

## **5. Religionspsychologie ohne Theologie – Glauben in den neuen psychologischen Theorien**

In Kapitel 5 soll nach psychologischen Beschreibungen gesucht werden, die die positiven Effekte von individueller Religiosität beschreiben können. Es geht dabei um die Frage, ob und wie diese innerhalb von staatlich verantwortetem Unterricht zu vermitteln sind. Wenn Religion auch „symbolisches Kapital“, eine Ressource sein kann, gibt es dann Möglichkeiten, diesen Aspekt auch in bekenntnisfreier Sphäre zu eröffnen?

Überlegungen zum Thema Religionspsychologie anzustellen, ohne von einer metaphysisch verstandenen „höheren Macht“ auszugehen, ist nach Ansicht der Autoren des letzten Kapitels nicht gegenstandsadäquat. Ob es für die Erziehungswissenschaft doch von Gewinn sein kann – und wohin es führt –, wird zu beurteilen sein.

Zunächst soll darauf hingewiesen werden, dass alles, was in diesem Kapitel zusammengetragen wird, Diskussionsbeiträge zu einem zeitgemäßen Menschenbild und potenziellen Entwicklungszielen für eine gelungene Entwicklung von realen Menschen sind. Der abstrakte Gang durch die Konstrukte mag zuweilen dieses vergessen lassen, aber letztlich geht es bei den psychologischen Begründungen des Ethikunterrichts um die real existierenden Schulkinder und Lehrkräfte.

Die Reihenfolge der Beiträge in Kapitel 5 folgt keinem „roten Faden“. Es baut nicht das eine auf dem anderen auf, sondern es handelt sich eher um ein Kaleidoskop von für sich stehenden Ansätzen, die jeweils auf ihre Bearbeitung des Themas Religion untersucht werden. Wo sie aufeinander Bezug nehmen, wird das vermerkt.

### **5.1 Psychologische Funktionen der Religion – Flammer (1993)**

Einen Standpunkt, der genau der Herangehensweise und den Intentionen meiner Untersuchung entspricht, nimmt der Psychologe August Flammer in seinem Aufsatz „Mit Risiko und Ungewißheit leben. Zur psychologischen Funktionalität der Religiosität in der Entwicklung“ (1993) ein. In vieler Hinsicht bezieht er sich auf Sachverhalte, die er bereits früher (1990) ausführlich dargestellt hat. Flammer, seit 1983 Ordinarius für Kinder- und Jugendpsychologie an der Universität Bern, ist der Autor des bereits erwähnten Lehrbuches über psychologische Entwicklungstheorien, das ich für die Ausbildung von Lehrkräften am geeignetsten halte, weil es nicht nur die

Inhalte, sondern auch das Menschenbild und die idealen Entwicklungsziele aller gängigen Theorien im Überblick darstellt (Flammer 2003).

Flammer geht davon aus, dass es für die *psychologische* Funktion der Religion nicht relevant ist, ob die übernatürlichen Mächte, mit denen Menschen in religiösen Vollzügen interagieren, nur vorgestellt oder real sind. Er beschreibt das Wissensgebiet, in dem er sich bewegt, sehr treffend. Diese Herangehensweise ist für die erziehungswissenschaftliche Fragestellung weiterführend; deshalb eine längere Passage:

„Religion bezieht sich in ihrem Vollzug auf transzendentes Sein, auf unbedingtes und ultimates Sein. Dieses transzendente Sein als solches ist nicht Gegenstand der Psychologie, sondern der Theologie respektive der (Trans-)Metaphysik. Im Vollzug der Religion hingegen spielen wesentlich kognitive, emotionale und soziale Prozesse mit; diese sind Gegenstände der Psychologie.

Ich gehe davon aus, daß diese Prozesse nicht grundsätzlich von anderen psychischen Prozessen verschieden sind, sondern daß das Spezifische in ihrem Bezugspunkt oder in ihren Inhalten liegt. Ich nehme also nicht an, daß es psychologisch unterscheidbare spezifische ‚religiöse Prozesse‘ gibt; Religion respektive die gesellschaftlich-religiöse oder die familiär-religiöse Überlieferung oder auch mentale Konstrukte über dieses Ultimate bieten aber Bezugspunkte und Inhalte für diese psychologischen Prozesse. Ihre Bedeutung, vor allem im psychohygienischer und in entwicklungspsychologischer Sicht, etwas näher anzusehen, ist das Anliegen dieses Beitrags. Damit ist natürlich nicht die ganze Bandbreite religionspsychologischer Phänomene abgedeckt, noch ist vor allem über Religion als solche viel Wesentliches ausgesagt.“ (Flammer 1993, S. 20)

Um noch einmal den Unterschied zu den Ansätzen, die im letzten Kapitel dargestellt wurden, zu verdeutlichen: Flammer gesteht auch zu, dass er den Gegenstand der Religion mit seinen Ausführungen nicht erfassen kann. Es geht nicht um theologische Wahrheitsfragen. Im Gegensatz zu den anderen Autoren hat er aber keine Scheu, sein psychologisches Wissen auf die Phänomene anzuwenden, die mit der Religion einhergehen. Auch ich denke, dass es heute, im 21. Jahrhundert, möglich sein muss, die alten Polaritäten zwischen Theologie und Religionskritik zu verlassen. Das gesamte Kapitel 5 enthält Theorien, die das meiner Ansicht nach leisten.

### 5.1.1 Kontrolle und Ohnmacht

Flammer stellt seine Überlegungen zu den positiven psychologischen Funktionen von Religion in einen kulturellen Kontext. Gerade bei dem Thema Kontrolle ist es wichtig zu berücksichtigen, dass die jüdisch-christliche Tradition ein Problem zu bewältigen in der Lage ist, das sie selbst mit dem Auftrag, „... und füllet die Erde und machet sie euch untertan“ (1. Mose 1, 28), in dieser Form erst hervorgebracht bzw. zugespitzt hat. Er berichtet auch über Untersuchungen, in denen asiatische Jugendliche mit deutschen Jugendlichen bezüglich ihrer Motivation, Kontrolle auszuüben, verglichen worden sind (vgl. a. a. O., S. 24).

Für Menschen – und vor allem für Menschen der westlichen Kultur, deren Ideal der „Macher“ ist – gilt das Gefühl, Kontrolle über das eigene Leben zu haben, als ein wichtiger Faktor des Wohlbefindens (vgl. Flammer 1990). Aber über alle besonders wichtigen Dinge des Lebens, wie Gesundheit und Tod, haben wir dennoch keine Kontrolle. Ein massives Lebensgefühl der Nicht-Kontrolle wird psychologisch als Hilflosigkeit bezeichnet (vgl. z. B. Seligman 1983). Es wird als ein Lernresultat von erfolglosen Kontrollversuchen interpretiert, mit einem hohen Risiko in die Depression zu führen. Allerdings hat sich auch herausgestellt, dass die psychische Gesundheit nicht linear mit dem Grad an Kontrolle steigt. Zu viel Kontrolle hat sich auch als Risikofaktor herausgestellt (vgl. Flammer 1993, S. 22). Es gibt, neben der Übernahme eigener Kontrolle, zwei Strategien, zu einem gut ausbalancierten „mittleren Grad an Kontrolle“<sup>1</sup> zu gelangen: Kontrolldelegation und sekundäre Kontrolle. Eine Art, das subjektive Sicherheitsgefühl zu verstärken, ist, meine Kontrolle in kompetentere Hände zu geben.

