zustand, in dem sich aus seiner Sicht grundsätzliche Dualismen auflösten (vgl. a. a. O., S. 311 f.). Einer der wesentlichen Dualismen, auf denen aber Huxel besteht, weil sie Psychisches nicht auf Physisches reduzieren will, ist der zwischen Natur und Geist. Hier kommt Starbuck, in Vorwegnahme dessen, was Gregory Bateson später ausführte (vgl. Abschnitt 5.4 dieser Arbeit), zu einer anderen Sicht.

Huxel skizziert Starbucks Position wie folgt:

„Frage: Wie ist ein Erkennen des Universums und seiner Gesetze überhaupt möglich? Antwort: Weil das erkennende Subjekt aus demselben ‚Stoff‘ ist wie die Objekte seines Erkennens, wie das Universum insgesamt. Dies soll jedoch anscheinend gerade nicht im Sinne eines alles beherrschenden Materialismus, sondern im Sinne eines ‚Panpsychismus‘ verstanden werden. Denn das Subjekt ist nach dieser Einsicht in erster Linie *Geist* in einem offensichtlich ebenfalls *geistigen* Universum voller Bedeutung. [...] Der cartesianische Dualismus zwischen geistigem Subjekt und materialistischer Objektwelt scheint damit gelöst zugunsten der Einholung beider in ein alles umspannendes Universum des Geistes.“ (a. a. O., S. 313)

Entwicklung in diesem Sinne ist dann immer komplexere Interaktion. Es wäre zu prüfen, inwieweit dieser Aspekt von Starbucks Konzeption als ein Vorläufer systemischer Entwicklungskonzepte anzusehen ist. Der Begriff „Glaube“ findet dann sehr weite Definitionen:

„Genauso wie die Pragmatisten Peirce und James begreift auch Leuba ‚Glaube‘ als eine grundlegende Struktur menschlichen Lebens, die für den Erhalt der menschlichen Handlungsfähigkeit sowie den Prozeß fortschreitender Erkenntnisbildung unverzichtbar ist.“ (a. a. O., S. 250)

4.1.4 Kritik aus Sicht der Theologin Huxel

Huxel kritisiert die Vermittlungsphilosophie der dargestellten Autoren als „Überbietungsansprüche“ der Religionspsychologie gegenüber der Theologie. Schließlich komme auch eine Religionspsychologie, die für sich in Anspruch nähme, keiner bestimmten Theologie zu folgen, nicht umhin, die Phänomene, über die sie forscht, wesensmäßig zu bestimmen, nur dass sie dieses meist implizit tut (vgl. Huxel 2000,

4 Wie Selbsterlösung und Selbstregulation zueinander stehen; vgl. Abschnitt 5.8.3.4.

S. 420). Die Religionspsychologie sei bis heute in der Krise, weil sie weder einen genuinen Gegenstandsbezug noch einen Gegenstand habe (vgl. a. a. O., S. 423). Für Huxel ist Religion nicht inhaltsleer, sondern „inhaltlich bestimmte Wertegewißheit“ (a. a. O., S. 246).

Huxel kritisiert Hall in dem Sinne, wie sie – so unterstelle ich – auch Bateson (vgl. Abschnitt 5.4) kritisieren würde:

„Weil Bios und Logos für Hall somit einer gemeinsamen Seinswurzel entstammen bzw. zwei ineinander überführbare Seinsweisen vorstellen sollen, darum können beide für ihn nicht getrennt voneinander, kann das Bewußtsein nur innerhalb des Naturzusammenhangs im Ganzen studiert werden, muß der Psychologe zugleich Biologe sein, gilt: ‚nemo psychologus nisi biologus‘. Denn die Seele wird nicht als das Spitzenresultat dieser universalen Entwicklung, sondern sogar als deren Kompendium verstanden, das als bewußtes, vor allem aber unbewußtes Reservoir alle Stadien dieser Naturgeschichte in sich trage und gegebenenfalls zu rekapitulieren vermöge.

Wer von hier aus versucht, Halls *Erkenntnistheorie* systematisch zu rekonstruieren und sie philosophisch einzuordnen, könnte diese treffend als eine Verbindung aus ‚biologistischer Anamneselehre‘ und vorkritischer common-sense-Epistemologie charakterisieren.“ (a. a. O., S. 135; Hervorhebung im Original)

Ein weiteres Zitat, hier eine Kritik an Leubas Konzeption, stellt ihren Theologiebegriff heraus:

„Darin also vermeint sich Leuba selbst wiederum der *Theologie* gegenüber abschotten zu können. Weil er deren Funktion – und darin ist sein Blick in einer dritten Hinsicht verkürzend – verkennt: Er sieht nicht, daß sie mit der *Explikation inhaltlich bestimmter Lebensgewißheit befaßt* und eben nicht bloß ein Betrieb zur Ausbildung effektiver Techniken ist, deren lebenspraktische Einsatzfelder und Ziele gänzlich unstrittig und aus dem übrigen Sozialleben bereits als konsensuell entschiedene vorgegeben sind.“ (a. a. O., S. 249; Hervorhebung A. B.)

Den offenen, nicht festgelegten Glaubensbegriff, der mal als Intuition, mal als Körperzustand gesehen wird, kritisiert sie: Im Christentum sei Glauben Gewissheit (vgl. a. a. O., S. 250).

Um dieses Verhältnis einer Theologie zu einer solchen Religionspsychologie näher darzustellen, seien zwei weitere Zitate angeführt. Huxel gegen Starbuck:

„Die Gotteslehre wird darin im Sinne eines pantheistischen Evolutionismus und spiritualistischen Energismus umgestaltet. Aus der Anthropologie wird die Sündenlehre weitgehend gestrichen und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen neu akzentuiert. Hierdurch entfällt wiederum komplett jegliche Notwendigkeit für eine Versöhnungslehre: Die Rolle Christi erschöpft sich – nach Weise der Aufklärungstheologie – in der Funktion des exemplum. [...] Die Stelle von Kirche und Theologie nehmen säkularisierte Ersatzinstitutionen, Schule und Religions- bzw. Charakterpsychologie, ein. Die Eschatologie wird zur Lehre von der immanenten Evolutionszukunft bzw. von der enthusiastisch beurteilten Evolutionsgegenwart der Menschheitsgemeinschaft umgeschrieben.“ (a. a. O., S. 412)

Oder:

„Nicht allein echten empirischen Wissenschaftsgeist konnten wir jedoch an Starbucks Religionspsychologie studieren, sondern zugleich eine Form szientifischer Selbsttäuschung aus besten Absichten, die Schule gemacht hat.“ (a. a. O., S. 413)

4.1.5 Mögliches Fazit von Huxels Ausführungen für die Erziehungswissenschaft

Was denkt ein Schulpädagoge, der sich über die Religionspsychologie informieren will, wenn er Huxels Buch liest? Er merkt, wie tief die Gräben sind, und dass er – folgt er der Autorin – eigentlich hinterher nicht mehr weiß als zuvor. Denn alle Konzepte von Hall, Leuba oder Starbuck, die ihm vielleicht etwas gesagt hatten, wurden von der Autorin verworfen. Die Arbeit Huxels zeigt, wie wichtig es im Hinblick auf die erziehungswissenschaftliche Anwendung ist, dass die Religionspsychologie nicht auf die Domäne der Theologie beschränkt bleibt.

Mit David M. Wulffs Kategorien wäre Huxels Darstellung in das Feld 1: Wörtliches Transzendenzverständnis/„religious fundamentalism“ (vgl. Abbildung 3.1) einzuordnen. Bei aller Brillianz und historischen Kenntnis ist der Maßstab der wissenschaftlichen Beurteilung eine „inhaltlich bestimmte Lebensgewissheit“, ein wörtliches Transzendenzverständnis, das seinerseits keiner weiteren Erläuterung bedarf.⁵ „Geist“ und „Materie“ werden als grundverschiedene Entitäten beschrieben. Der Versuch, die Religiosität des Menschen mit Mitteln der Wissenschaft zu erläutern, wird als falsche „Vermittlungsphilosophie“ abgetan.

Huxels Buch lässt – denken wir an die Lektüre durch einen durchschnittlichen Schulpädagogen, der sich schon lange über Religions- oder Ethikunterricht Gedanken macht – nachvollziehen, welche schwierigen Fragen durch die Konstruktion eines Dualismus zwischen Natur und Geist aufgeworfen werden. Die Theologin führt hier die „Konstruktion einer Problematik“ auf eine Weise vor, die Gegner der Religion auch so sehen würden, nur eben von der anderen Seite: ein Fluss, an dessen einem Ufer das Schild *bios* und an dem anderen das Schild *logos* steht – oder mit Wulff (Abbildung 3.1): Das Gespräch zwischen Feld 1 und Feld 2 kann nicht stattfinden. Dieses ist ein erziehungswissenschaftlich nicht vertretbares Fazit.

Ich möchte an dieser Stelle schon darauf aufmerksam machen, dass die Unlösbarkeit dieser Thematik, wie sie Huxel hier exzellent beweisen will und in *ihrem* Denken auch kann, beispielsweise im systemischen Denkmodell Gregory Batesons, nicht unlösbar ist (vgl. Abschnitt 5.4 dieser Arbeit).

Huxel spricht von dem Versuch der Religionspsychologen, die Theologie zu „überbieten“. Ich wiederum suche nach Möglichkeiten, das, was man zur Religion sagen

5 Durch diese Vorgehensweise erhält das Religiöse den Status eines Geheimwissens, von dem die mit der theologischen Definitionsmacht sagen, es sei Gewissheit.

kann, „anders zu sagen“, „verständlich ausdrücken“. Genau dies aber ist für sie nicht möglich, wie sie uns zeigt, da es in ihrem Verständnis dem eigentlichen Sein der Transzendenz nicht gerecht wird. Deshalb ist ihr Buch für die Erziehungswissenschaft nur brauchbar, um eine Distanz zu markieren, als ein Beispiel, an welchem Punkt auch hoch gebildete einer Konfession das Gespräch abbrechen (müssen).

4.2 Ein neuer Gesamtentwurf der Religionspsychologie – Utsch (1998)

4.2.1 Einleitung

In seinem 1998 erschienen Buch „Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick“ legt Michael Utsch einen sehr umfangreichen und hilfreichen Entwurf vor, das vielfältige und widersprüchliche Feld der Religionspsychologie wissenschaftstheoretisch zu systematisieren. Utsch ist Diplompsychologe und arbeitet als Referent für religiöse Aspekte der Psychotherapie an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin. Seinem Vorwort ist zu entnehmen, dass er eine psychotherapeutische Ausbildung am Alfred-Adler-Institut absolviert hat. Seine Arbeit ist geprägt von einem substanziellen Religionsbegriff; sein Standort ist der eines Christen, der die Existenz einer „göttlichen Macht“ voraussetzt (vgl. Utsch 1998, S. 41). Utsch entwirft entsprechend dem Feld 4 nach Wulff (vgl. Abbildung 3.1) eine Religionspsychologie, die den metaphysischen Charakter der Religion wissenschaftstheoretisch integriert. Somit wird er, im Sinne der theologischen Perspektive Huxels, die gerade erläutert wurde, dem Gegenstand der Religionspsychologie gerecht. Ob seine Perspektive damit für eine säkulare Erziehungswissenschaft brauchbar ist, wird am Ende zu diskutieren sein.

Zunächst ordnet Utsch die existierenden Entwürfe und seine eigene Fragestellung in die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen ein, die sich mit Religion beschäftigen:

„Damit soll gleich zu Beginn auf die Blickrichtung dieser Arbeit hingewiesen werden – *die Religionspsychologie gibt es nicht*. Im Unterschied zu einer streng *empirisch*, quantifizierbaren Religionspsychologie (Grom 1992, Moosbrugger, Zwingmann, Frank, 1996), einer *theologisch* verstandenen (Fraas 1990), einer *religionswissenschaftlich* eingebetteten (Zinser 1988, Stolz 1988), einer *phänomenologisch* orientierten (Wyss 1991, Wit 1993), einer *kulturwissenschaftlich* abgeleiteten (Popp-Baier 1990, Belzen 1997) oder einer *psychoanalytisch* begründeten (Henseler 1995) Psychologie der Religiosität wird hier ein *grundlagenwissenschaftlicher* Beitrag zum Verständnis der psychologischen Aspekte von Religion, Religiosität und Spiritualität geleistet.“ (Utsch 1998, S.13; Hervorhebung im Original)

Entsprechend der Gesamtgliederung der Psychologie in Einzelfächer gibt es entwicklungspsychologische⁶, persönlichkeitspsychologische und sozialpsychologische Fragestellungen, die die Religion betreffen können.

Quer durch die Fächer bestehen bekanntlich verschiedene theoretische Paradigmen in der Psychologie. Die religionspsychologischen Forschungen werden von Utsch diesen Paradigmen folgendermaßen zugeordnet:

„Die enorme Unterschiedlichkeit der psychologischen Erklärungsansätze von Religiosität verwirrt. Von *biologisch-neurophysiologischen* Modellen (vgl. zur Übersicht Wulff 1991, 41–110) über *psychoanalytische* (Jones 1991, Henseler 1995) und *verhaltenstherapeutische* Deutungen (Miller & Martin 1988), vom Ausgangspunkt *systemischen* Denkens (Stadlmeier 1989, Etzold 1992) oder der *strukturgenetischen* Theorie (Oser & Reich 1992) bis hin zu *transpersonalen* Bewußtseinsmodellen (Zundel & Loomans 1994) und *parapsychologischen* Erklärungen (Mischo 1991) reicht das weite Spektrum. Zutreffend bemerkt Stolz (1988,175), daß ‚die Religionspsychologie ... in sich völlig disparat ist‘.“ (a. a. O., S. 16; Hervorhebung im Original)

Ziel von Utschs Untersuchung ist es nicht, eine alles integrierende Theorie der Religionspsychologie zu synthetisieren, sondern eine theoretische Gegenstandsbestimmung zu formulieren, die die anthropologischen Voraussetzungen von religiösem Erleben und Verhalten klärt und die erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundlagen ihrer Erforschbarkeit erhellt. Schließlich gibt Utsch einen synoptischen Überblick über eine Auswahl der existierenden religionspsychologischen Entwürfe (vgl. a. a. O., S. 17).