„Wir haben Vertrauen in Ärzte, in den Sanitär-Installateur und in Gott; und um unser Vertrauen zu erhöhen, stellen wir diese Delegierten unter unsere Kontrolle. Den Sanitär-Installateur, der Dinge kann, die wir nicht können, beauftragen und bezahlen wir; den Arzt stellen wir, so gut es geht, unter gesetzmäßige und demokratisch verwaltete Kontrolle (Realiengeschenke sind bei uns nicht mehr üblich); Gott halten wir mit Gebeten, Opfern, guten Taten und Verzicht auf unrechtes Handeln wohlgesinnt. Das alles ist indirekte Kontrolle und für unser Wohlbefinden sehr wichtig, teilweise existentiell.“ (a. a. O., S. 22)

Synonyme für diese Art der Kontrolldelegation sind „indirekte Kontrolle“ oder „illusorische Kontrolle“ bzw. „abergläubisches Verhalten“.

„Interessanterweise können abergläubisches Verhalten und illusorische Kontrolle ihre psychohygienische Funktion genauso gut erfüllen wie wirkliche Kontrolle. Ob religiöse Praktiken Aberglauben seien oder nicht, läßt sich psychologiewissenschaftlich nicht entscheiden.“ (a. a. O., S. 23)

Eine zweite äußerst verbreitete und wirksame Art, das Gefühl persönlicher Kontrolle aufrechtzuerhalten, ist die nachträgliche Umdeutung von Ereignissen. Als „sekundäre Kontrolle“ bezeichnet man die menschliche Fähigkeit, einen Kontrollmisserfolg in einen Erfolg umzudeuten. Enttäuschungen werden ertragen, mit der Interpretation, es sei sicher besser so, und das ursprüngliche Ziel hätte ja auch seine Nachteile gehabt. Diese Strategie kann bekanntlich so weit reichen, sogar den eigenen Tod oder den von geliebten Menschen ertragen oder hinnehmen zu können, mit dem Gefühl, dass es letztlich gut so sei, wie es kommen wird (vgl. a. a. O., S. 24).

1 In vielen Berichten, die Schwerkranke über ihre Bewältigungsstrategien mitteilen, findet sich das Prinzip des „mittleren Grades an Kontrolle“ wieder. In der Alltagssprache klingt das so: Ich habe getan, was *ich* konnte, nun muss ich vertrauen, dass das, was die Ärzte tun oder Gott will, gut für mich sein wird. Die gleiche Strategie erweist sich auch bei Prüfungen und in anderen herausfordernden Lebenssituationen als ebenso schlicht wie wirksam.

Ein theologisch-religionspsychologischer Kritiker würde Flammer hier vorwerfen, dass er nur von einer „primitiven“, nämlich „magischen“ Form der Religion spricht (vgl. dazu die Stufen des Glaubens von Fowler in Abschnitt 4.4.3 dieser Arbeit). Für die psychologische Wirkung ist das jedoch nicht wichtig. Aber auch Flammer (1993, S. 24, Fußnote 8) gesteht ein, dass seine kontrollpsychologische Sicht nicht alle Aspekte der Religiosität erfasst.

### 5.1.2 Der Glaube an eine gerechte Welt

„Ich brauche nicht eigens zu belegen, daß unsere Welt in mancher und wesentlicher Beziehung fundamental ungerecht ist.“ (a. a. O., S. 25)

Flammer führt aus, dass unsere soziale Kultur von Konzepten wie Verantwortungsbeusstsein, Schuldfähigkeit und Verdienstfähigkeit geprägt ist. Wir gehen von einem Tun-Ergehenszusammenhang aus. Diese Annahme wird nur immer wieder Lügen gestraft; es ist nicht wirklich so. Wenn man den Blick für ein Universum von Zufällen öffnet, so sieht man allerorten, dass es den „Guten“ schlecht geht und den „Schlechten“ gut. Religiöser Glaube, der von „gerechten“ höheren Fügungen und – Flammer erwähnt das hier nicht – einem letzten Gericht ausgeht, kann das Lebensgefühl der beliebigen Härte abfedern. Flammer erläutert das an drastischen Beispielen: Es sei verbreitet, dass gerade Frauen weiblichen Opfern von Vergewaltigungen unterstellen, sie hätten ja selbst Schuld daran gehabt. Auch Eltern von todkranken Kindern neigen zu Selbstvorwürfen. Beides verstärkt, wahrscheinlich eher unbewusst, das Gefühl der eigenen Kontrolle und den Glauben an eine gerechte Welt.

„Der Grund für solche Verantwortungszuschreibungen und Verdächtigungen ist oftmals der, daß die zuschreibende Person damit bei der Überzeugung bleiben kann, daß solche Ereignisse nicht zufällig und unberechenbar auf einen hereinbrechen.“ (ebd.)

Zusammenfassend: Der Mensch hat die Ungerechtigkeit der Welt zu bewältigen. Entweder er nimmt sie schmerzlich zur Kenntnis, oder er versucht sie doch zu kontrollieren.

„Wenn Unglück Strafe für Schuld ist, die allenfalls durch die Barmherzigkeit Gottes (z. B. die Beichte) wieder getilgt werden kann, läuft alles rund: Gott kontrolliert unser Schicksal, und wir kontrollieren ihn.“ (a. a. O., S. 26)

Die von der Religionskritik betonte Schattenseite des religiösen menschlichen Schuldempfindens sieht Flammer noch aus einer anderen Perspektive, nämlich

„... daß wir uns, wenn wir uns so große Schuldfähigkeit zutrauen, auch gewaltig überschätzen, und damit überfordern. Wieder sind wir an den Grenzen des christlich-abendländischen Bilds vom Menschen als Akteur, vielleicht gar als Macher.“ (ebd.)

Flammer greift hier eine Thematik auf, um die es auch bei der Debatte um eine geschlechtsspezifische Moral ging.

### 5.1.3 Bindung und Verbindlichkeit

Für den Menschen gehört es zum Glücklichsein, feste und verlässliche Bindungen zu anderen Personen haben. Das gilt besonders für Kleinkinder und Kinder. Dabei ist es nicht notwendig, dass die leibliche Mutter das Erlebnis der Bindung vermittelt. Wichtig ist, dass es eine verlässliche und langfristig agierende Bezugsperson oder mehrere gibt. Wichtig für eine gelingende Bindung ist die Gegenseitigkeit des Verhältnisses und die Verlässlichkeit.