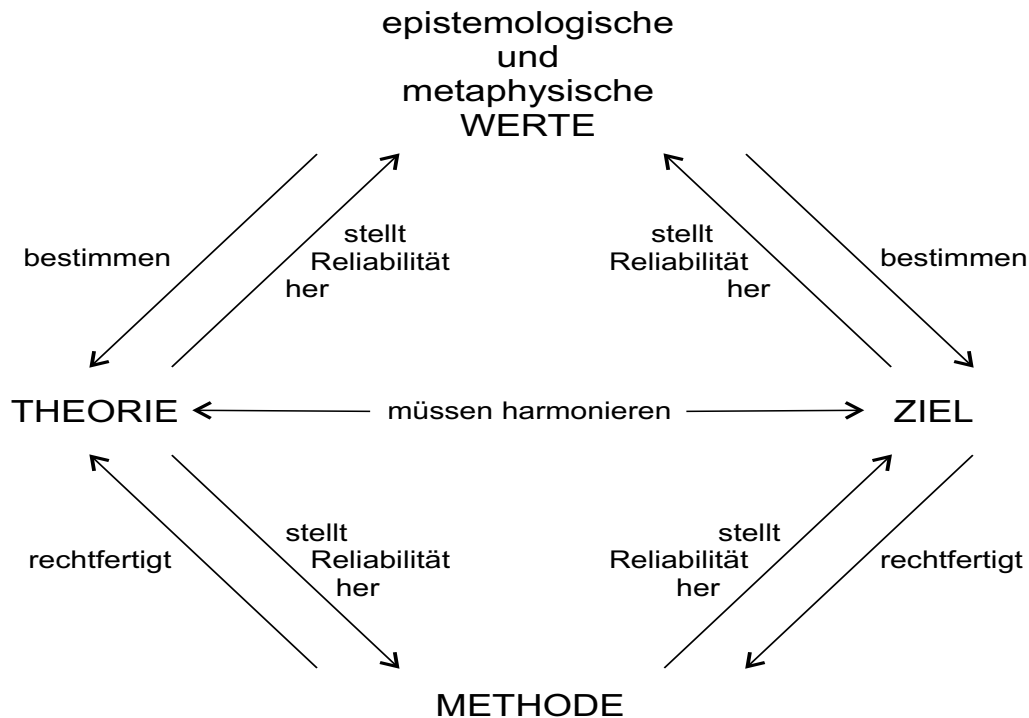
4.2.2 Der Mensch als psychospirituelle Einheit

Utsch fordert einen anthropologischen Rahmen für religionspsychologische Theorien, in dem jeweils das Menschenbild des Verfassers explizit gemacht werden soll.⁷ Er bezieht sich dabei auf einen Vorschlag von Overton (1992), in dem nicht nur Theorie, Methode und Forschungsziel einer Untersuchung explizit kommuniziert werden sollen, sondern auch die epistemologischen und metaphysischen Werte der Forscher, da alle diese Faktoren in Wechselwirkung stehen und für die Beurteilung von Ergebnissen relevant sind (vgl. Abbildung 4.1).

6 Utsch weist unter entwicklungspsychologischer Fragestellung würdigend auf die strukturgenetischen Arbeiten von Oser und Fowler hin (vgl. Utsch 1998, S. 17). Vgl. auch Abschnitt 4.4 dieser Arbeit.

7 Dieses ist für den Bereich der psychologischen Entwicklungstheorien exzellent in dem Lehrbuch „Entwicklungstheorien“ von August Flammer durchgeführt worden. Eine vergleichbar tief gehende Synopse der religionspsychologischen Theorien steht noch aus. Utschs Buch enthält allerdings viele Vorarbeiten dafür.

Abb. 4.1: Beziehungen zwischen Komponenten wissenschaftlicher Aktivität



Quelle: Utsch (1998, S. 357).

Psychologische Persönlichkeitstheorien lassen sich, in Bezug auf den Pol metaphysische Werte, bis heute grob in zwei Kategorien unterteilen: Die eine Art von Theorien unterstellt, dass es eine *Seele* gibt und dass diese Gegenstand der Forschung sein kann. Die andere geht davon aus, dass die in früheren religiösen Weltbildern als Seele bezeichnete Dimension heute in den Begriffen Bewusstsein und Verhalten aufgeht (vgl. Utsch 1998, S. 49).⁸ Grundvoraussetzung seiner Anthropologie ist für Utsch das „Urphänomen“ (a. a. O., S. 44) der Dualität, der psychospirituellen Einheit des Menschen. Der Mensch ist für ihn ein biologisches Wesen, das gleichzeitig befähigt ist, in der Spiritualität Erfahrungen mit der transzendenten Dimension zu machen.⁹

„Die konzeptuelle Formel der ‚psychospirituellen Einheit‘ impliziert eine Verbindung zwischen der seelischen und geistigen Dimensionen im Menschen. In langer philosophischer und theologischer Tradition stehen sich Seele und Geist, psychischer und spiritueller Bereich separat gegenüber. [...]

⁸ Interessant für die historische Betrachtung ist Plieth (1994).

⁹ In dem evolutionsbiologischen Ansatz von Norbert Bischof (vgl. Abschnitt 5.2) wird auch von der Dualität des Menschen gesprochen, dort allerdings von der physischen und psychischen Dualität.

Für das religionspsychologische Erkenntnisinteresse eines besseren Verstehens des religiösen Erlebens und Handelns mit seinen affektiven und motivationalen Hintergründen stellt aber gerade das Zusammenwirken von personalelem und transpersonalem Bewußtsein – das bedeutet die Kooperation zwischen psychischen und spirituellen Kräften – eine große Herausforderung dar [...] Weier (1995, 53 ff.) spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Gegensatz-Einheit von Psyche und Geist in der Ganzheit der Person‘.“ (a. a. O., S. 42 f.)

Diese anthropologische Grundannahme führt zu einer erkenntnistheoretischen Schwierigkeit. Um Utschs Ansatz hier präzise wiederzugeben, noch einmal ein Zitat:

„Versucht die religionspsychologische Forschung, spirituelle Erfahrungen nur auf psychische Mechanismen zurückzuführen, steht sie in der Gefahr, möglicherweise beteiligte oder ursächliche Faktoren auszuschließen und reduktionistisch vorzugehen. Im streng empirischen Sinne entzieht sich eine ‚Transzendenzerfahrung‘ dem wissenschaftlichen Zugriff, weil ‚ihre Weise [...] eine Einheit von Verstand – Wille – Gemüt ist, von Geschenkt-Erhalten und aktivem Bejahen. Doch diese Einheit zerfällt in der Reflexion‘ (Sudbrack 1990, 307). Wenn eine Transzendenzerfahrung also im seelisch-geistigen Zusammenspiel geschieht, wie kann dann diese psychospirituelle Einheit Gegenstand psychologisch-wissenschaftlicher Analyse werden?“ (a. a. O., S. 43)

Utsch verweist auf die anthropologisch-psychologischen Entwürfe von Buber, Guardini, V. von Weizsäcker, C. G. Jung und K. Jaspers. Den Abschnitt beschließt er mit einem sehr informativen „Meta-Vergleich“ von acht Entwürfen anthropologischer Grundannahmen der Person (vgl. a. a. O., S. 60 f.). Er kondensiert dafür fünf Grundkategorien, die weitgehend in gleicher Weise in allen Modellen zu finden sind: Intentionalität, Perspektivität, Historizität, Reflexivität, Leiblichkeit (vgl. a. a. O., S. 64).

Ferner bezieht sich Utsch auf Herzogs wissenschaftstheoretische Arbeit „Modell und Theorie in der Psychologie“ (1984)¹⁰ und auf dessen Fazit, dass das Menschenmodell bzw. Menschenbild Bestandteil der erkenntnistheoretischen Werte des Forschers ist (vgl. a. a. O., S. 70). Zu Utschs anthropologischen Grundannahmen zählt die Dualität des Menschen – und damit eine bipolare Grundkonzeption der Psychologie. Im Gegensatz dazu stehen „monistische“ Psychologien, die alle Phänomene auf eine „Natur“ zurückführen. In monistischen Lehren ist „Geist“ Produkt des Zentralnervensystems.

Utsch stellt dar, dass bis heute Religionspsychologie entweder apologetisch, d. h. zur Verteidigung kirchlicher Religiosität, oder aber religionsdiskreditierend eingesetzt wurde. Beides sei unangemessen. Er schlägt nun ein dialogisches Forschungsmodell der Religionspsychologie vor, das die Pole Wissenschaft und Weltanschauung explizit und nicht ineinander überführbar gleichwertig nebeneinander stellt und in einen Dialog bringt. Somit kann man sagen, dass sich Utschs Modell nicht den

¹⁰ Es handelt sich hier um Walter Herzog, den Autor, der bei den Kontroversen um die psychologische Begleitung der LER-Lehrkräfte im Streit um die richtige Theorie der Moralentwicklung als theoretischer Gegenpol (Herzog 1991b) zu den Kohlberg-orientierten Forschern der Leschinsky-Fachgruppe als Gewährsmann einer „ganzheitlicheren“ Psychologie bevorzugt wurde.

Abb. 4.2: Die bipolare Grundkonzeption der Psychologie¹¹

Erleben	Verhalten
verstehen	erklären
beschreiben	vorhersagen
Hermeneutik	Empirismus
ideographisch	nomothetisch
qualitativ	quantitativ
subjektiv	objektiv
Person	Welt
Inhalt	Struktur/Form
deskriptiv	explanativ
final/intentional (historisch)	kausal (analytisch)
geisteswissenschaftlich	naturwissenschaftlich
phänomenologisch	experimentell
dualistisch	monistisch
Kultur (Natur und Geist)	Natur
Seiendes	Sein

Quelle: Utsch (1998, S. 357).

Vorwurf gefallen lassen muss, im Sinne Huxels eine falsche „Vermittlungsphilosophie“ zu entwerfen, da es nicht zwei wesensverschiedene Dinge zu einem vermischt. Vielmehr führt Utsch den wichtigen Unterschied zwischen Dualität und Dualismus ein. Wesensverschiedene Pole wie Wissen und Glauben können respektvoll in Dualität nebeneinander existieren. Dualismus entsteht in der Verleugnung und Abspaltung bzw. Abwertung des Gegenpols (vgl. a. a. O., S. 41).

Für seinen Ansatz macht Utsch die christliche Theologie explizit zur Dialogdisziplin der Religionspsychologie, weil er zum einen diese aus persönlichem Erleben kennt und zum anderen die abendländische Rationalität und damit die gesamte europäische Kultur bis heute am stärksten von der christlichen Theologie geprägt ist (vgl. a. a. O., S. 27).

4.2.3 Religionspsychologie und Psychosomatik – ein ähnliches Problem

Die anthropologischen Grundlagen eines psychologischen Forschungsgebiets derart genau zu reflektieren ist nicht nur für die Religionspsychologie konstitutiv, ebenso wichtig ist es für die Psychosomatik. Utsch bezieht sich auf Gerhard Danzer

¹¹ Diese Abbildung wird später mit einer ähnlichen Abbildung von Norbert Bischof in Abschnitt 5.2.2.3.1 zu vergleichen sein.

(1995), dessen Ergebnisse hier besonders hervorgehoben werden sollen, zumal im weiteren Verlauf der Arbeit (Abschnitt 5.8) darauf weiter einzugehen zu sein wird. Danzer, Mediziner und Diplompsychologe, arbeitet als Internist in der Psychosomatischen Medizin – einem Bereich, der, jenseits von theologischer Selbstfindung, wie kein anderer Relevanz für religionspsychologische Fragestellungen erzeugt. Wege zur Gesundheit des Menschen dürften wohl jeden interessieren, spätestens dann, wenn er ernste Probleme mit der eigenen Gesundheit erlebt.

Utsch stellt die Ergebnisse von Danzers Habilitationsschrift ausführlich dar, in der die These der Komplementarität der Grundaspekte psychologischer Forschung am Beispiel der Medizin anschaulich erläutert wird (vgl. Utsch 1998, S. 78 ff.): In ihrem wissenschaftstheoretischen Grundproblem ähnelt die Psychosomatik der Religionspsychologie. Sie ist in einer bestimmten Weise noch in einem vorwissenschaftlichen Konzeptstadium, da ihr keine einheitliche objektive Theorie zugrunde liegt (vgl. a. a. O., S. 78). Danzer nennt es „dieses Zwitterwesen Psychosomatik, mit den Dichotomien von Natur und Geist, Psyche und Soma“ (Danzer, zitiert in Utsch 1998, S. 78). Für den Bereich der Psychosomatik weist er nach, dass die Ergebnisse der Forschungen je nach den getroffenen Vorannahmen und zugrunde gelegten Menschenbildern variieren. Als adäquates Ergebnis dieser Feststellung plädiert er dafür, einen „biperspektivischen Zugang zum Leib“ zu ermöglichen (Danzer, zitiert nach Utsch 1998, S. 79). Beide Polaritäten müssen gleichermaßen respektiert werden, eine wechselseitige Ergänzung von Teilansichten sei anzustreben.

4.2.4 Wissenschaftstheoretische Modelle der Religionspsychologie – Explizite und implizite Erkenntnis

Utsch geht davon aus, dass Religionspsychologie nur dann adäquate Ergebnisse erzielt, wenn sie den *Gegenstand* des Glaubens mit einbezieht. Daher schlägt er die Begriffe „explizite“ und „implizite“ Erkenntnis vor.

„Gemäß der dreigliedrigen Wissenschaftskonzeption kann man sich jedem Forschungsgegenstand prinzipiell auf drei verschiedenen Wegen nähern. Jeder Gegenstand oder jedes Ereignis, das in Erscheinung tritt, kann als ein natürliches, als ein kulturelles oder als ein bedeutungs- oder sinnhaftes Phänomen betrachtet werden. Dabei können die drei Zugangsweisen hinsichtlich verschiedener Aspekte unterschieden werden.“ (Utsch 1998, S. 151)

Folgende Elemente prägen nach Utsch die Ergebnisse der religionspsychologischen Forschung:

1. Das anthropologisch-weltanschaulich geprägte *Menschenbild*
2. Eine integrativ-theologische *Gegenstandsbestimmung*
3. Ein umschriebenes *Forschungsziel*

4. Die psychologische Rahmentheorie
5. Ein definitives *Integrationsmodell* zwischen Psychologie und Theologie
6. Eine angemessene *Untersuchungsmethode*.“ (a. a. O., S. 247; Hervorhebung im Original)

Utsch geht davon aus, dass Religionspsychologie nur adäquate Ergebnisse erzielt, wenn sie den *Gegenstand* des Glaubens mit einbezieht. Daher schlägt er die Begriffe explizite und implizite Wissenschaft vor: „Explizit“ ist die Erkenntnisebene der Wissenschaften; „implizit“ beschreibt die vielfältigen Bindungs- und Untergrundstrukturen, die der glaubende oder nicht glaubende Mensch seiner Weltwahrnehmung zugrunde legt (vgl. Abbildung 4.3).

Abb. 4.3: Dreigliedrige Wissenschaftskonzeption

	<i>Natur</i>	<i>Kultur</i>	<i>Sinn</i>
<i>Anthropologie</i>	Leib	Seele	Geist
<i>Wissenschaft</i>	Naturwissenschaft	Geisteswissenschaft	Parawissenschaft
<i>Methode</i>	Empirie	Hermeneutik	Initiation/Meditation
<i>Denken</i>	logisch	historisch-analytisch	ontologisch
<i>Wissen</i>	„objektives“	„subjektives“	„spirituelles“
<i>Erkenntnisform</i>	explizite Erkenntnis		implizite Erkenntnis

Quelle: Utsch (1998, S. 152).

Die hier getroffene Unterscheidung zwischen „Kultur“ und „Sinn“ ist wiederum zwar diskussionswürdig, für Utschs Ansatz aber konstitutiv. Er beruft sich auch auf Karl Jaspers, der verschiedentlich darlegte, dass die Psychologie als Wissenschaft nicht dazu in der Lage ist, „Totalwissenschaft“ zu werden und Probleme lösen zu können, die in Philosophie oder auch Theologie nur durch explizite Vorannahmen und damit durch Positionalität lösbar sind. Utsch beruft sich auf Karl Jaspers Trennung von Ontologie und Empirie, um der Disziplin Religionspsychologie klare Grundlagen zu verschaffen (vgl. Utsch 1998, S. 158).

„Die schon zu Beginn dieses Jahrhunderts von Jaspers herausgearbeiteten Unterschiede zwischen metaphysisch-ontologischer und empirischer Erkenntnis wurden in der Psychologie – wenn auch nur vereinzelt – bedacht und in anderer Terminologie, aber mit gleicher Intention problematisiert. Als Quintessenz der Jasperschen Erörterungen über ‚Sinn und Wert der Theorien in der Psychologie‘ sei folgende prägnante Formel zitiert: ‚Es gibt keine gültige (psychologische, Vf.) Theorie der Seele, sondern nur eine Philosophie des Menschseins‘ (Jaspers, 1973, S. 462).“ (a. a. O., S. 162)

Utsch kommt mit Jaspers zu dem Schluss, dass es eine psychologische Anthropologie nicht geben kann: Anthropologie bleibt Aufgabe der Philosophie (vgl. a. a. O., S. 163). Daraus folgt: Die Wahrheitsfrage hinsichtlich des „Gegenstands“ der Religionspsy-

chologie ist nicht lösbar, nicht auflösbar. Die einzige Möglichkeit, damit umzugehen, ist, seinen wissenschaftstheoretischen Standpunkt explizit zu machen. Explizite und implizite Theorie müssen unterschieden werden. Insofern sei eine Verortung der Religionspsychologie als psychologische Disziplin an psychologischen Fakultäten angemessen. Sie bedarf der Korrespondenzdisziplinen Religionswissenschaften, Philosophie und Theologie.

„Die Religionspsychologie – verstanden als eigenständige psychologische Disziplin – ist auf eine komplementäre Integration der empirischen und hermeneutischen Tradition sowie ihres wissenschaftlichen und weltanschaulichen Standpunktes angewiesen, weil sie die objektive und subjektive Wahrheit der Religion psychologisch erfassen und beschreiben. Neuere psychologische Forschungsansätze haben differenzierte Methodologien entwickelt, die sowohl den qualitativ-substantiellen als auch den quantitativ-funktionalen Aspekten des Forschungsgegenstandes gerecht werden.“ (a. a. O., S. 193)

4.2.5 Der Gegenstand der Religionspsychologie: Religiosität, Spiritualität, Transzendenzerfahrung

In Abschnitt 3.1 dieser Arbeit wurde eine erste, sehr weit gefasste Definition religiöser Begriffe vorgenommen. An dieser Stelle nun weitere Definitionsmöglichkeiten: Utsch sagt, dass „Religion“ nicht der Gegenstand der Religionspsychologie, sondern der Religionswissenschaft sei (vgl. Utsch 1998, S. 90). Hier soll nur nach einer *psychologischen* Gegenstandsbestimmung gefragt werden. Zunächst unterscheidet Utsch verschiedene psychologische Aspekte des religiösen Erlebens und Verhaltens, nämlich motivationale, personal-persönlichkeitsbildende (vgl. Abschnitt 4.3 dieser Arbeit), entwicklungsfördernde- und entwicklungshemmende (vgl. Abschnitt 4.4), aktionale, soziale, kognitive, emotionale, unbewusste, ethisch-moralische, funktionale und symbolische (vgl. a. a. O., S. 88 f.).

Religiosität

Utsch definiert Religiosität als „religiöses Erleben und Verhalten“ und Religion als „... die durch kulturelle Überlieferung geprägten Riten und Symbole hinsichtlich einer den Menschen übersteigenden ‚göttlichen‘ Macht ...“ (a. a. O., S. 14). Dabei beschreibt der Begriff der Spiritualität den nur subjektiv wahrnehmbaren Pol der Religiosität, während der Begriff Religion den soziologisch erfassbaren, gleichsam objektiven Pol ausmache.

Spiritualität

Für Utsch ist der eigentliche Gegenstand der Religionspsychologie die „Spiritualität“:

„Durch seinen Focus auf das Subjekt und die individuelle Ausgestaltung einer inneren, möglicherweise auch religiösen Grundeinstellung beschreibt der Gegenstandsbereich der Spiritualität ein zutreffendes Forschungsgebiet der Religionspsychologie. In diesem Sinne kann die Religionspsychologie die psychologischen Aspekte der christlichen, buddhistischen, materialistischen, ökologischen, esoterischen etc. Spiritualität untersuchen.“ (a. a. O., S. 91)

Wie bereits erwähnt, hat der Begriff Spiritualität eine große Nähe zu dem der Mystik. Dazu passt, dass bei aller Verschiedenheit der institutionalisierten Glaubenslehren die Studien über mystische Richtungen verschiedener Religionen oft sehr ähnlich anmutende Erfahrungen beschreiben. Utsch unterscheidet eine transpersonale von einer humanistisch-existenzialistischen Spiritualität. Die transpersonale Spiritualität entspräche nach Wulff (vgl. Abbildung 3.1) einer dem Feld 4 der religionspsychologischen Theorien zuzuordnenden Position, die humanistisch-existenzialistische gehörte in das Feld 3. Für die Erziehungswissenschaft ist es allerdings eine schlecht begründbare Normensetzung, dass Utsch die transpersonale Spiritualität, die von der Existenz einer geistig-spirituellen Energie ausgeht (d. h. von einem substanziellen Religionsbegriff), als die höhere Form deklariert (vgl. a. a. O., S. 98 f.).

Utsch referiert eine Studie von Helminiak, in der Spiritualität als „intrinsisches Prinzip authentischer Selbst-Transzendenz“ (Helminiak, zitiert in Utsch 1998, S. 102) definiert wird. Auch Viktor E. Frankl beschrieb Spiritualität als die menschliche Möglichkeit der „Selbsttranszendenz“ (vgl. a. a. O., S. 98).

Nach meinem Dafürhalten ist mit diesem Begriff ein wesentlicher Beitrag für eine Religionspsychologie gegeben, die das „Religiöse“ nicht nur als ein Für-wahrhalten von längst widerlegten naiven Theorien („beliefs“) auffasst. Darüber hinaus ist in diesem Begriff keine Vorannahme eines substanziellen Religionsbegriffs enthalten.

Transzendenz Erfahrung

In Anlehnung an den katholischen Theologen Karl Rahner (1976) definiert Utsch den Begriff der Transzendenz Erfahrung als „innere Wahrnehmung des menschlichen Bezogenseins auf eine überweltliche, unendliche Wirklichkeit, vermittelt durch die Erkenntnis der menschliche Endlichkeit“ (Utsch 1998, S. 91).

Der Begriff „überweltlich“ ist meines Erachtens für den religionspsychologischen Zusammenhang nicht zwingend, da er wieder einen substanziellen Religionsbegriff voraussetzt, dem nicht jeder folgen mag. Was ist *über* der Welt? Man könnte auch sagen: Die Welt ist die Welt. Sie ist sehr groß und für den Menschen nur in kleinen

Teilen verstehbar. Momente, in denen sein alltäglicher Verstehenshorizont sich weitet, lassen sich passend mit Transzendenz erfahrung beschreiben.

Im weiteren Verlauf seines Buches spezifiziert Utsch den Transzendenzbegriff psychologisch und unterscheidet in Bewusstseins-transzendenz, Selbsttranszendenz und personale Transzendenz (vgl. a. a. O., S. 123 ff.).

1. Bewusstseins-transzendenz:

Dieser Begriff entstammt der phänomenologischen Psychologie von Husserl, der zufolge Bewusstsein an sich und durch und durch Transzendenz sei, indem es ununterbrochen sich selbst übersteige. Das Persönliche wird nicht metaphysisch in Richtung auf (z. B.) Gott überschritten, sondern hinsichtlich einer anderen Wahrnehmung der Welt an sich. Bewusstseins-transzendenz überwindet die Subjekt-Objekt-Spaltung.

2. Selbsttranszendenz:

Utsch führt hier Heideggers Konstrukt des In-der-Welt-Seins an. Letztlich geht es bei diesem Begriff um die Tatsache, dass der Mensch (das Selbst) immer im Dialog mit der Umwelt ist; daher kann die Fähigkeit zur Transzendenz des Selbst, d. h. zur Intersubjektivität, als natürliche seelische Anlage gesehen werden. Selbsttranszendenz überbrückt die Seele-Welt-Trennung (vgl. a. a. O., S. 124 f.).¹²

Da der Begriff der Selbsttranszendenz ein zentrales Konstrukt hinsichtlich der Fragestellung dieser Arbeit ist, werde ich im Fazit nochmals darauf zurückkommen. Fraglich ist aber, ob es sinnvoll ist, Bewusstseins- und Selbsttranszendenz zu differenzieren; meines Erachtens könnte ein umfassender Begriff hilfreicher sein.

3. Personale Transzendenz:

Personale Transzendenz überwindet die Grenze zwischen Personen und dem „Überweltlichen“ als dem Gegensatz zur Welt, also zu Gott, dem Göttlichen, Heiligen, Kosmischen, Absoluten, Numinosem, dem ganz anderen (vgl. a. a. O., S. 125). Diese Überschreitung ist das Feld der Mystik, die wiederum in den Bereich der Theologie(n) gehört und psychologisch wenig erforscht ist. Dies trifft jedoch für „Trance“ und „Extase“ nicht zu, wie Utsch in einem ausführlichen Literaturüberblick zeigt (a. a. O., S. 127). Neuerdings wird im Rahmen der „transpersonalen Psychologie“ die personale Transzendenz in den Blick genommen (vgl. a. a. O., S. 125).

Hier sind wir wieder bei dem erkenntnistheoretischen Grundproblem der Religionspsychologie: Woher weiß ich, ob ich im Rahmen eines von mir (und möglicherweise anderen) als Transzendenz erfahrung bezeichneten psychischen Erlebens „dem Göttlichen“ begegne oder lediglich die Grenzen meines eigenen Bewusstseins ausdehne? Die Differenzierung, die bei Wulff (vgl. Abbildung 3.1) durch die Verschieden-

¹² Hier bezieht sich Utsch nicht auf neuere Theorien. Ich würde zur Beschreibung des Sachverhalts Begriffe wie soziale Natur, Kontextabhängigkeit von Identität wählen.

heit der Felder 3 und 4 zu finden ist, bezeichnet Utsch als dualistisches (Mensch und Gott sind Forschungsgegenstand) oder monistisches Weltbild (der Mensch, sonst nichts¹³, ist Forschungsgegenstand) (vgl. a. a. O., S. 125).

Letztlich sei die Religionspsychologie weitgehend den Weg „des Ausschlusses der Transzendenz“ aus ihrem Gegenstandsbereich gegangen. Utsch schlägt – und das ist das ganze Programm seines Buches, das hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann – eine dialogische Religionspsychologie vor, in der die Bereiche, die die Psychologie konsequenterweise nicht als ihren Gegenstand ansehen kann, im Dialog mit der z. B. christlichen Theologie sachangemessen in den Blick gebracht und sprachfähig gemacht werden können (vgl. a. a. O., S. 132 f.).

4.2.6 Transzendenzerfahrung und Persönlichkeitsentwicklung, Immanenz und Transzendenz

Für Utsch hat die Religion einen wesentlichen Anteil an der Identitätsbildung jeden Individuums (vgl. Utsch 1998, S. 39). Die wesentlichen Prozesse dieser Identitätsbildung verlaufen unbewusst. Wir gelangen mit diesem Thema in den auch schulisch wichtigen Bereich der allgemeinen Persönlichkeitsentwicklung, in dem Prozesse der Transzendenz, des „Überstiegs“, hochrelevant sind. Es gibt durchaus Korrelationen von persönlicher und spiritueller Reife (vgl. a. a. O., S. 98).