„Und ähnlich wie im materiellen Bereich sind wir Menschen um unsere eigenen psychischen Investitionen besorgt. Investitionen binden, und Bindung erleichtert weitere Investitionen. Es gibt offensichtlich Menschen, die finden in Gott einen verlässlichen Partner (der Zölibat ist dafür eine sehr spezielle mögliche Lebensform). Und es ist ganz natürlich respektive psychologisch, daß sie sich auch selbst gegenüber Gott verlässlich zeigen wollen, mithin ihn auch binden wollen.“ (a. a. O., S. 27)

Wir wissen, dass die Bindung an einen als freundlich verstandenen Gott immer von der Theodizeefrage bedroht ist, andererseits kann eine religiöse Bindung in tiefen Krisen großen Halt vermitteln. Flammer betont, dass eine solche haltgebende religiöse Bindung das Produkt von „Investition“ in diese affektive Beziehung ist. „Eine in der Kindheit aufgebaute Religiosität stellt darum eine besonders starke Mitgift für das Leben dar“ (a. a. O., S. 28). Die Ansicht vieler Eltern, das Kind nicht religiös zu erziehen und später eine eigene Entscheidung zur Frage der Religion treffen zu lassen, verkenne die Tatsache, dass es sich um eine gefühlsmäßige Bindung und nicht um eine intellektuelle Entscheidung handle.<sup>2</sup>

### 5.1.4 Sinnfindung und Sinnkonstruktion

Als vierte psychologische Funktion von Religion führt Flammer die Sinnfindung bzw. -konstruktion an. Menschen haben nicht nur kurzfristige Bedürfnisse, sondern möchten sich auch langfristig „richtig einrichten“, die Spielräume, die ihre Denk- und Handlungsmöglichkeiten ihnen geben, auch sinnvoll nutzen. Da spielt religiöse Sinnkonstruktion eine wichtige Rolle. Flammer verlässt hier den Boden seiner eigenen

---

<sup>2</sup> Das Gleiche kann man auch über religionskundlichen Unterricht sagen, nämlich dass er die psychologische Funktion von Religion nicht erfüllen kann (und will).

Vorarbeiten und beruft sich für die Stufenentwicklung von Sinnkonstruktion auf die Theorien von Oser/Gmünder und Fowler.

Interessant ist noch Flammers Übersetzung für den Begriff „faith“, nämlich: Glauben und Vertrauen, Liebe und Engagement, Investition (vgl. Flammer 1993, S. 29).

#### 5.1.5 Fazit für die erziehungswissenschaftliche Fragestellung

Die von Flammer dargestellten Funktionen der Religion werden niemanden überraschen, sie entsprechen durchaus dem *common sense*. Bemerkenswert ist, mit welcher Selbstverständlichkeit er diesen Funktionen eine positive psychologische Funktion beimisst, während wir es seit der psychologischen Religionskritik von Freud gewohnt sind, das defizitäre, regressive Element der religiösen Strategien in den Vordergrund zu stellen. Er selbst ist am Ende seiner Ausführungen über deren Ergebnis überrascht.

„Dennoch bin ich beeindruckt, wie leicht viele unserer aktuellen psychologischen Forschungsthemen einer religionspsychologischen Betrachtung zugänglich sind respektive wie gut Religiosität modernen psychohygienischen Ansprüchen zu genügen vermag. Meine Überlegungen führen mich zu dem Eindruck, daß ein sehr großer Teil religiösen Verhaltens und Erlebens einen Bezug zur Kontrolle hat. [...] Offensichtlich sind in den religiösen Überzeugungen und Praktiken Weisheiten realisiert, zu denen die Psychologie erst in neuerer Zeit Zugang gefunden hat.“ (a. a. O., S. 31)

Wie wird nun in nichtreligiösem, nämlich ethischem Unterricht, der auch „Lebengestaltung“ einschließt, die Möglichkeit illusorischer Kontrolle eingeführt oder das Element der Bindung und Verbindlichkeit, das die Religion anbietet? Oder geht dieses Element, die Option für diesen psychologischen Stil menschlicher Autonomie, verloren?

Ein gutes Lebensgefühl, innere Souveränität auch durch bewussten Kontrollverlust herzustellen, ist tatsächlich in manchen Situationen die beste Möglichkeit oder Coping-Strategie, nicht zuletzt in der alle Menschen betreffenden Frage des Todes. Dieser Zusammenhang ist eine der wesentlichen mit Religion verbundenen Ressourcen.

## 5.2 „Das Kraftfeld der Mythen“: Ein zeitgemäßer evolutions-theoretischer und tiefenpsychologischer Entwurf – Bischof (1996)

### 5.2.1 Bischofs Fragestellung und wissenschaftstheoretische Grundannahmen

Der Zürcher Psychologieprofessor Norbert Bischof widmet sich in seinem ausführlichen Werk „Das Kraftfeld der Mythen“ (1996) im Kern dem hier zur Frage stehenden Thema. Bischof betrachtet nicht die historisch gewachsenen „Religionen“ in ihrem institutionellen Sinn und auch nicht die Gültigkeit von Offenbarungstheologien in ihrem Bekenntnissinn. Schon gar nicht denkt er über den Sinn oder Unsinn von Schulfächern nach. Sein Thema ist vielmehr die menschliche Phantasie, die „Seele“, so wie sie sich in den verschiedenen Mythen der Menschheitsgeschichte zeigt (vgl. Bischof 1996, S. 15). Bischof konstatiert kritisch, dass die kognitive Entwicklungspsychologie in letzter Zeit bemerkenswerte Erfolge erzielte, während die interessantesten und rätselvollsten Dimensionen der Selbsterfahrung den Sonntagsrednern überlassen blieben (vgl. a. a. O., S. 19).<sup>3</sup>

„In der dunklen Welt der emotional-affektiven Entwicklung herrscht jedoch noch ziemliche Orientierungslosigkeit. Der akademischen Forschung fehlt in diesem Gegenstandsbereich zur Zeit ein theoretisches Bezugssystem. Der klinische Praktiker muß sich, trotzig oder resigniert, mit dem Fachjargon begnügen, in dem er seine Lehranalyse absolviert hat, und die Einsicht verdrängen, wie widersprüchlich oder verschwommen dieser doch im Grunde ist. Es war mir ein Anliegen, hier Abhilfe zu schaffen.“ (a. a. O., S. 17)

Die Evolutionsbiologie ist in den letzten Jahren zu einem wichtigen Paradigma in den psychologischen Theorien der Moralentwicklung geworden (vgl. Treml 1997a). Bischof wendet nun die Evolutionstheorie auch auf den Bereich der menschlichen Mythenbildung an. Sein Ansatz ist ein Beispiel für den Theorietyp, den Wulff dem Feld 3 zuordnet (vgl. Abbildung 3.1). Allerdings hat Bischof keinen grundsätzlich religionskritischen Ansatz, sondern er nimmt die menschliche Bedeutung der Mythen als Symbolsprache ernst, ohne über eine transzendente Realität Aussagen zu treffen.

„Was immer es war, woran mythenschaffende Phantasie sich anzupassen mußte – die empirischen Wissenschaften waren nicht dazu geeignet, sie aus *dieser* ökologischen Nische zu verdrängen!“ (Bischof 1996, S. 74; Hervorhebung im Original)

---

3 Hier ist wieder festzustellen, dass Bischof die Theorieproduktion, die im Rahmen der Religionspsychologie, tiefenpsychologisch orientierten Seelsorge und Religionspädagogik, wie sie an theologischen Fakultäten stattfindet und in theologischen Zeitungen publiziert wird, nicht rezipiert, sondern diese pauschal als „Sonntagsredner“ klassifiziert.

Bischof geht also davon aus, dass Mythos und Wissenschaft nicht konkurrierende Erklärungsmuster zu ein und demselben Gegenstandsbereich sind. Wäre dem so, wie viele sich als Aufklärer verstehende Wissenschaftler bis heute behaupten, dann wäre der Mythos nicht so zeitlos attraktiv. Lese man den biblischen Schöpfungsmythos heute als kosmologischen Bericht, so würde man sofort in Widersprüche und Ungereimtheiten verwickelt (vgl. a. a. O., S. 35).<sup>4</sup> Er hätte als „archaisches Wissenschaftssurrogat“ (ebd.) längst keine Bedeutung mehr. Überholte empirische Theorien werden allerdings schnell vergessen. „Beim Mythos ist das eigentümlicher Weise anders. Er denkt nicht daran auszusterben“ (a. a. O., S. 36). Bischof stellt dar, dass das Interesse an dem Wissenstyp Mythos<sup>5</sup> eher ansteigt, obwohl sogar im Rahmen der Theologie zur „Entmythologisierung“ aufgerufen wurde (Bultmann 1985, zitiert nach Bischof 1996, S. 36). Dass die Vitalität des Mythos nicht zu brechen sei, hänge damit zusammen, dass etwas Wahres an der mythischen Weltauffassung sei (vgl. ebd.).

Dieses Wahre begründet Bischof biologisch. Wie noch näher zu erläutern sein wird, geht Bischof zentral von der Evolutionsbiologie aus.<sup>6</sup> Er stellt zunächst einige Grundkonzepte seines Denkens dar und entfaltet dann seine Überlegung an den ontogenetischen psychologischen Entwicklungsphasen des Menschen. Dabei beschreibt er eine Parallelität von Mythentypen und Entwicklungskonflikten bzw. Entwicklungsaufgaben. Auch Inhalte der Bibel wie Paradies und Sintflut sind verwandt mit anderen Mythen und für Bischof

„... der transkulturell einheitliche Nachklang kindlicher Welterfahrung. Ihre Tiefe ist damit ausgelotet; sie ruft nicht länger nach einer jenseitigen Begründung, sondern macht eine solche überflüssig.“ (a. a. O., S. 759)

Dabei grenzt sich Bischof deutlich von den inflationären tiefenpsychologischen Letzterklärungsentwürfen ab, die er als mythenkundliche oder tiefenpsychologische Erbauungsliteratur bezeichnet (vgl. a. a. O., S. 21).

„Da gibt es kein winziges Detail der Geschichte, in dem sich nicht in scheinbarer Folgerichtigkeit ein tiefer Sinn offenbart. Gerade dadurch, daß hier alles stimmt, stimmt gar nichts, gerade dadurch, daß alles seine tiefsinnige Valenz hat, wird alles entwertet.“ (a. a. O., S. 16)

4 Genau diese falsche Gleichsetzung führt zu den stetigen Kontroversen in den öffentlichen Diskussionen um Religions- oder Ethikunterricht. Immer wieder stellen Gegner des Religionsunterrichts diesen als eine Einrichtung dar, in der längst widerlegte, völlig unhaltbare Theorien vermittelt werden.

5 Den Begriff Wissenstyp verwendet Bischof nicht, ich halte ihn aber hier für sehr geeignet.

6 Diesen Ansatz verfolgen auch die ersten Religionspsychologen (vgl. Abschnitt 4.1), diese allerdings unter Beibehaltung eines substanziellen christlich geprägten Religionsbegriffs.

Diese Abgrenzung von populärtriviale Mythenkunde wird nicht nur beschworen, sondern auch durchgehalten. Bischof baut seine Thesen nüchtern und präzise in ein Theoriegebäude ein. Neben Psychologie studierte er Philosophie und Zoologie und arbeitete viele Jahre am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie Seewiesen. 1985 hat er ein viel diskutiertes anthropologisches Buch über den Ödipuskonflikt vorgelegt („Das Rätsel Ödipus“). Einige seiner Ausführungen in „Kraftfeld der Mythen“ beziehen sich auf diese entwicklungspsychologischen Vorarbeiten. Daneben werden als Quellen seiner Thesen auch interessante Experimente und Forschungen mit Kindern dargestellt (vgl. z. B. a. a. O., S. 299 ff., 306 ff.). Weiter bildet fundiertes philosophisches und religionswissenschaftliches Basismaterial den Ausgangspunkt seiner Thesen.

Auch seine Abgrenzung von so populären Entwürfen wie Capras „Tao der Physik“ (vgl. a. a. O., S. 44 ff.) ist erhellend und dient der Einordnung des Bischof'schen Entwurfs. Capras Parallelen zwischen der Kernphysik und der Mystik seien „Dummheiten erster Art“, Trugschlüsse, die darauf basieren, dass man Gemeinsamkeiten entdeckt, die in Wirklichkeit gar nicht existieren.

„CAPRA hat zwischen Kernphysik und Mystik letztlich nur die triviale Gemeinsamkeit entdeckt, daß beide Erkenntniswege in Gebiete führen, die außerhalb der Reichweite unserer Sinne liegen, und daß uns auf diesen Gebieten jene Art von ‚Ganzheitlichkeit‘ begegnet, die sich eben einzustellen pflegt, wenn die angeborenen Gliederungswerkzeuge unseres Verstandes nicht greifen. Darf ich aber wirklich schließen, zwei Fremdsprachen seien miteinander verwandt, bloß weil ich sie beide nicht verstehe?“ (a. a. O., S. 50)<sup>7</sup>

Bischof setzt sich auch intensiv mit der politischen Funktion oder Funktionalisierbarkeit von Mythen auseinander. Darauf wird am Ende dieses Kapitels (Abschnitt 5.2.3) näher einzugehen sein. Vorab zur Einordnung seines Entwurfs noch eine weitere Vorbemerkung Bischofs dazu, die es wert ist, wörtlich zitiert zu werden.

„Das affektive Kraftfeld, in dem einst der Mythos für Ordnung gesorgt hat, ist in diesem Jahrhundert in unserem Land von einer extremen Ideologie heimgesucht worden; dabei wurden destruktive Energien in einem weltgeschichtlich beispiellosen Ausmaß freigesetzt. Uns obliegt die Verpflichtung, an der Aufklärung der psychologischen Hintergründe dieser Katastrophe zu arbeiten. Was auch immer ich dazu in diesem Buche geschrieben habe, entspringt der Motivation, dazu beizutragen, daß sich dergleichen nie mehr wiederholt.“ (a. a. O., S.18)

---

7 Zu Bischofs Kritik lässt sich hinzufügen, dass Capras Popularität in zeitgenössischer Weise an das Problem erinnert, das Huxel für den Beginn der Religionspsychologie bei Hall und Leuba so präzise herausgearbeitet hat. „Vermittlungsphilosophie“ sollte etwas sein, das sowohl das religiöse Weltbild als auch den aufklärerischen Geist integriert (vgl. Abschnitt 4.1.2 dieser Arbeit). Der Begriff „Ganzheitlichkeit“ ist der neue Begriff dafür. Er suggeriert oft, dass man die Unterschiede verschiedener Weltbilder einebnen könne.