„Zentrale psychologische Prozesse wie Wachstum, Veränderung und Entwicklung sind ohne eine transzendierende Fähigkeit des Menschen nicht denkbar. Ausgiebig wurde in der Entwicklungspsychologie der Lebensspanne die Bedeutung von Krisensituationen, Übergangsphasen und Anpassungsvorgängen untersucht.“ (a. a. O., S. 128)

Die Fähigkeit, eine Situation zu „transzendieren“, wurde mehrfach empirisch untersucht.¹⁴ Utsch zeichnet ausführlich (vgl. a. a. O., S. 122–163) die Psychologiegeschichte in Bezug auf einen Transzendenzbezug nach, dabei insbesondere die geisteswissenschaftlich, philosophisch orientierten Theorien. Es gibt nach seiner Sicht durchaus psychologische Entwürfe, die Raum für eine spirituelle Dimension des Menschen lassen. Diese sind aber an der wissenschaftstheoretischen Vermischung von Ontologie (= Seinslehre) und Empirie (= objektiv messbare Sachverhalte) gescheitert (vgl. a. a. O., S. 147 f.). Utsch fasst zusammen, dass der Begriff Transzendenz immer das anthropologische Grundmerkmal des Getrennt-Seins und eine duale Wirklichkeit voraussetzt, die es zu überwinden gilt.

13 Utsch schreibt hier „Mensch als Gott“, was ich für falsch polarisiert halte. Der Monist hält sich nicht zwangsläufig für Gott. Er verzichtet einfach auf das Gotteskonstrukt.

14 Utsch führt hier einen Theoriebereich nicht an, obwohl er dazugehört: Transzendieren als Coping-Strategie. Und nicht zuletzt: die transzendierende Funktion des Humors (vgl. Berger 1998).

„Ziel jeder religiösen Aktivität ist es, die schmerzlich erlebte Trennung zwischen Mensch und Gott zu überwinden. Im Hintergrund steht dabei – bewußt oder unbewußt – die ‚Sehnsucht, ganz zu sein‘ ...“ (a. a. O., S. 111)¹⁵

4.2.7 Synopse der bisherigen Theorien der Religionspsychologie

Sehr hilfreich ist Utschs Systematisierung der bisherigen Ansätze der Religionspsychologie in zwölf verschiedene Typen von Forschungszugängen: (1) streng naturwissenschaftlich, (2) pragmatisch-symbolisch, (3) transzendentalpsychologisch-theologisch, (4) methodisch-experimentell, (5) philosophisch-phänomenologisch, (6) tiefenpsychologisch, (7) eigenschaftstheoretisch-persönlichkeitspsychologisch, (8) sozialpsychologisch, (9) entwicklungspsychologisch, (10) seelische Gesundheit/Salutogenese, (11) transpersonal-parapsychologisch, (12) multivariate Ansätze (vgl. a. a. O., S. 245 f.).

Utsch hat eine Synopse von 20 verschiedenen religionspsychologischen Theorien erarbeitet, die er nach den folgenden Unterpunkten gliedert: Theorie, Gegenstand, Forschungsziel, Forschungsmethode, Menschenbild, Integrationsmodell bezüglich Theologie und Psychologie. Diese erste Sortierung könnte die Vorarbeit zu einem Lehrbuch der religionspsychologischen Theorien nach dem Modell des bereits erwähnten Lehrbuches über psychologische Entwicklungstheorien von August Flammer (2003) sein, das in jeder Hinsicht den Forderungen von Karl Jaspers nach einer adäquaten Einordnung der Psychologie in ihre philosophischen Grundlagen gerecht wird.

4.2.8 Fazit für die Erziehungswissenschaft

Nach Jaspers wäre die „Psychologisierung“ eines Schulfaches Ethik so lange bedenklich, wie man nicht die impliziten und expliziten Vorannahmen der psychologischen Theorien ebenso diskutiert wie diejenigen der philosophischen Texte. Dieses erneut zu betonen ist ein wichtiger Punkt in Utschs Buch hinsichtlich der Frage, welche Rolle eine Psychologie der Religion für den wertorientierenden Unterricht in der Schule spielen könnte.

Utschs Buch bietet eine fundierte geisteswissenschaftliche Grundlage für die religionspsychologischen Fragen, die hier nur sehr grob erörtert werden konnte. Es wird wahrscheinlich vielen an Erziehung Interessierten zu „theologisch“ sein und damit fremd bleiben. Darüber hinaus fehlt noch eine didaktische Reduktion, eine

15 Auch hier wird man wieder feststellen müssen, dass viele Menschen keine schmerzliche Trennung zwischen sich und Gott empfinden.

Sprache, die jeder versteht, damit dieser Ansatz z. B. in der Lehrerbildung besser fruchtbar gemacht werden kann. Wert ist es es mit Sicherheit, da eine fundierte Formulierung einer religiösen Position präsentiert wird, die von allen religiös orientierten Wissenschaftlern, nicht nur im christlichen Bereich, ähnlich zu erwarten ist.

Wenn man den Ansatz in die Systematisierung von Wulff (vgl. Abbildung 3.1) einordnen will, so ergibt sich zweierlei: Utsch trifft einerseits religiöse Wahrheitsaussagen, die Feld 1 zuzuordnen wären. Andererseits entspricht sein Vorschlag, Religionspsychologie jeweils mit einer originär theologischen bzw. bekenntnisorientierten Dialogdisziplin zu betreiben, dem Feld 4.

Utschs These, dass Religion nur gegenstandsadäquat behandelt werden kann, wenn eine vom religiösen Bekenntnis ausgehende Dialogdisziplin „mitdenkt“, ist einerseits für eine multikulturelle Gesellschaft sehr produktiv; man kann nur hoffen, dass dies oft in die Tat umgesetzt wird. Andererseits verbaut diese Forderung auch „sakuläre“ psychologische Zugänge zur Religion, die ebenfalls interessante Befunde erbringen könnten. Ob das möglich ist, wird in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit untersucht.

4.3 Religion aus persönlichkeitspsychologischer Sicht – Plaum (1992)

Für die Formulierung von Lern- und Entwicklungszielen schulischer Erziehung ist, neben der Entwicklungspsychologie, die in Abschnitt 4.4 noch näher betrachtet wird, der Bereich der Psychologie besonders relevant, der sich mit der Herausbildung individueller Eigenschaften und Fähigkeiten der Individuen beschäftigt: die Persönlichkeitspsychologie.

Im Folgenden wird ein Überblick über wichtige Themen persönlichkeitspsychologisch orientierter religionspsychologischer Forschung gegeben, und zwar aus der Sicht des Diplompsychologen Ernst Plaum, der sich als praktizierenden Katholiken bezeichnet (vgl. Plaum 1992, S. 27) und Professor an der Katholischen Universität Eichstätt ist. Er wird mit seinem „Bekenntnis“ der eigenen Forderung gerecht, dass bei religionspsychologischen Aussagen die Perspektivität des eigenen Standpunkts explizit gemacht werden müsse, da es voraussetzungsfreies wissenschaftliches Herangehen an Erkenntnisgegenstände nicht gäbe. In seinem Forschungsüberblick „Religion aus der persönlichkeitspsychologischen Sicht“ (1992) referiert er ausführlich das 1984 erschienene Buch der amerikanischen Autoren Meadow und Kahoe (vgl. dazu auch Utsch 1998, S. 21, 51, 88). Damit will er die in diesem Themengebiet vielfältigere angloamerikanische Literatur dem deutschen Sprachraum zugänglich machen.

Zu Beginn und auch als Fazit seiner Darstellung vertritt Plaum den wissenschaftstheoretischen Standpunkt, dass die Psychologie als wissenschaftliche Disziplin keine Aussagen zur Sphäre des Transzendenten machen kann (vgl. Plaum 1992, S. 55). Er weist auf die Gefahr einer reduktionistischen Verkürzung religiösen Erlebens, auf regressive oder psychopathologische Phänomene hin.

„Im Zuge der ‚Aufklärung‘ sollte Religion ausschließlich auf den Bereich des lediglich subjektiven Erlebens – oft genug in der Nachbarschaft pathologischer oder wenigstens unterentwickelter Phänomene – beschränkt werden, d. h. außer der hierfür zuständigen Psychologie gab es in einer ‚wissenschaftlichen‘ Weltansicht keinen Raum mehr, der einer religiösen Realität hätte zugebilligt werden können ...“ (a. a. O., S. 25)

Plaum schließt sich Meadow und Kahoe an, „... daß Religionen die umfassendsten Philosophien zur Bewältigung der Anforderungen des menschlichen Lebens anbieten könnten“ (a. a. O., S. 26). Er listet die verschiedenen Themen der Persönlichkeitspsychologie auf, die sich auf Religion beziehen.

4.3.1 Bemerkenswerte psychische Phänomene: Bekehrung, Gebet und Trance

Eines der faszinierendsten psychologischen Phänomene in der Religion ist das der so genannten „Bekehrung“. Die plötzliche oder allmähliche Annahme einer neuen Glaubenshaltung – und die damit verbundene Änderung subjektiven Erlebens – hat schon die ersten Religionspsychologen interessiert (vgl. Huxel 2000, S. 198 ff.). Es handelt sich um einen Vorgang, von dem die betroffenen Personen sagen, er würde ihre ganze Persönlichkeit verändern. Dieser heute etwas unübliche Begriff der „Bekehrung“ wird uns von der Sache her in Abschnitt 5.4.4.3 über die „Theologie der Anonymen Alkoholiker“ wieder begegnen, dort als Veränderung der Erkenntnistheorie.

Plaums Positionierung im institutionalisierten katholischen Christentum wird beim Thema Gebet deutlich:

„Gebete sind als die charakteristischsten und am weitesten verbreiteten religiös motivierten Handlungen zu betrachten. Es lassen sich dabei verschiedene Arten unterscheiden, je nach der zugrunde liegenden Intention (etwa Bitt-, Dank- oder Weihegebete) oder der verwendeten Technik (etwa zur Förderung der Meditation). *Von Bedeutung für Psychologen sind auch die fließenden Übergänge zu Aberglauben und magischen Praktiken.*

Gebetserhörungen sind gelegentlich bis in die jüngste Zeit empirisch untersucht worden, mit unterschiedlichen Resultaten. Gegen derartige Versuche wurden jedoch methodische und theologische Argumente (etwa die Gefahr magischen Denkens betreffend) vorgebracht.“ (Plaum 1992, S. 28; Hervorhebung A. B.)

Die obige Passage verdeutlicht wieder treffend die Vermischung von psychologischen und theologischen Denkmustern, die weite Teile der Religionspsychologie charakterisiert und zu Recht desavouiert. Diese sich auf eine Überlegenheit der christlichen Religion berufende Haltung, die aus religionspsychologischer Sicht zwischen (der richtigen) Religion und Aberglauben bzw. magischen Praktiken unterscheidet, zumal wenn Bitt- oder Weihegebete erwähnt werden, halte ich religionspsychologisch für nicht zulässig. Eine solche christlich-eurozentrische Definition des Forschungsgegenstands verengt die Sicht, egal, wie der eigene religiöse Standort ist. Angemessen wäre es zu fragen, welche religionswissenschaftlichen Kriterien anwendbar sind, und vor allem, was den *psychologischen* Unterschied zwischen dem Gebet eines Katholiken und „magischen Praktiken“, die nicht einmal genau beschrieben sind, ausmacht.¹⁶

Ein weiteres wichtiges Thema der Religionspsychologie sind Trancezustände, zu denen Plaum jedoch nur einen kurzen Überblick gibt. Er erwähnt in diesem Zusammenhang Erscheinungsformen der Mystik, die in allen Religionen und auch außerhalb derselben vorkommen. Eigenschaften der Mystik sind: Veränderung des Raum- und Zeiterlebens, Erleben von kosmischer, ins Transzendente hinüberreichender Einheit, ein außersinnliches „Wissen“, das als real erlebt wird, aber letztlich nicht mitteilbar ist (vgl. a. a. O., S. 29). Diese Zustände werden als *psychologische Zustände* in Abschnitt 5.2 der vorliegenden Arbeit erläutert.

4.3.2 Psychische Variablen einer Religionspsychologie der Person

Im Folgenden werden von Plaum einige wesentliche Konstrukte herangezogen, die das Menschenbild unserer Kultur prägen, die aber auch Gegenstand der Religionspsychologie sein können. Meinungs- und Glaubensdispositionen sind dabei Ergebnis von Sozialisation und Erziehung.

„Von verschiedenen Persönlichkeitstheoretikern sind bestimmte ‚Charakterzüge‘ genannt worden, die als Voraussetzung für einen religiösen Glauben gelten. Bei FREUD (1973) war dies ein unreifes Bedürfnis nach Abhängigkeit (von einem wunscherfüllenden Vater-Gott); ERIKSON (1963) betrachtete das Urvertrauen als wesentlich, und FROMM (1979) ging von der Wahrnehmung einer grundlegenden Konsistenz aus.“ (Plaum 1992, S. 31)

Wir sind gewohnt, Meinungen, die auf Wissen basieren, und Glauben zu unterscheiden. Plaum führt Rokeach (1960) an, der schon vor vierzig Jahren eine Formulierung wählte, die keinen generellen qualitativen Unterschied der Konstruktionen (vgl. Abschnitt 5.3 dieser Arbeit) macht:

16 Nicht zu vergessen, dass es protestantisches Alltagsdenken ist, den katholischen Christen „magische Praktiken“ zu unterstellen.

„Sowohl bei Fragen des Wissens als auch solchen des Glaubens geht es um die Suche nach einem kognitiven Bezugssystem, mit dem Ziel eines besseren Verständnisses und einer effektiven Orientierung im Hinblick auf die Welt und das menschliche Leben.“ (Plaum 1992, S. 30)

Sinnvolle Unterscheidungen für die Beschreibung von individuellen Persönlichkeiten sind das Vorhandensein „offener“ oder „geschlossener bzw. dogmatischer“ Glaubenssysteme, die Beschreibung von Menschen als „Absolutisten“ oder „Empiristen“, als „*tender-minded*“ oder „*rough-minded*“. Persönlichkeitspsychologisch geht es bei den meisten Fragen, die Menschen beschäftigen, nicht um die Wahrheit, sondern um die Fähigkeit des Individuums, in seiner Welt zu bestehen.

Genau hier wird die Frage relevant, welche Entwicklungs- und Erziehungsziele schulischer Unterricht diesbezüglich haben oder wollen kann. Wie ist das Element des Glaubens zu berücksichtigen, wenn ich „*tender-minded*“ Individuen erziehen will? Welche Rolle spielen Konformität und Identifikation mit Lehrkräften – egal, welcher Couleur – bei der Übernahme von Haltungen?

Wenn wir Personen hinsichtlich der Auswirkungen ihrer religiösen Einstellungen betrachten, gelangen wir unweigerlich an den Punkt Fatalismus oder Schicksalsergebenheit versus Selbstbestimmung und freier Willen. Zu beachten ist dabei allerdings, dass der Gegenpol zu Fatalismus nicht zwangsläufig Selbstbestimmung ist; er kann auch Hoffnung sein. Nun ist der „freie Wille“ ein ebenso wie der „Glaube“ kulturprägendes, aber von der Psychologie wenig erforschtes Konstrukt. Freier Wille wurde meines Erachtens in dem Konzept der Kontrollüberzeugung von Rotter (vgl. Abschnitt 5.1) noch am genauesten operationalisiert, das Plaum aber hier nicht anführt. Er bezieht sich vielmehr auf das behavioristische Konzept der „gelernten Hilflosigkeit“ von Seligman (1975) sowie Bonners (1965) Unterscheidung von „proaktiven“ und „reaktiven“ Personen (vgl. Plaum 1992, S. 32). Mit Sicherheit ist dieses Thema nicht nur für die Persönlichkeitspsychologie relevant. Religiöse Orientierungen in Bezug auf Fatalismus versus Eigengestaltung oder freiem Willen prägen Kulturen und Weltpolitik.

Eine weitere interessante persönlichkeitspsychologische Fragestellung ist die, inwieweit Religiosität mit der Ausprägung des Merkmals „Liebe“ zu tun hat. Konzeptualisierungen dieses Konstrukts sind vielfältig. Plaum führt hier einiges aus der Altruismusforschung an, bezieht sich aber nicht auf religionspsychologische Studien, sodass ich das Thema nicht weiter ausführe (vgl. a. a. O., S. 33 f.).

Schließlich ist das Umgehen mit den Schattenseiten des Lebens, vor allem mit dem Tod, ein Thema, das engen Bezug zur Religiosität hat.

„Die Begrenzung menschlich-irdischer Existenz durch den Tod ist eines der wesentlichsten Momente religiöser Bindung; eine ‚reife‘ Religiosität [...] vermag die Angst vor dem Sterben zu mildern, wenn nicht sogar aufzuheben (hierzu Spilka, Hood, Gorsuch, 1985).“ (a. a. O., S. 34)

Auf die Tatsache, dass Straftäter und Höllenvorstellungen als religiöse Gefühle die Angst vor dem Sterben ebenfalls erhöhen können, weist Plaum nicht hin. Auch das Empfinden von Scham und Schuldgefühlen wird im Individuum oft mit religiösen Themen verbunden.

Nachdem Plaum lohnende Forschungsaspekte zum Einfluss der Religiosität auf die Persönlichkeit benannt hat, eröffnet sich die Frage nach der Operationalisierbarkeit der Religiosität. Er weist auf die impliziten Wertungen hin, die in einzelnen Items und ganzen Forschungsdesigns versteckt sind. So wie es z. B. Autoritarismusskalen gibt, die die politisch Konservativen demaskieren sollen, existieren Dogmatismusskalen, die konfessionell Gebundene automatisch abwerten (vgl. a. a. O., S. 36). Ebenso ließe sich ein nichtkonfessionsbezogener Dogmatismus erforschen. Selbst bei faktorenanalytischen Methoden könne „nur etwas herauskommen, was man vorher hineingesteckt hat“ (a. a. O., S. 38). Ich verweise hier auf Huber (1996), der die Problematik empirischer Religionsforschung ausführlich behandelt.

4.3.3 Das Entwicklungsziel „reife oder integrierte Religiosität“

Plaum geht auf die sehr geläufige Unterscheidung von Arten der Religiosität ein, die Allport und Ross (1967) als „intrinsische“ und „extrinsische“ bezeichnet haben. Die intrinsische Religiosität wird von ihnen eindeutig hoch bewertet und beschrieben als ein Zustand verinnerlichten Zutrauens zum Leben, die Fähigkeit zur echten Nächstenliebe und dem Wunsch, der Religion zu dienen. Andere Interessen werden mit den religiösen Zielen des Lebens zu harmonisieren versucht. Jemand in dieser Verfassung *lebt* seine Religion, ist *in* seiner Religion (vgl. Plaum 1992, S. 38 f.).

Negativ bewertet wird die extrinsische Form, als vor allem sich selbst dienend, utilitaristisch, dem Gläubigen Vorteile einräumend auf Kosten von Outgroups. Menschen mit dieser Orientierung (be)nutzen die Religion zu eigenen Zwecken; sie beziehen sich auf „Gott“, aber ohne sich von ihren egoistischen Interessen zu distanzieren.

Das Konzept von intrinsischer und extrinsischer Religion ist sehr plausibel und hat weite Verbreitung gefunden. Kritik an Religionen, an Kirchen oder an Gräueln in der Kirchengeschichte wird mit dem Religionstypus extrinsischer Form in Verbindung gebracht.¹⁷ Interessanterweise hat sich das Konzept einer bipolaren Dimension empirisch nicht bestätigt, beide Pole scheinen unabhängig voneinander zu sein (vgl.

¹⁷ Verbreitet in den bildungspolitischen Debatten um die Legitimation von Religionsunterricht, besonders in den neuen Bundesländern, ist die Gleichsetzung von Religion mit extrinsischer Religion in ihrer schlimmsten Form. Gleichzeitig wird ethisch-soziale Erziehung mit ihrer Idealform gleichgesetzt. Die Umdrehung, das Religiöse als autonom und liebend und das Ethisch-Soziale als konformistisch angepasst zu konzeptualisieren, findet sich dagegen selten.

a. a. O., S. 39, Meadow und Kahoe 1984 zitierend). Das heißt, es gibt bei Individuen kein Entweder-Oder in der Ausprägung der Merkmale, sondern beliebige Mischformen.

Neben Ausprägungen einer extrinsischen Religiosität mit eindeutig egoistischen Zügen ist an dieser Stelle auf den gesamten Bereich der *Religionspsychopathologie* hinzuweisen. Der Persönlichkeitsfaktor Religiosität kann ganz ohne Zweifel in der individuellen Biographie ein Risikofaktor sein (vgl. Dörr 1987; Klosinski 1993). Gefühle eigener Wertlosigkeit, Verbote in sexueller Hinsicht, gefährlicher Narzissmus (z. B. Helfersyndrom) sind weit verbreitet. Diese negativen Seiten von Religiosität für die Persönlichkeit werden in Abschnitt 5.8 im Rahmen der Untersuchungen zu Religiosität und Gesundheit noch eingehender erläutert.

Zurück zu Plaum, der nach Meadow und Kahoe (1984) ein ideales religiöses Entwicklungsziel beschreibt, die reife oder integrierte Persönlichkeit:

„Gewinnung und Aufrechterhaltung eines ‚Glaubens‘. Die Notwendigkeit, über das sicher Erkennbare hinaus Bezugssysteme und Richtlinien zur Gestaltung eines sinnerfüllten Lebens zu gewinnen, wurde bereits angesprochen. In neuester Zeit hat die Überzeugung an Boden gewonnen, daß derartigen Zielen auch Mythen dienen können, die von daher eine Rehabilitierung als ernsthafte Konkurrenten eines ‚wissenschaftlichen Weltbildes‘ erfahren haben (vgl. z. B. HÜBNER 1985), was auch den Auffassungen des Pragmatikers JAMES entsprach. Nicht nur rationale Gesichtspunkte sind dabei von Bedeutung: ‚... nobody ever arrived at faith ... from a process of reasoning‘ (MEADOW & KAHOE, 1984, S. 258). Religiöse Zweifel sollten aber nicht unterdrückt oder beiseite geschoben werden; Ehrlichkeit gegenüber sich selbst verlangt ein Leben mit Ungewisheiten und Unsicherheiten.“ (Plaum 1992, S. 40)

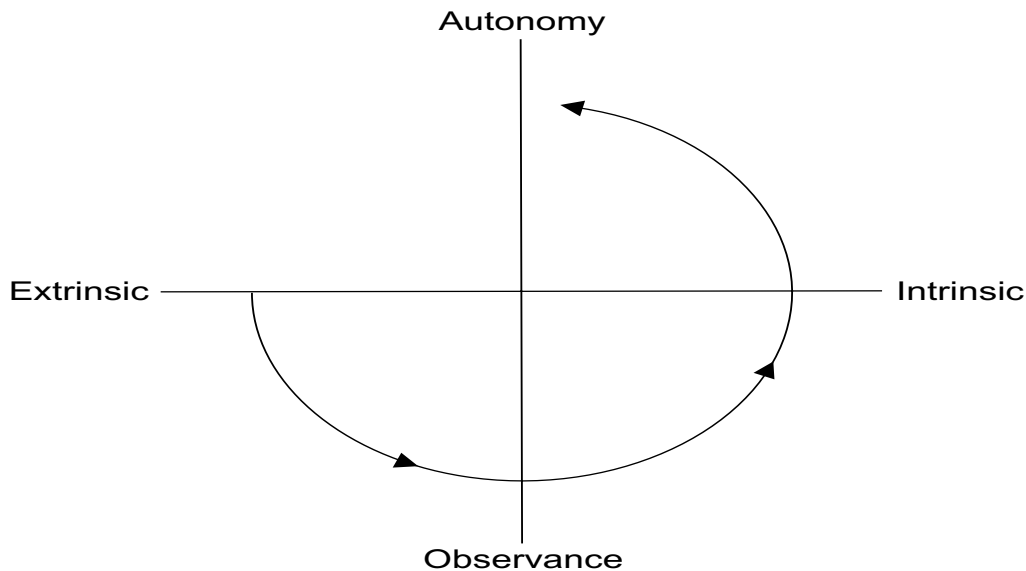
Zu einer reifen Religiosität gehören weiterhin ein angemessener Umgang mit eigener Schuld, eine verantwortliche Lebensführung, die Fähigkeit zu lieben, und produktive religiöse Praktiken, z. B. Meditationen.

„Beziehungen zwischen Lebensqualität, subjektivem geistigem (spirituellem) Wohlergehen und Religiosität sind mit Hilfe von Fragebogenerhebungen untersucht worden. Ergebnisse zu diesen Forschungen findet man ebenfalls bei MEADOW & KAHOE (1984) und SPILKA, HOOD & GORSUCH (1985).“ (a. a. O., S. 41)

Dass verschiedene Formen von Religion(en) auch unterschiedliche Typen religiösen Lebens und damit natürlich gleichzeitig andere ideale Entwicklungsziele beinhalten, ist bei den oben angestellten Überlegungen in einer pluralistischen Welt zu berücksichtigen.

Andererseits diskutiert Plaum, inwieweit reife Religiosität mit der Teilhabe an den institutionalisierten Kirchen zu tun haben kann. James (1892) bezeichnete Glaubensbekenntnisse, Dogmen und Rituale als „sekundären Zuwachs“ der „eigentlichen“ Religion. Als eigentliche Krönung einer religiösen Entwicklung wird das Verlassen der menschlichen Kategorien, das Eintauchen in die Mystik gesehen (vgl.

Abb. 4.4: Entwicklungsmodelle persönlicher Religiosität



Quelle: Plaum (1992, S. 44).

Plaum 1992, S. 43). Dieses Ziel ist an keine spezifische Religion oder Konfession gebunden.¹⁸

Eine von Meadow und Kahoe (1984) skizzierte *ideale* religiöse Entwicklung verläuft von extrinsisch zu intrinsisch und von *observance*, was so viel wie „Befolgen“ (Nachfolge) heißt, zu Autonomie.

Der ideale, reife Mensch ist also intrinsisch religiös und autonom. Diese normative Setzung erinnert an die Debatten zur Kohlberg-Kritik und die Diskussionen um eine geschlechtsspezifische Moralentwicklung. Hier wurde das Autonomie-Ideal als einseitig männliches Ideal der westlichen Industrieländer kritisiert (vgl. Gilligan 1984). Gerade Verbundenheit sei ein hohes moralisches Entwicklungsziel. Plaum geht auf diese Debatte nicht ein, kommt aber zur gleichen Kritik.

„MEADOW & KAHOE führen die hier angedeuteten Gedankengänge nicht konsequent zu Ende; daher bleiben ihre Ausführungen widersprüchlich. Wenn die extrinsische Religiosität einerseits wirklich so negativ zu sehen ist, wie es sich bei diesen Autoren in allgemeinen darstellt, und ein Aufstieg aus den Niederungen existentieller Bedürfnisse und des ‚Befolgens‘ religiöser Vorschriften unbedingt wünschenswert erscheint, wie kann man dann andererseits diese Komponenten als zur

¹⁸ Damit wird die interessante Frage eröffnet, die uns in Abschnitt 4.4.3 bei Fowler wieder begegnet, ob das Ziel einer religiösen Entwicklung idealerweise letztlich ein universalistischer Glaubenstyp ist.

Natur des Menschen gehörig bezeichnen und in den ‚höheren‘ Entwicklungsstufen mit enthalten? Wäre es nicht ein besseres, realitätsangemesseneres ‚Ideal‘, die höchste Entwicklungsstufe nicht in der Autonomie zu sehen, sondern der harmonischen Ausgewogenheit aller vier Pole der Abbildung, JUNGS Mandala-Symbolik entsprechend.“ (Plaum 1992, S. 47)

Ich stimme Plaums Überlegungen zu, dass Individualismus und Selbstbezogenheit nicht unbedingt die höchste Entwicklungsstufe sein müssen, dass somit der Faktor „observance“ nicht zwangsläufig diese defizitäre Interpretation verdient (vgl. a. a. O., S. 47f.). Ich würde ihn mit dem in diesem Sinne für mich treffenderen Begriff „Hingabe“ übersetzen, eine Fähigkeit oder Charaktereigenschaft, die ebenso viel Lebensqualität verspricht wie Autonomie. Hierzu sei auf Flammers Darstellung eines mittleren Grades an Kontrolle als optimalem Gesundheitsfaktor verwiesen (vgl. Abschnitt 5.1).