Spätestens mit dieser Einordnung des Forschungsgegenstandes (vgl. auch a. a. O., S. 42 f., und Kap. 20–22) sind wir wieder bei den bildungspolitischen Diskussionen zum Ethikunterricht in der Schule. Wenn sich, wie oben zitiert, der klinische psychotherapeutische Praktiker trotzig oder resigniert mit dem Mangel an adäquaten Entwicklungstheorien zum Thema Mythen und Religionen zurechtfinden muss, wie erst ergeht es den Lehrkräften?<sup>8</sup>

Auch viele Diskussionen, die seit dem 11. September 2001 um Fragen des religiösen Fanatismus kreisen, zeigen diesen Mangel.

### 5.2.2 Grundbegriffe und Bausteine der psychologischen Theorie der Mythen nach Bischof

Bischofs Buch umfasst 810 Seiten. Ich treffe eine Auswahl aus den umfangreichen religionswissenschaftlichen und historischen Quellen, die den Argumentationsgang nachzeichnen, besonders jene Aspekte, die für die Ausbildung von Lehrkräften in der Schule interessant sein könnten.

#### 5.2.2.1 *Evolutionstheorie und Erkenntnistheorie*

Bischof wendet sich zunächst der erkenntnistheoretischen Grundfrage zu: Was nehme ich eigentlich wahr? Zunächst kontrastiert er die erkenntnistheoretischen Extrempole „Naiver Realismus“ und „Radikaler Konstruktivismus“, um dann den „Kritischen Realismus“ als gegenstandsadäquat zu favorisieren. Die erkenntnistheoretische Position des naiven Realismus besteht in der Auffassung, dass der menschliche Sinnesapparat die Welt so, wie sie real existiert, erkennen kann (vgl. Bischof 1996, S. 85 f.). Dem naiven Realisten erscheint seine Wahrnehmung wie eine echte Begegnung mit der Welt, so auch seine Interpretationen der seelischen Regungen eines anderen Menschen.

„Bienen können Ultraviolett wahrnehmen; wie mag diese Farbe für sie aussehen? Kann ich wissen, wie Fische, die elektrische Felder spüren, die Welt erleben? Ob eine Käferlarve Schmerz leidet, wenn die Brut der Schlupfwespe sie von innen auffrißt? Was empfinden Libellen beim Liebespiel? Oder Hühner? Oder Schimpansen? Oder – der eigene Partner?“ (a. a. O., S. 88)

Damit ist Bischof bei der Erkenntnistheorie Kants, dessen Philosophie dem naiven Realismus ein Ende bereitet hat. Gleichwohl drängt sich dem alltagspsychologischen

---

8 Vgl. die Darstellung von Hanne Leewe (2000), die die Defizite der LER-Lehrkräfte in diesem Bereich veranschaulicht (Abschnitt 2.6.4 dieser Arbeit). Mit Sicherheit sind diese Defizite auch bei vielen anderen Ethiklehrkräften zu finden.

menschlichen Erleben die Wahrnehmungsweise des naiven Realismus immer wieder auf.<sup>9</sup> Kant geht davon aus, dass wir nur die Wahrnehmungsweise unseres Sinnesapparates beschreiben können, nicht aber die Realität.

„KANT nennt seine Betrachtungsweise ‚transzendental‘, und damit meint er eine Analyse der Erscheinungswelt hinsichtlich der Formen und Kategorien, die unser Anschauungsapparat ihr aufgeprägt hat. Der Ausdruck darf nicht mit ‚transzendent‘ verwechselt werden. ‚Transzendent‘ im Sprachgebrauch KANTs ist die Welt des Ding an sich; und diese Welt ist mir für immer verschlossen.“ (a. a. O., S. 91)

Bischof kritisiert auch den radikalen Konstruktivismus als Gegenposition zum naiven Realismus. Dieser könne nur in dem im 19. Jahrhundert formulierten erkenntnistheoretischen Standpunkt des „Solipsismus“ zu Ende gedacht werden. An anderer Stelle kritisiert er „die Beliebigkeitsillusion, die bei allem konstruktivistischen Smalltalk wie billiges Parfum in der Luft hängt“ (a. a. O., S. 105).

Eine angemessene Konzeption für unsere menschliche Realitätserkenntnisfähigkeit findet Bischof bei dem Verhaltensbiologen Konrad Lorenz, der 1941 mit dem Aufsatz „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“ das Fundament für die „Evolutionäre Erkenntnistheorie“ legte (vgl. a. a. O., S. 94).<sup>10</sup>

„Warum sträubt sich die unbekannte Realität da draußen indessen nur so *selten* gegen die Bearbeitung, die wir ihr angedeihen lassen? Warum decken sich Phänomen und Transzendenz so gut, daß wir es uns im Alltag leisten können, naive Realisten zu sein? Das kann, sagt LORENZ, nur daran liegen, daß sich im Verlaufe der runden Jahrmilliarde, in der unserer Erkenntnisapparat zu dem wurde, was er heute ist, seine angeborenen Verarbeitungskategorien der ‚Welt an sich‘ ständig besser angepaßt haben.“ (a. a. O., S. 95)

Der Mensch kann jetzt und heute die Welt nur so weit erkennen, wie es seine Sinne zulassen. Er kann z. B. nicht wie eine Fledermaus Echolote aussenden. Offensichtlich war das in der ökologischen Nische der Menschheit nicht notwendig. In der Kant’schen Sprache ausgedrückt hieße das, dass unsere Erkenntniswerkzeuge ontogenetisch, aus der Sicht des Individuums gesehen „apriorisch“ sind; phylogenetisch gesehen sind sie „aposteriorisch“ (vgl. a. a. O., S. 94).

In Bischofs Argumentation zählt zu den biologischen Grundbedingungen des Menschen zentral, dass unser Wahrnehmungsapparat und unsere Kognitionen phylogenetisch an einen „Mesokosmos“<sup>11</sup> angepasst sind, d. h. an einen Wahrnehmungsraum mittlerer Größenordnung. So machen wir uns ein Bild der Realität, mit dem wir im Alltag irgendwie ganz gut leben können.

9 Psychotherapie ist sehr oft der Lernprozess, diesen naiven Realismus (Egozentrismus in der Terminologie Jean Piagets) zu überwinden.

10 Bischof arbeitete mit Konrad Lorenz zusammen. Er veröffentlichte 1993 auch die Biographie „„Gescheiter als alle die Laffen“: Ein Psychogramm von Konrad Lorenz“.