4.4 Theorien der religiösen Entwicklung

4.4.1 Entwicklungstheoretischer Rahmen

Im Überschneidungsbereich von Entwicklungspsychologie und Praktischer Theologie haben sich zwei Theorien der religiösen Entwicklung etabliert, die im Folgenden dargestellt werden, zumal sie auch Fragestellungen und Entwicklungsziele des Ethikunterrichts betreffen. Beide Theorien werden in der Religionspädagogik häufig als Grundlage von didaktischen Analysen und Unterrichtsentwürfen verwendet. Es gibt zahlreiche bedenkenswerte Berührungspunkte der Konstruktionen von Entwicklung des „Selbst“, der Identität, der Moralität und der Spiritualität. Ebenso wie für die Moralentwicklung festgestellt wurde, dass die intellektuelle Entwicklung nach Piaget nicht automatisch die moralische Entwicklung nach Kohlberg nach sich ziehe, hat sich auch gezeigt, dass die religiöse Entwicklung nicht abhängig ist von der moralischen Entwicklung. Die Theorien der religiösen Stufenentwicklung haben die gleiche Auswirkung und das gleiche Problem wie die von Piaget und Kohlberg, dass nämlich die Feststellung einer Stufe immer auch normative Implikationen nach sich zieht. Man kann nicht rein deskriptiv eine Stufe angeben, ohne auch etwas Wertendes über den Menschen zu sagen.

Die beiden Theorien, die ich hier referiere, haben mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede. Ihr theoretischer Ausgangspunkt liegt bei der Entwicklungspsychologie Piagets, die von qualitativen Veränderungen in einer irreversiblen Stufenfolge ausgeht, von „Höherentwicklung“, insofern jeweils die höheren Stufen die Fähigkeiten der niedrigeren Stufen einschließen. Bei dieser Entwicklung entsteht eine immer größere Autonomie der Person. Piaget unterstellt mit seiner genetischen Episte-

mologie, dass der Motor der intellektuellen Entwicklung das Bestreben des Organismus ist, ein inneres, „geistiges“ Gleichgewicht zu erhalten bzw. wiederherzustellen. Dafür gibt es zwei Formen der Anpassung an die Umwelt, die mit Piagets Begriff vom Lernen überhaupt identisch sind:

1. Assimilation ist der aktive Prozess, die Umwelt den Denkstrukturen des Individuums gemäß „einzuverleiben“, anzupassen.
2. Akkommodation ist der aktive Prozess des Individuums, sich selbst, seine eigene Denkstrukturen der Umwelt anzupassen.

Im Prozess der biologischen Reifung des Gehirns und da die Flexibilität der Umwelt immer neue Anpassungen fordert, besteht für jedes Individuum fortwährend und lebenslang die Notwendigkeit, ein neues Gleichgewicht herzustellen (vgl. Flammer 2003, S. 113 ff.). Diesen Prozess hatte auch Kohlberg zur Grundlage seiner Theorie der Moralentwicklung gemacht, weshalb er auch die so genannte „Dilemma-Methode“ als wirksame Methode ansah, den Übertritt zu höheren Entwicklungsstufen zu stimulieren. Kinder, Jugendliche und Erwachsene wurden mit Schilderungen von Lebenssituationen konfrontiert, die nicht lösbar schienen (berühmt ist das so genannte Heinz-Dilemma). Ein Dilemma ist per Definition eine Lage, in der Werte miteinander in Konflikt liegen und die eigenen Denkstrukturen zur Lösung des gestellten Problems nicht ausreichen. Die Bearbeitung des gestellten Problems erfordert also eine Akkommodation im Sinne Piagets und damit eine Weiterentwicklung (vgl. a. a. O., S. 139 ff.). Da Kohlberg nur das Umgehen mit diesen kognitiven moralischen Dissonanzen und nicht konkrete „moralische“ Handlungen erforscht hat, bezeichnete er seine Theorie als eine des moralischen „Urteils“.

Eine weitere Entwicklungsdynamik, auf die sich beide Theorien der religiösen Entwicklung beziehen, wurde von Noam und Kegan (1982) formuliert und auch von Kegan in seinem Buch „Die Entwicklungsstufen des Selbst“ (1986) ausführlich dargestellt. Kegan (1986, S. 107 ff.) beschreibt sie unter der Überschrift „Organisationsformen des Selbst“, Oser und Gmünder (2000, S. 125 f.) als „Dichotomie von Sein und Haben“. Gemeint ist damit die allgemein beobachtbare Realität, dass sich entwickelnde Menschen beim Erwerb von neuen Fähigkeiten diese zunächst als etwas „Absolutes“, zu sich Gehöriges konzeptualisieren und erleben und dass dann eine wachsende Vertrautheit mit dieser Fähigkeit oder „Stufe“ dazu führt, sich von dieser Fähigkeit auch wieder distanzieren zu können. Über die Identität eines zweijährigen Kindes kann man sagen: „Ich *bin* meine Impulse.“ Wird es älter und lernt die starken Affekte zu kontrollieren, so kann man z. B. über das Schulkind treffend sagen: „Ich *habe* meine Impulse.“ Um dieses jeweils neue „Stück vom Selbst“ zu erwerben, ist eine völlige Identifizierung damit nötig; das souveräne Verfügen über die „Neuerwerbung“ ist dann mit der Fähigkeit der Distanz dazu gegeben. Sehr einleuchtend ist dieser Prozess auch in der Pubertät: Jugendliche, die gerade beginnen, ihre Rollen

als junge Frauen und Männer zu erproben, fallen oft durch ihre rigiden Äußerungen, z. B. hinsichtlich Modegeschmack oder Gruppenzugehörigkeiten, auf. In dieser Phase der Entwicklung gilt: „Ich *bin* meine Rollen.“ Dann, mit zunehmender Reife und Distanz, ist der Erwachsene fähig, auch diese Rollen zu relativieren und zu sagen: „Ich *habe* meine Rollen.“ Die gesamte Entwicklung kann man mit Piaget oder Kegan als Dezentrierung auffassen, d. h. die ursprüngliche Beschränkung der sich entwickelnden Person auf ihre eigenen „egozentrischen“ Belange erweitert sich zu einer immer komplexeren Wahrnehmung der Mitmenschen und der Welt überhaupt. Der zentrale Unterschied zwischen Oser/Gmünder und Fowler besteht darin, dass Letzterer über die Beschäftigung mit den kognitiven Theorien hinaus auch die tiefenpsychologisch orientierte Entwicklungspsychologie in seine Theorien einbezogen hat.

Beide Theorien sind von Autoren mit christlichem Hintergrund verfasst. Ihnen wird einerseits zu Recht vorgeworfen, mit psychologischen Mitteln religiöse Letztbegründungen zu betreiben (vgl. Bittner 1988, S. 183). Beide konstruieren aber als höchstes Entwicklungsziel der religiösen Entwicklung einen universalistischen Religions- oder – besser – Spiritualitätstypus, der die Grenzen der Konfessionen oder sogar Religionen überschreitet, sich nicht mehr an einen Heilsplan oder eine religiöse Gemeinschaft zurückbinden muss (vgl. Oser/Gmünder 2000, S. 128). James Fowler beschreibt Menschen in dieser religiösen Entwicklungsstufe so:

„Da sie aus einer lebendig empfundenen Teilhabe an der Macht leben, die die Welt einigt und verwandelt, werden solche Universalisierer oft als Menschen empfunden, die die Strukturen (die religiösen eingeschlossen) untergraben, mit deren Hilfe wir unsere individuelles und kollektives Überleben, unsere Sicherheit und Bedeutung aufrechterhalten.“ (Fowler 1991, S. 219)

Dies ist ein interessanter Ansatzpunkt, der im Hinblick auf Ethikunterricht noch zu diskutieren sein wird.

4.4.2 Stufen des religiösen Urteils – Oser/Gmünder (2000)

Fritz Oser ist Direktor des Departements für Erziehungswissenschaft und Lehrstuhlinhaber für Pädagogik und Pädagogische Psychologie an der schweizerischen Universität Fribourg. Er studierte Philosophie, katholische Theologie, pädagogische Psychologie und war an Forschungsprojekten an der Harvard University unter anderem gemeinsam mit Lawrence Kohlberg beteiligt. Seine Arbeiten zum Lehrerethos und zur moralischen Entwicklung wurden bereits in Kapitel 2 erwähnt.

Vor einem kognitiv orientierten Theoriehintergrund und auf der Grundlage der Forschungsmethodik und auch dem idealen Entwicklungsziel Kohlbergs erforschten Fritz Oser und Paul Gmünder die Entwicklung des „religiösen Urteils“: „Ziel der religiösen Ontogenese ist die Ermöglichung des autonomen religiösen Menschen“

(Oser/Reich 1992, S. 68). Ihre Interviewstudien basieren vor allem auf Äußerungen der Probanden zum so genannten Paul-Dilemma:

Ein junger glücklicher Mann, Paul, der soeben seine Ausbildung als Arzt beendet hat und demnächst heiraten möchte, tritt eine Flugreise an. Das Flugzeug hat einen Defekt. Während es am Abstürzen ist, betet Paul in seiner Not zu Gott und verspricht für den Fall, daß er gerettet wird, daß er in ein Land der Dritten Welt gehen wird und sich dort als Arzt in den Dienst der Menschheit stellen wird. Falls seine Freundin ihn nicht dorthin nicht begleiten würde, nähme er die Trennung von ihr in Kauf. Das Flugzeug stürzt ab, und wie durch ein Wunder überlebt Paul. Kurz nachdem er nach Hause gekommen ist, erhält er ein sensationelles Angebot für eine Stelle in einer Privatklinik in der Nähe seines Heimatortes. *Wie soll er sich angesichts seines Versprechens Gott gegenüber nun entscheiden?*

Die Geschichte geht weiter, indem Paul die Stelle annimmt, kurz danach aber einen schweren Autounfall erleidet. *Wie soll man das interpretieren? Ist das die Strafe Gottes?* (Vgl. Oser/Gmünder 2000, S. 144 ff.; Hervorhebungen A. B.)

Bei ihren Auswertungen gehen die Autoren von einem Konstrukt, nämlich dem „Letztgültigen“ oder „Ultimaten“ aus, zu dem der Mensch in Beziehung stehe. In den von mir bearbeiteten Aufsätzen wird dieses Konstrukt nicht grundsätzlich diskutiert, allerdings darauf verwiesen, dass die Stadien des religiösen Urteils auch bei Menschen aus hinduistischen, buddhistischen und afrikanischen Kontexten beobachtbar sind (vgl. Oser/Reich 1992, S. 84). Oser und Reich kritisieren an der Theorie von James Fowler, dass sie zu inhaltsbezogen sei, d. h. sich zu eng an den Inhalten der christlichen Lehre orientiere und damit theologisch-normativ sei (vgl. a. a. O., S. 78 f.).

Allerdings setzt auch die Diskussion des Paul-Dilemmas als „relevante“ Geschichte schon sehr viel religiöse Selbstverständlichkeit voraus, nämlich dass der Mensch überhaupt eine spezifische Beziehung zum „Letztgültigen“ hat. Ich kann mir viele Probanden vorstellen, die die ganze Geschichte an sich unsinnig finden, weil es für sie ein „Letztgültiges“ überhaupt nicht gibt. Das Stoßgebet in größter Not können sie vielleicht noch nachvollziehen, aber weiter gibt es keine Fragen. Auch die abstraktere Sprachform, die Oser im Vergleich zu Fowler wählt, wenn er vom „Ultimaten“ statt von „Gott“ spricht, kann meines Erachtens nicht darüber hinwegtäuschen, dass die metaphysischen Werte, die der ganzen Theorie zugrunde liegen, ohne Frage christlich-religiöser Natur sind.¹⁹

Oser beschreibt die Entwicklung des religiösen Urteils in fünf Stufen. In jeder Stufe hat das Individuum ein typisches Verhältnis zum Letztgültigen und typische Konstrukte über die eigene Wirksamkeit. Oser und Gmünder beschreiben, ebenso wie Kegan (1986), darüber hinaus noch die typischen Stufenübergänge, die den Entwicklungsprozess sehr verdeutlichen. Da diese aber für das Thema der vorliegenden Arbeit nicht zentral sind, soll hier nicht weiter auf sie eingegangen werden.

19 Fritz Oser wurde 1986 ein Ehrendoktorat der Theologischen Fakultät der Universität Mainz verliehen.

Stufe 0: Perspektive der Innen-Außen-Dichotomie

Diese ist eine vorreligiöse Stufe, weil das Kind nur unterscheiden kann, was von ihm selbst, also von innen, oder von außen an Einflüssen kommt. Die äußeren Einflüsse werden aber nicht nach logischen Kategorien qualifiziert, von daher ist Gott ein Freund der Eltern oder ein Onkel. Das Kind unterscheidet nur, ob es agiert oder reagiert.

Stufe 1: Deus ex machina

Dieser Begriff entstammt dem antiken Theater, bei dem der Gott oder die Götter unvermittelt eingreifen und das Geschehen wenden (vgl. Oser/Gmünder 2000, S. 129 f.). Auf dieser ersten Stufe eines religiösen Urteils bewegen sich zumeist Kinder zwischen dem achten und neunten Lebensjahr. Alle anderen Stufen kommen auf die verschiedenen Altersgruppen verteilt vor, was ebenso wie bei der moralischen Entwicklung dafür spricht, dass religiöse Entwicklung nicht von allein in Selbstentfaltung vor sich geht (vgl. a. a. O., S. 148 f.).

In Stufe 1 wird das Letztgültige als etwas von den Eltern und Erziehern Verschiedenes begriffen, das eine absolute Macht besitzt und das Kind external zu steuern vermag. Der Mensch wird als heteronomes Vollzugsorgan des Letztgültigen aufgefasst, im Sinne von „Gott weiß schon, was er tut“.