11 Den Begriff übernimmt er von Gerhard Vollmer (1975).

„Nur an den Rändern, wo der Mesokosmos zuende geht, verzerrt es sich und fängt an zu flimmern und zu springen: erstaunlich genug, daß wenigstens noch die Mathematiker, unerschrockene Astronauten in den Dimensionen jenseits der Vorstellbarkeit, ihre Netze ein Stück weit ins Unendliche auswerfen können. Wie weit ihre Antennen reichen und was dahinter kommt, wird nie jemand erfahren.“ (a. a. O., S. 109)<sup>12</sup>

Einen weiteren Grundgedanken aus der Evolutionsbiologie wendet Bischof auf die Erforschung von Mythen an, nämlich den von Homologien und Analogien. Wenn die vergleichende Mythenforschung auf sehr ähnliche Themen in den verschiedenen Kulturen der verschiedenen Zeiten stößt, und dieses ist ja der Fall, so lassen sich dafür zwei verschiedene logische Begründungen finden. Entweder Motive von Mythen wurden von Kultur zu Kultur weitergetragen, entsprechend z. B. der homologen Entwicklung in der vergleichenden Anatomie. Hierbei handelt es sich um eine vererbungsbedingte Strukturverwandtschaft, wie sie beispielsweise bei den Gliedmaßen der Wirbeltiere belegt ist (vgl. a. a. O., S. 58).

Für die Mythen geht Bischof jedoch nicht von einer Theorie der Vererbung von Geschichten aus, sondern von der Entwicklung analoger Formen. Von Analogie spricht man, wenn Entwicklungen aufgrund der gleichen ökologischen Einflüsse und Notwendigkeiten eine ähnliche Gestalt aufweisen, auch wenn sie nicht genetisch verwandt sind. Beispielsweise können sich als Ergebnis der Anpassung an die Umweltgegebenheiten bei verschiedenen Vogelarten auf verschiedenen Kontinenten gleiche Schnabelformen entwickeln, selbst wenn diese phylogenetisch nicht den gleichen Ursprung haben (vgl. a. a. O., S. 65). Wenn Regentropfen sich in allen Teilen der Welt in Flussbetten sammeln, so heißt es nicht, dass sie einen gemeinsamen Ursprung haben, auch nicht, dass ein Regengott sie gelenkt hat, sondern dass sie sich der gleichen Ökologie anpassen (vgl. a. a. O., S. 72). Hier sei eine seiner zentralen Thesen wiederholt:

„Was immer es war, woran mythenschaffende Phantasie sich anzupassen mußte – die empirischen Wissenschaften waren nicht dazu geeignet, sie aus *dieser* ökologischen Nische zu verdrängen!“ (a. a. O., S. 74; Hervorhebung im Original)

Andererseits unterliegt diese mythenschaffende Phantasie durchaus auch einem historischen Wandel.

<sup>12</sup> Ausgehend von dieser Anpassung an einen Mesokosmos zweifelt Tremml in seinen Überlegungen zur Fähigkeit der Spezies Mensch, sich an Globalisierung anzupassen, ob er dafür überhaupt richtig ausgestattet ist. Menschen sind phylogenetisch an Kleingruppen angepasst, an einen Mesokosmos. Einen Makrokosmos, wie die ganze Erdkugel zu umspannen, scheint die meisten zu überfordern (vgl. Tremml 1997b). Diese biologischen Argumentationen tangieren die Diskussionen um eine universalistische Ethik immens. Auch wenn es so aussieht, als ob materieller Wohlstand es den Menschen leichter macht, global zu denken, so sind doch Rückfälle auf Kleingruppenmoralniveau auch unter Wohlstandsbedingungen jederzeit beobachtbar.

„Das Kraftfeld der Mythen ist also seinerseits keine fest vorgegebene Invariante, und ein Symbol, das heute optimal in das seelische Klima der Trägergruppe paßt, kann in hundert Jahren ein funktionsloser Atavismus geworden sein. [...] kulturelle Fossilien [...] verstaubte Schriften, versteinerte Institutionen, starre dogmatische Gerippe, aus denen der Mythos längst entwichen ist ...“ (a. a. O., S. 80)

Dennoch geht Bischof davon aus, dass es sich lohnt, unter psychologischem Blickwinkel nach einer „allgemein-menschlichen Grundstruktur“ (ebd.) von Mythen zu suchen.<sup>13</sup>

### 5.2.2.2 Kritischer Realismus als Erkenntnistheorie

Als Position des kritischen Realismus beschreibt Bischof eine erkenntnistheoretische Sichtweise, die sowohl die Realität der Außenwelt als auch die Realität der Innenwelt anerkennt. Die Wechselwirkungen des Dings an sich, mit der neuronalen Ausstattung, ergeben die menschliche Wahrnehmung der Realität.<sup>14</sup>

Dabei gibt es – und jetzt kommen wir erst zum eigentlichen Thema dieser Arbeit zurück – zwei Kategorien dessen, was in mir geschieht, wenn ich die Welt wahrnehme. Es gibt die naturwissenschaftlich erfassbaren körperlichen Prozesse, und es gibt das, was ich dabei subjektiv erlebe. Bischof weist darauf hin, dass nur diese erkenntnistheoretische Position ein Weiterdenken in eine Richtung ermöglicht, die mythisches Verhalten zum Thema von Wissenschaft macht und ernst nimmt.<sup>15</sup>

„Erst der kritische Realismus entbindet uns ein für allemal von der Verpflichtung, die phänomenale Evidenz dem Richtmaß der Wissenschaften vom Ding an sich zu unterwerfen.“ (Bischof 1996, S. 116)

Bischof verwendet dann eine Begrifflichkeit, die auf den Gestaltpsychologen Wolfgang Köhler zurückgeht<sup>16</sup> und der „psycho-physische Prozesse“ wie folgt beschreibt:

„... von außen betrachtet sind sie Nervenregung, für das Subjekt selbst Bewußtseinsinhalt. Sie haben eine komplementäre Psy-Phi-Natur, die sich unserem evidenzhungrigen Verstehenwollen freilich ebenso entzieht wie die Doppelnatur von Korpuskel und Welle.“ (a. a. O., S. 99; ohne Seitenangabe des Zitats von Köhler, A. B.)

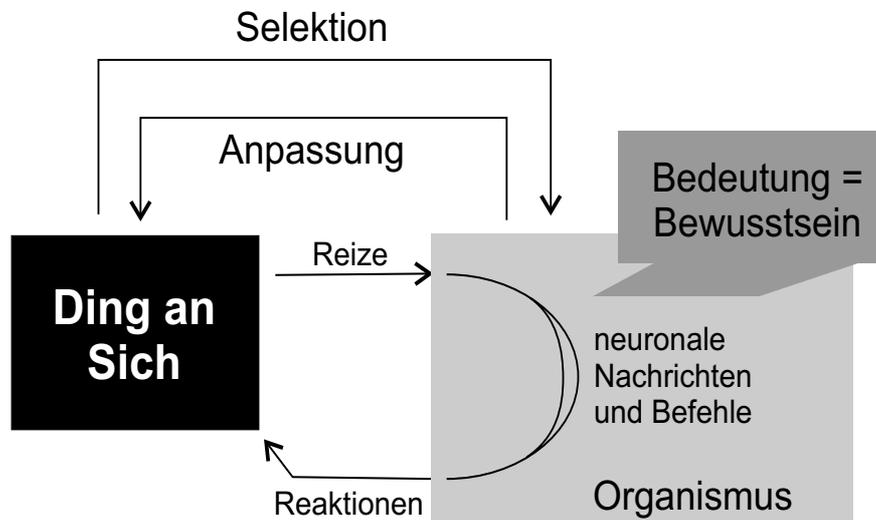
13 Diese evolutionär begründete Haltung ist nicht zu verwechseln mit einem ahistorischen substantiellen Religionsbegriff. Dennoch kann sich hier meines Erachtens ein Widerspruch auftun. Einerseits wird für die Mythen eine nicht aufgebare ökologische Nische postuliert. Andererseits stellen wir ja gerade fest, dass die Mythen unserer Kultur, die jüdisch-christlichen Mythen, nur noch wenig Interesse finden. Brauchen wir also neue Mythen?

14 Bischof bezieht sich auf Gerhard Vollmer (1975). Zur evolutionären Erkenntnistheorie vgl. auch Irrgang (2001).

15 In einer anderen Terminologie gesagt: Die „beliefs“ und ihre realen Auswirkungen werden als ein Teil der Realität behandelt, ohne dass damit etwas über die „Realität der Inhalte der beliefs“ gesagt ist (vgl. dazu Abschnitte 3.1.5 und 5.6.2 dieser Arbeit).

16 Wolfgang Köhler: Psychologische Probleme, Berlin 1933.

Abb. 5.1: Grundannahmen der evolutionären Erkenntnistheorie\*



\* Die Objektwelt („Ding an sich“) übt auf den Organismus einen Selektionsdruck aus, an den er sich anpasst, indem er Reize durch zweckmäßige Reaktionen beantwortet. Die zentralnervösen Prozesse, die zwischen Reiz und Reaktion vermitteln, lassen sich als bedeutungshaltig („Nachrichten“ und „Befehle“) interpretieren. Ihr Bedeutungsgehalt wird dem Subjekt als Phänomen bewusst.

Quelle: Bischof (1996, S. 97).

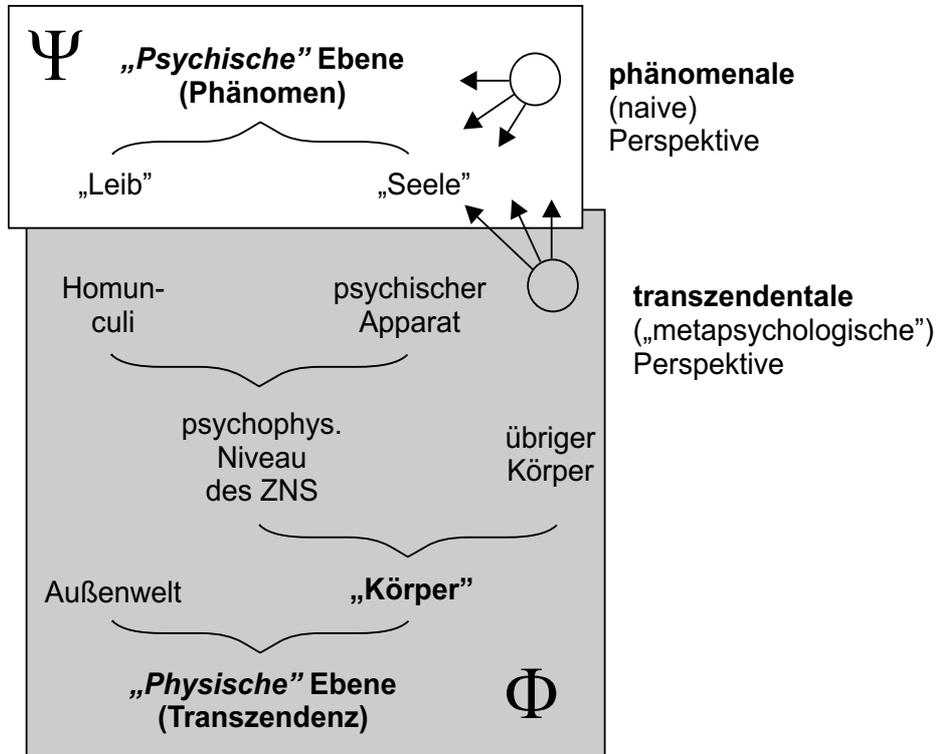
Bischofs Entwurf zeichnet aus, dass über die Erlebnisrealität des „Seelischen“ sehr treffend gesprochen werden kann, ohne sich auf Metaphysisches berufen zu müssen. Ich halte ihn für eine mögliche Basis einer brauchbaren bekenntnisfreien, somit „säkularen“ Religionspsychologie.

### 5.2.2.3 Transzendente und phänomenale Konstrukte und Beschreibungsebenen

#### 5.2.2.3.1 Körper und Leib

Der „Körper“ ist das naturwissenschaftlich Beschreibbare, das ich wiegen und messen kann. Meine körperlichen Lernerfahrungen summieren sich zur Repräsentation meines Körpers in meinem bewussten oder unbewussten Erleben. Für diesen gefühlten, subjektiv erfahrenen Körper benutzt Bischof den Begriff „Leib“. Die Differenzierung von Körper und Leib lässt sich anschaulich am Beispiel der Phantomschmerzen treffen. „Während etwa bei Amputierten dem ‚Körper‘ ein Glied fehlt, ist der ‚Leib‘ noch intakt“ (Bischof 1996, S. 102). Die Hirnregionen, die bisher die

Abb. 5.2: Begriffliche Differenzierung: Kontext des psychologischen Problems\*



\* „Physis“ ( $\phi$ ) = bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit; umfasst den Körper und seine Außenwelt. Der Körper seinerseits enthält als Teilbereich das psychophysische Niveau des Zentralnervensystems und innerhalb desselben speziell die Homunculi als Grundlage des erlebten Leibes und den psychischen Apparat als Grundlage der erlebten Seelenregungen. Leib und Seele gemeinsam bilden die „psychische“ Ebene ( $\psi$ ), also die phänomenale Welt, alles, was dem Subjekt zum Bewusstsein kommt. – Für die Inhalte der  $\psi$ -Ebene existieren zwei Betrachtungsperspektiven: die phänomenale (naive) und die transzendente (metapsychologische).

Quelle: Bischof (1996, S. 103).

Informationen über das Körperglied verarbeitet haben, sind ja nicht geschädigt. So erzeugt eine Phy-Realität, nämlich eine naturwissenschaftlich erfassbare Nervenregung im Gehirn, eine Erfahrung des Leibes, die von völlig anderer Qualität ist.

Bischof zeigt an einem weiteren Beispiel sehr interessant den qualitativen Unterschied von Phy- und Psy-Ebene auf.<sup>17</sup> Stellen Sie sich einen laufenden Fernsehapparat vor, auf dessen Bildschirm man einen Jumbo-Jet auf einem Rollfeld landen sieht.

<sup>17</sup> Die im Original mit den griechischen Buchstaben symbolisierten Ebenen schreibe ich in meinem Text der Verständlichkeit halber mit Phy und Psy aus: für physisch und psychisch.

Dabei stellen Sie sich das technische Innenleben des Fernsehgerätes vor, die Schrauben und Kathodenröhren. Es macht logisch keinen Sinn, die Entfernung zwischen Flugzeug und Flughafengebäude auf dem Bild mit der Entfernung von zwei Schrauben im Gerät korrelieren zu wollen (vgl. a. a. O., S. 106).