Stufe 2: Do ut des-Perspektive

„Ich gebe, damit du gibst“, „eine Hand wäscht die andere“. Unschwer ist in dieser Stufe die Parallele zu Kohlbergs Stufe 2 zu erkennen, in der Moral auch nur auf der Tauschhandelsebene von gegenseitigen Vorteilen zu konzeptualisieren ist.

Der Mensch hat in dieser Stufe nun ein eigenes Selbst, das in gegenseitige Interaktion mit dem Letztgültigen tritt. Der Mensch verfügt über Mittel, er kann feilschen, beten, opfern, Gott günstig stimmen oder, umgekehrt, die Ergebnisse seines mangelnden Engagements in Form von Unglücksfällen oder Krankheiten entgegennehmen.

Stufe 3: Perspektive des Deismus

Die Bezeichnung Deismus bezieht sich auf eine philosophische Richtung des 17./18. Jahrhunderts, die davon ausgeht, dass es zwar einen Schöpfergott der Welt gibt, diese aber seitdem nach eigenen Gesetzen ohne das Eingreifen Gottes existiert.

Auf dieser Stufe befinden sich Menschen, die die Verantwortung für ihr Leben ganz und gar übernehmen. Sie trennen die Sphäre der eigenen Entscheidungen und

die Sphäre des Göttlichen als völlig separate Bereiche, und sie grenzen sich gegen die Vorstellung eines Einflusses des Letztgültigen auf ihr Leben ab.

Stufe 4: Perspektive der Korrelation und des Heilsplanes

Hier wird nun ein großer qualitativer Sprung beschrieben, der womöglich manchen Menschen kaum vorstellbar ist, da sie bereits Stufe 3 als die höchste ansehen. Die Sicherheit des Menschen, dass er seine Entscheidungen selbst trifft und nicht durch „Feilschen“ mit einem Gott seine Lage zu verbessern sucht, bedeutet für viele die größtmögliche Autonomie. Der Übergang in Stufe 4 erscheint in gewisser Weise als Regression. Die Autoren beschreiben ein Beispiel, in dem eine junge Frau (auf Stufe 3) einer erfolgreichen Politikerin begegnet, die (auf Stufe 4) von sich sagt, sie habe das Empfinden, dass hinter ihrer Möglichkeit, frei zu entscheiden, eine dem Menschen von anderswo geschenkte Kraft stehe (vgl. Oser/Gmünder 2000, S. 135). Die junge Frau ist wütend über diese Aussage und kann sie nicht verstehen. Aber auf Stufe 4 ist die Annahme, dass ein Letztgültiges die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Handelns ist, selbstverständlich. Oser und Gmünder beschreiben diese vierte Stufe als eine, in der der Mensch seine „Selbstherrlichkeit“ relativiert und, während er seine Autonomie behält, diese anders einordnet. Mit „Korrelation“ ist das Gefühl benannt, dass die eigenen Erfahrungen Zeichen für ein Letztgültiges sein können, ebenso wie die Natur oder die menschliche Fähigkeit zur Liebe. Der Mensch kann sich in Bezug bringen zum universellen Plan, der als göttlicher Heilsplan oder kosmische Evolution aufgefasst werden kann. Er ist aber nach dieser Theorie immer noch nicht auf der höchsten Stufe, da seine Freiheit eine Freiheit *von* und nicht eine Freiheit *für* ist.

Stufe 5: Perspektive religiöser Autonomie und unbedingte Intersubjektivität

Die nächste Stufe wird – zumal für jemanden, der sich sonst nicht mit derartigen Fragen auseinandersetzt – noch abstrakter. Das Verhältnis zwischen der Person und dem Letztgültigen wird nun intersubjektiv wahrgenommen. Die Idee von einem größeren Plan, in den der Mensch eingebunden ist, ist nicht mehr bestimmend.

„Die Erfahrung von Heil oder Unheil wird jetzt an die intersubjektive Basis zurückgebunden, d. h. als ein Beachten oder Nichtbeachten dieser unbedingten Dimension im interaktiven Handeln interpretiert.“ (a. a. O., S. 139)

Das Transzendente manifestiert sich in der intersubjektiven Begegnung, im Erleben und der Anerkennung der unbedingten Freiheit des anderen: „Das Letztgültige, Göttliche wird dann zum Ereignis, wenn diese Freiheit zuerkannt und intersubjektiv verwirklicht wird“ (a. a. O., S. 140).

Oser und Reich betonen die Universalität dieser Stufe:

„Keine äußere Sicherheit oder Organisation kann Religiosität oder Moralität garantieren. Religiosität ist immer universal gedacht, als ein Bezug, der andere Völker und Religionen miteinschließt.“ (Oser/Reich 1992, S. 81)

Meines Erachtens ist die von Oser und Reich gewählte Sprache teilweise schwer zugänglich. Außerdem wird vermieden, zu sehr auf Inhalte einer einzelnen Glaubensrichtung abzuheben, um die Gültigkeit der Theorie, entsprechend dem strukturgenetischen Ansatz, als universell auszuweisen. Dennoch ist der Inhalt von normativen Vorannahmen der christlichen, westlich-abendländischen Tradition geprägt.

Auch in der als Nächstes dargestellten Theorie besteht eine Nähe zum christlichen Sprachgebrauch. Trotzdem können die Inhalte der Theorie gut mit anderen Traditionen verglichen werden. Hier begegnet uns die didaktische Frage, ob es für das Verständnis religiöser Traditionen überhaupt Voraussetzung ist, zunächst in der kindlichen Sozialisation mit einer religiösen Bilderwelt hautnah in Berührung zu kommen, eine „religiöse Muttersprache“ zu erlernen, bevor man weitere Sprachen kennen lernt, also vom speziellen zum allgemeinen Verständnis vorzudringen. Meiner Ansicht nach ist das zwar nicht der einzig mögliche, aber ein guter Weg. Um noch einmal den Vergleich mit der Musik anzustellen: Wenn ein Kind die Musik einer (seiner) Kultur kennen, singen und ein Instrument zu spielen lernt, dann hat es kognitive und emotionale Voraussetzungen, um sich andere, neue Kategorien von Musik zu erschließen und seinen Horizont zu erweitern sowie sein Verständnis zu vertiefen.

4.4.3 „Stages of faith“ – Fowler (1989, 1991)

James W. Fowler ist Professor für Theologie und Entwicklungspsychologie an der theologischen Fakultät der Emory University in Atlanta, Georgia. Die sechs Stufen seiner Theorie der religiösen Entwicklung beschreibt er in Analogie zu den acht Stufen des Entwicklungspsychologen Erik H. Erikson (vgl. Fowler 1991, S. 132). In einer sehr instruktiven Tabelle stellt er die Glaubensstufen in Zusammenhang zu den Theorien von Piaget, Selman und Kohlberg (vgl. a. a. O., S. 262 f.). Auch greift er in seiner Darstellung auf die aktuellere Theorie von Robert Kegan (1986) zurück. Allerdings fügt er den fünf Kegan'schen Stufen eine letzte hinzu. Damit ist eine interessante Vorannahme schon in der Struktur der Phasenbeschreibung ausgedrückt: Religiöse Menschen entwickeln alles das, was auch nicht religiöse Menschen entwickeln, und sie haben zudem die Chance, „noch eine Stufe mehr“ zu erreichen. Das wird zu diskutieren sein.

Fowler wählt eine sehr weite Definition von Glauben. Sie ähnelt der Beschreibung von Paul Tillich, dass Glauben das sei, was den Menschen unbedingt angeht.

Glauben (im Sinne von „faith“) ist so gesehen die Art, wie der Mensch seine Existenzbedingungen, sich selbst, andere und die Welt konstruiert. Dabei sind die *Sehweisen* letztlich auch die *Seinsweisen* der Menschen.

„Dieses letzte Anliegen ist eine viel bedeutsamere Angelegenheit als der in einem Bekenntnis ausgedrückte Glaubensinhalt oder eine Reihe von dogmatischen Behauptungssätzen. Der Glaube als ein Zustand letzter Betroffenheit kann seinen Ausdruck in institutionellen oder kultischen Religionsformen finden, oder auch nicht. Glauben, so verstanden, ist eine sehr ernste Angelegenheit. Er schließt die Frage ein, worauf wir in unserem Leben setzen. Er formt die Art und Weise, wie wir unsere tiefste Liebe und höchste Loyalität einsetzen.“ (Fowler 1991, S. 26 f.)

Seine Theorie hat er aufgrund von 359 offenen biographischen Interviews mit protestantischen, katholischen und jüdischen Gesprächspartnern jeden Alters entwickelt. Dabei interessierten ihn die „Stages of Faith“, so der Titel seines Buches, weshalb er den Probanden nicht bestimmte Dilemmata vorlegte, sondern sie um einen Rückblick auf die wichtigsten Stationen und Beziehungen ihrer Entwicklung – die glücklichen und die unglücklichen – bat. Es wurde sowohl nach der Einschätzung der Ereignisse, als sie aktuell passierten, gefragt als auch danach, wie sie zum Zeitpunkt der Befragung rückblickend beurteilt wurden. Erst im letzten Teil der Interviews wurden konkrete Fragen zu Wert- und Glaubenshaltungen gestellt, die an die Forschungsmethodik von Piaget und Kohlberg erinnern (vgl. a. a. O., S. 324 ff.).

Fowler hat eine durchaus auch relativierende Haltung zu seinen Thesen. Im Vorwort und in Anlehnung an eine Formulierung von Erik H. Erikson schreibt er:

„Will man eine Glaubenstheorie aufstellen, scheinen spielerischer Ernst und ernsthaftes Spiel eine ausgezeichnete Beschreibung für unser Vorhaben zu sein. Begleiten Sie mich bei dem ernsthaften Spiel, das Glaubensleben des Menschen zu betrachten in seinen Bewegungen und Verwandlungen, seinem In-sich-Zusammenfallen und seinem Zustande-Kommen, einzigartigen Merkmalen und seinen voraussagbaren Stufen.“ (a. a. O., S. 24)

Fowler beschreibt in einer Zusammenfassung seines Buches die Stufen in Analogie zu den Stufen Kegans (vgl. Fowler 1989, S. 83–110):

- 0. Stufe: Erster Glaube und das einverleibende Selbst
- 1. Stufe: Intuitiv-projektiver Glaube und das impulsive Selbst
- 2. Stufe: Mythisch-wörtlicher Glaube und das imperiale Selbst
- 3. Stufe: Synthetisch-konventioneller Glaube und das interpersonale Selbst
- 4. Stufe: Individuierend-reflektierender Glaube und das institutionelle Selbst
- 5. Stufe: Verbindender Glaube und das inter-individuelle Selbst (hier endet Kegan)
- 6. Stufe: Der universalisierende Glaube und das in Gott gegründete Selbst.

Bei einer Beschäftigung mit den Beschreibungen Fowlers erschließt sich dem Leser, dass sie sich ganz eindeutig nur auf Menschen beziehen können, die eine religiöse Sozialisation überhaupt erfahren. Ob sich die entsprechenden Gedanken und Gefühle

bei Abwesenheit religiöser Sozialisation gar nicht entwickeln oder einfach auf andere Objekte richten, wäre lohnend und interessant zu erforschen.

0. Stufe: Erster Glaube und das einverleibende Selbst

Hier sind die ersten beiden Lebensjahre gemeint. Bereits in der ersten Lebensphase, vor der Geburt, können erste Eindrücke für das Lebensgefühl bestimmend werden. Nach Erikson wird in dieser Phase das Urvertrauen gebildet, eine Mischung aus Selbstvertrauen und Vertrauen in die Welt. Kegans Begriff des einverleibenden Selbst entspricht Freuds Beschreibung einer „oralen Phase“, in der die Welt vor allem über die Mundschleimhaut erfasst wird. Es gibt noch keine Unterscheidung zwischen Selbst und Umwelt; das Kind ist ganz Subjekt, ganz Erleben. Obwohl in dieser ersten Lebensphase die grundlegenden Erfahrungen gemacht werden, wird sie nicht als religiöse Phase bezeichnet, da es keine Konstrukte von etwas Religiösem gibt (vgl. Fowler 1989, S. 83 ff.).

1. Stufe: Intuitiv-projektiver Glaube und das impulsive Selbst

Das Kind nach Kegan (1986) *ist* seine Impulse und Gefühle. Es ist im Piaget'schen Sinne egozentrisch. Ab dem dritten Lebensjahr, wenn die Sprache sich entwickelt, man selbst und andere getrennt wahrgenommen werden, entstehen beim Kind auch erste Sinn-Konstruktionen. Es ist empfänglich für Geschichten, Storys, Träume. Je nach Sozialisation und entsprechend seiner Gefühle projiziert es Bilder von Gott. Kinder dieser Stufe sind sehr empfänglich für Bilder von einem mächtigen, anthropomorphen Gott, der auf ihrer Seite steht und immer für sie da ist, ohne Zweifel in Anlehnung an das Elternbild.²⁰ Fragt man psychologisch, was der Unterschied zwischen dem Verständnis eines Märchens oder einer biblischen Geschichte in diesem Alter ist, so kann man eindeutig feststellen: Es gibt ihn nicht. Allerdings wird von den Kindern durch die Beobachtung der Umgebung natürlich auf die Bedeutung der Geschichte geschlossen. Religiöse Sozialisation erfolgt ganz maßgeblich durch Lernen am Modell, doch darauf geht Fowler an dieser Stelle nicht ein.

2. Stufe: Mythisch-wörtlicher Glaube und das imperiale Selbst

Das imperiale Selbst *ist* nicht mehr seine Impulse, es *hat* seine Impulse. Nach Kegan *ist* das Kind nun die Struktur seiner Wünsche, Bedürfnisse und Interessen. Kinder

²⁰ Allerdings gibt es auch schon sehr früh Defizite kompensierende religiöse Vorstellungen, z. B. von einem Gott, der gerechter und liebevoller als die eigenen Eltern ist.

können ihre heftigen Gefühle beherrschen, sind aber egozentrisch in dem Sinne, dass sie alles so manipulieren wollen, wie es ihren Wünschen entspricht. Es gibt noch nicht die Fähigkeit, über sich selbst zu reflektieren. Ungefähr ab dem Alter von sechs bis acht Jahren, wenn sich die Fähigkeit zu logischen Operationen entwickelt, fragen die Kinder langsam, ob eine Geschichte auch wirklich „wahr“ ist.²¹ Das Prinzip moralischer Reziprozität (vgl. Kohlbergs Stufe 2) wird hier auf das Verhältnis zu Gott bezogen; Kinder denken an ein „Universum schneller Belohnung“, einfache Ursache-Wirkungszusammenhänge für Lohn und Strafe, oder es werden z. B. Gebets-erhörungen konstruiert.

„Mythisch-wörtlich“ meint, daß – sofern die Geschichten irgendwie logisch plausibel gemacht werden – Kinder in diesem Alter die biblischen Texte wörtlich für wahr nehmen. Es existiert in der Regel noch nicht die intellektuelle Fähigkeit, Textgattungen zu differenzieren und einen Mythos als solchen deuten zu können.“ (Fowler 1989, S. 87 ff.)²²

Es gibt auch Erwachsene, die zu dieser Stufe zuzurechnen sind. Eine wörtliche Bibelgläubigkeit, wie sie z. B. die Kreationisten vertreten, die noch heute gegen die Evolutionstheorie ankämpfen, entspringt dieser Stufe. Nach Wulff (Abbildung 3.1) entspricht diese Position Feld 1. Ein „belief“ kann nicht als solcher qualifiziert und abgewogen werden.²³ Grundsätzlich gilt zu Altersangaben das Gleiche wie bei Piaget und Kohlberg: Es gibt eine Mindestaltersgrenze für einen Stufenübertritt, aber er geschieht nicht von allein, gleichsam biologisch programmiert. Zur biologischen Reife muss eine Förderung durch die Umwelt kommen, damit sich die neue Fähigkeit auch entwickeln kann.

3. Stufe: Synthetisch-konventioneller Glaube und das interpersonale Selbst

Den Beginn dieser Stufe siedelt Fowler zwischen dem 11. und 13. Lebensjahr an. Es ist das Alter der Pubertät, in dem sich das Selbst grundlegend verändert. Die Frage, wie die anderen einen sehen, wird lebenswichtig. Mit der Stufe der formalen Operation nach Piaget entsteht die intellektuelle Fähigkeit, zu sich selbst Distanz zu nehmen, über die eigene Rolle gleichsam von außen zu reflektieren. Im Rückblick auf

21 In der Religionspädagogik gilt die Faustregel, dass dieses spätestens in der dritten Klasse ein Thema ist.

22 Allerdings soll dazu einschränkend bemerkt werden, dass Kinder, gerade in diesem Alter, alle Konstrukte von den Erwachsenen übernehmen. Es ist durchaus denkbar – und wird auch von Religionspädagogen praktiziert –, schon in der Grundschule über die Funktion von Mythen zu informieren, statt sie nur auf der Ebene von „wahr“ oder „nicht wahr“ zu diskutieren.

23 Um hier kurz auf die Debatten zum Ethikunterricht einzugehen: Es scheint mir, dass viele Gegner des Religionsunterrichts in der Schule ihn mit einer Vermittlung von Religion auf dieser Stufe gleichsetzen. Wenn dem so wäre, hätten sie Recht. Personen, die so unterrichten, sind aber eine Ausnahme.

Abschnitt 2.5 kann man sagen, es entsteht die Beobachterseite der Identität, damit die Fähigkeit der sozialen Perspektivenübernahme.

Fowler beschreibt, dass Jugendliche dieses Alters eine besondere Gottesbeziehung erleben, in der Gott zum Vertrauten und Begleiter werden, Unterstützung beim Ablösungsprozess von den Eltern bieten und Freund werden kann, der mich besser kennt, als ich mich selbst kenne (vgl. Fowler 1989, S. 94 f.). Es sei hier an Teilnehmer christlicher Jugendgruppen erinnert, den Typus von Jugendlichen, die die Kirchentage besuchen. Sicherlich erlebt nicht jeder Mensch beim Übertritt von der Kindheit zum Erwachsenenalter eine solche Phase adoleszenter religiöser Bindung. Viele verlieren ihren „Kinderglauben“ einfach so und treten in die als Nächstes beschriebene Phase ein.

4. Stufe: Individuierend-reflektierender Glaube und das institutionelle Selbst

Diese Stufe beginnt im frühen Erwachsenenalter. Kegan beschreibt mit dem interessanten Begriff „institutionelles Selbst“ den Status der Autonomie des Selbst. Die Jugendphase mit ihrer übergroßen Orientierung an anderen ist überwunden. Es entwickelt sich ein „exekutives Ich“, d. h. Menschen übernehmen die Verantwortung für ihr Leben, sind nicht mehr so interpersonal abhängig. Statt „Ich *bin* meine Beziehungen und Rollen“ sagt der Erwachsene: „Ich *habe* meine Beziehungen und Rollen.“ Ein „Ich“ im vollsten Sinne ist Zentrum und Autor des eigenen Lebens.

Der Glaube der Kinderzeit wird über Bord geworfen. Die Glaubensbekenntnisse und Symbole werden kritisch analysiert. Diese Stufe wird immer wieder mit dem historischen Zeitalter der Aufklärung verglichen: Das Individuum erwacht zu sich selbst und bedarf nicht der Götter und keines falschen Trostes.

Allerdings wird irgendwann auch diese Entwicklungsstufe relativiert. Ob Menschen wollen oder nicht, sie werden mit wichtigen Ereignissen konfrontiert, die sie nicht unter eigener Kontrolle haben. Biographisch ist das oft der Tod der Eltern, erste eigene Gesundheitsprobleme, scheiternde Partnerschaften oder auch Schwierigkeiten in der Entwicklung ihrer Kinder, die ihnen die Grenzen ihres „exekutiven Ich“ aufzeigen.

5. Stufe: Verbindender Glaube und das inter-individuelle Selbst

Das inter-individuelle Selbst, das sich auf dieser Stufe entwickelt, in der Regel im mittleren Erwachsenenalter, verschiebt seinen Wahrnehmungsfokus wieder hin zum Mitmenschen. Der Glaube an die eigene Wirkmächtigkeit ist relativiert, der Mitmensch wird wertvoller, die Toleranz vor seinen Werten und Sichtweisen wird zu einem neuen Gut. Der Dialog mit anderen Traditionen wird gesucht.

Nach Fowler führt diese Stufe auch zu dem Größeren und Ganzen, zur Welt der Symbole und Riten als zu den „irrationalen“ Quellen des Trostes, die vielleicht für eine Zeit lang völlig abgelehnt wurden. Das von Paul Ricoeur geprägte Wort der „zweiten Naivität“ beschreibt die neue Stufe in religiöser Hinsicht. Es geht dabei um die Fähigkeit, ursprünglich als paradox empfundene Wahrnehmungsbereiche nebeneinander gelten zu lassen. Die Fähigkeiten des „exekutiven Ichs“ werden nun aber nicht verworfen, indem man sozusagen in ein Jugendstadium regrediert, sondern diese Fähigkeit der Autonomie wird nach wie vor beibehalten, aber nicht mehr als so zentral erachtet. Ich habe bereits an anderer Stelle gesagt: „Ein Ich kann man erst aufgeben, wenn man eines hat.“ Hier, auf dieser Stufe, zeigt sich eine sehr wertvolle menschliche Qualität: Verantwortung zu übernehmen angesichts der geringen Mittel, die man als Individuum letztlich hat. Die Ablösung des institutionellen Selbst ist auch in der Beschreibung Kegans schon ein sehr sympathischer Vorgang (vgl. Kegan 1986, S. 315 f.). Es ist in seiner Theorie die letzte Stufe.

Die zusätzliche religiöse Qualität, die von Fowler hier beschrieben wird, bringt in die Relativierung des eigenen Ich noch eine enorme Ressource. Es macht auch nichts, dass ich nicht das Zentrum der Welt bin, denn das Große und Ganze ist gut so, wie es ist. Dualismen lösen sich auf, Polaritäten können integriert werden. Und hier geht es gerade nicht um die Qualität des Fatalismus, sondern auf dieser Stufe merken Menschen häufig, dass sie etwas für andere „übrig“ haben, und engagieren sich gern für mehr als ihre eigenen Belange. Das Selbst ist aber immer noch ein Ort von Spannungen, verschiedene Bedürfnisse müssen vom „exekutiven Ich“ nach wie vor ausbalanciert werden.

6. Stufe: Der universalisierende Glaube und das in Gott gegründete Selbst

„Die universalisierende Stufe erhält ihre Strukturierung von der radikalen Vollendung eines auf allen Stufen vorfindbaren Dezentrierungsprozesses des Selbst“ (Fowler 1989, S. 107). Kegan beschreibt eine solche Stufe nicht. Fowler findet in der theologischen Sprache treffende Formulierungen. Das in Gott gegründete Selbst kann alle Last der Selbstintegration und Selbstrechtfertigung radikal auf Gott übertragen und erlangt deshalb eine neue Freiheit im Umgang mit sich selbst und mit anderen. Das Selbst beruht nicht mehr auf Systemen, Ideologien, auch nicht auf Religionen, sondern ist – theologisch gesprochen – eins mit Gott (vgl. a. a. O., S. 109).

„Das Fesselnde an Menschen des universalisierenden Glaubens und des in Gott gegründeten Selbst ist, – im Stillen oder auch öffentlich – so leben, als ob das Reich Gottes bereits unter uns Wirklichkeit wäre. Sie schaffen dadurch Zonen der Befreiung und Erlösung in der Welt, die für uns andere sowohl bedrohlich als auch befreiend wirken.“ (a. a. O., S. 110).

Die Stufe 6 ist nach Fowler nicht oft zu beobachten. Fowler nennt in „Stufen des Glaubens“ Gandhi, Martin Luther King und Mutter Teresa als Beispiele für Menschen, die sich in der Stufe befanden. Seine Beschreibung einer vollständigen Dezentrierung des Selbst erinnert an Vorstellungen von Erleuchtung in den östlichen Religionen.

Eine ausführliche theologische Auseinandersetzung mit Fowler führt die Theologin Klappenbecker (1998). Sie diskutiert die Ethik, die sich im Lichte Fowlers abzeichnet, sowie das normative Entwicklungsmodell der Faith-Stufen und hebt hervor, dass Kohlbergs ideales Entwicklungsziel der autonomen Moral mit der Faith-Ethik unvereinbar ist. Das Stufendenken als solches müsse darüber hinaus theologisch hinterfragt werden, da diese Stufen implizit immer Leistungsdenken beinhalten, während, theologisch gesehen, die Einladung in das Reich Gottes ohne Bedingungen erfolge.

4.4.4 Überlegungen zum Ethikunterricht

Wir können an diesem Punkt zunächst einmal die theologisch begründete Entwicklungspsychologie mit den „säkularen“ psychologischen Diskussionsbeiträgen innerhalb des Ethikunterrichts vergleichen. Was bietet diese religiöse Sicht auf den Menschen, was möglicherweise auch im Ethikunterricht mehr beachtet werden könnte?

Vor allem sind die Stufentheorien der religiösen Entwicklung interessante, selbstverständlich normative Theorien für eine Entwicklungspsychologie des Erwachsenenalters. Erinnern wir uns an Detlefs Horsters Beitrag über das Philosophieren mit Kindern und dessen Beitrag zur Identitätsentwicklung (vgl. Abschnitt 2.5.2). Als Ziel von Ethikunterricht strebt Horster die Entwicklung der autonomen Identität an. Bei Oser und Gmünder entspricht das der Stufe 3 und bei Fowler der Stufe 4. In beiden Theorien der religiösen Entwicklung geht dann die Entwicklung weiter – in eine, wie ich finde, spannende und bedenkenswerte Richtung.

Das autonome Ich oder Selbst, das sich bis zum Erwachsenenalter entwickelt hat, wird in den Theorien der religiösen Entwicklung wieder relativiert, aber nicht im Sinne von Regression. Die religiösen Traditionen beschreiben Wege zur Selbsttranszendenz. Dieser Typ von religiöser Entwicklung führt idealerweise zu Humor und Toleranz, zum liebevollen Umgehen mit sich selbst und anderen.

Religiosität allerdings, die bei Stufe 2 der religiösen Theorien stehen bleibt, bewirkt Ausprägungen der Persönlichkeit, die Menschen auf der Stufe des autonomen Ich oft als kindlich oder naiv erleben, manchmal auch als Intoleranz und gefährlichen Fanatismus. Wenn die Schule es im Sinne Horsters schafft, die Jugendlichen in Richtung des autonomen Ich zu führen, hat sie, entsprechend der altersgemäßen Entwicklungsmöglichkeiten, viel erreicht. Was wird aber darüber hinaus für die nächs-

ten Lebensphasen an weiteren Wachstumsmöglichkeiten angelegt? Hier haben die religiösen Traditionen etwas zu bieten, für das sicherlich auch philosophische Pendants zu finden sind. Allerdings ist der Rückgriff auf eine Symbolsprache für das „Große und Ganze“, den Fowler für die Stufe des verbindenden Glaubens beschreibt, natürlich leichter, wenn man als Kind so etwas kennen gelernt hat.

Wir haben im Vergleich mit den Stufen Lawrence Kohlbergs oder auch Robert Kegans für die religiöse Entwicklung eine andere höchste Qualität in Bezug auf ein beschriebenes Lebensgefühl der Verbindung (*connectedness*), nicht nur im Sinne der menschlichen Solidarität, sondern der Verbindung mit „dem ganzen Universum“, festgestellt. Tatsächlich gehe ich davon aus, dass, wenn man *diese* Qualität von religiösem Erleben und Handeln in den Blick nimmt und Religiosität nicht mit dem Anerkennen von „beliefs“ gleichsetzt, sich sehr wohl sinnvolle Aspekte für den Bereich des Ethikunterrichts finden lassen.

Schauen wir nun zunächst, in welcher Weise psychologische Theorien, die nicht von einem theologischen Vorverständnis ausgehen, diesen Bereich des menschlichen Erlebens und Verhaltens sehen.