Für diesen qualitativen Unterschied von relevanten Erkenntnisebenen lassen sich treffend die Begriffe „phänomenal“ und „transzendental“ verwenden. Transzendental ist entsprechend Kant „der Blick hinter die Mattscheibe“ (a. a. O., S. 108). Die phänomenale Ebene wäre die, wenn ich mich mitten in dem Film befinde, emotional mit meinem Erleben in einer Situation bin; sie ist das psychische Erleben insgesamt. Dazu zählen das Erleben des Leibes und die seelische Ebene.

#### 5.2.2.3.2 Psychischer Apparat und Seele

Bischof verwendet in seinen Ausführungen einen in der sozialwissenschaftlichen Fachliteratur selten gewordenen Begriff. Es schien, als sei „die Seele“ nur noch historisch zu betrachten (vgl. Hagner 2000; Jüttemann et al. 1991) oder eben in metaphysischen Denkformen zu finden, die wenig wissenschaftstauglich sind. Sicher ist es für einige Leser gewöhnungsbedürftig, mit dem Seelenbegriff zu operieren; ich halte ihn aber für sehr geeignet, hat er doch immer schon – zwar auf Metaphysisches zurückgeführt – einen Erlebnischarakter angezeigt, der die Dimensionen der reinen funktionalen Physiologie und Psychologie zu überschreiten scheint.<sup>18</sup> Mit „Seele“ bezeichnet Bischof all die Stimmungen, Gefühle, Gedanken, Leidenschaften, die ein Mensch bei sich und anderen erleben kann (vgl. Bischof 1996, S. 103). Unter Verwendung von Freuds Begrifflichkeit wird der „psychische Apparat“ als die naturwissenschaftlich beschreibbare, transzendente Basis des psychisch-seelischen Erlebens gesehen, entsprechend dem Körper im Körper-Leib-Parallelismus.

#### 5.2.2.4 Zeiterlebnis und Mythen

In besonderer Weise eignet sich das Thema Zeit zur Erläuterung der transzendentalen und phänomenalen Ebenen der Realität.<sup>19</sup> Bischof kündigt bei diesem Thema an, die Widersprüche zwischen wissenschaftlichen und mythischen Weltbildern als Scheinprobleme eines naiven Realismus zu entlarven (vgl. a. a. O., S. 110). Auf jeden Fall lohnt sich die Mühe, die folgenden Gedanken nachzuvollziehen, auch wenn sie zunächst etwas schwierig erscheinen mögen. Meines Erachtens bieten sie tatsächlich

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch Hell (2003). Müller (1997) legte eine transkulturelle Überblicksdarstellung der „Seele“ aus ethnologischer Sicht vor.

<sup>19</sup> Dabei bezieht sich Bischof teilweise auf die Überlegungen von Ernst Cassirer zum Thema Mythen und Zeit (vgl. Bischof 1996, S. 24, S. 36).

einen guten Zugang, um dieses besondere Erleben, das man mythisch oder religiös nennt, psychologisch zu charakterisieren.

Das Thema Zeiterfahrung ist für die Entschlüsselung der Funktion von Mythen im Weiteren von Bedeutung. Anhand formelhafter Sprachformen, die eine mythische Zeit beschwören – des „ana kushi was“ (wie es damals gewesen ist), eines indianischen Mythenerzählers (vgl. Bischof 1996, S. 23), des „be reshit“ (am Anfang) der Genesis (a. a. O., S. 28) und des „Es war einmal“ unserer Märchen (a. a. O., S. 24) –, kommt Bischof zu der These, dass ein ganz typisches Zeiterleben zentral mit der ökologischen Nische der Mythen in Zusammenhang steht.

Nach dem Stand heutiger physikalischer Erkenntnis ist auch das rein physikalische Zeitphänomen nicht mehr so eindeutig fassbar, wie es zu Beginn der Aufklärung konzeptualisiert wurde.<sup>20</sup> Aber ungeachtet dieser Fachdiskussionen lässt sich Folgendes feststellen:

„Wir müssen uns nur klar machen, daß die Dimension, die in der Physik meist mit einem kleinen  $t$  bezeichnet wird, jedenfalls nicht mit der erlebten Zeit unserer Psy-Welt identisch ist.“ (a. a. O., S. 110)

Bischof verwendet eine Metapher aus der Computersprache, um den Unterschied zwischen Psy- und Phy-Zeiterleben darzustellen.

„Die Psy-Zeit ist eine Anschauungsform, in der sich die Inhalte des Bewußtseins organisieren. Auf der Phy-Achse sind diese Inhalte alle *simultan*: Egal, ob es sich um aktuelle Wahrnehmungen, um Erinnerungen an Längstvergangenes oder Antizipation der Zukunft handelt – wenn es Phänomene sind, die innerhalb der Bewußtseinseinheit miteinander in erlebbarer Beziehung stehen, dann müssen die ihnen zugrunde liegenden neuronalen Ereignisse gleichzeitig stattfinden. Transzendental betrachtet ist der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein Unterschied von *Speicheradressen*. Hieraus folgt, daß die Achsen der Psy- und der Phy-Zeit sich nur in einem Punkte schneiden. Dieser wird auf der Psy-Achse als ‚Jetzt‘ erfahren. Wie man ihn physikalisch definieren soll, weiß niemand zu sagen; denn die Phy-Zeit hat keinen natürlichen Nullpunkt, der ‚Gegenwart‘ zu heißen beanspruchen könnte. Ein solcher Punkt müßte die Zeitachse entlang wandern wie der Funke an einer Zündschnur – aber wenn wir ‚wandern‘ sagen, denken wir ein zeitliches Bezugssystem mit, das unabhängig von jener Achse ist, und das wäre natürlich eine unzulässige Verdoppelung der Zeit.“ (a. a. O., S. 110 f.; Hervorhebungen im Original)<sup>21</sup>

Letztlich bekennt sich Bischof zur prinzipiellen Nichtverstehbarkeit des von ihm behandelten Phänomens.

---

20 Bischof (1996, S. 110) verweist auf Stephen Hawking's „Eine kurze Geschichte der Zeit“. Reinbek 1988.

21 An diese Erlebnisrealität knüpfen alle tiefenpsychologischen Entwicklungskonzepte an; besonders anschaulich Horst Harbig (1979), der mit dem Bild der russischen Puppen verdeutlicht, dass alle Erlebnisqualitäten gleichzeitig vorhanden sind.

„Gäbe es kein Bewußtsein, so wäre die physikalische Zeit eine Raumdimension, nichts sonst. Die Welt wäre ein vierdimensionaler Kristall in ewiger Gleichförmigkeit. Alle Unruhe in ihr stammt aus dem Psy. Indem ich ‚Jetzt‘ erfahre, zeichne ich im vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuum einen Bereich als mein aktuelles psychophysisches Niveau aus. Niemand – kein Philosoph, kein Psychologe und kein Physiker – hat bislang verstanden, wie dies zugeht.“ (a. a. O., S. 112)

Abbildung 5.3 zeigt die physikalische Phy-Zeit, also das lineare Zeitkonstrukt unseres westlichen Kulturkreises, als eine Zeiterfahrung oder Zeitwahrnehmung, zu der wir Menschen fähig sind. Gleichzeitig erzeugt und speichert unser psychischer Apparat unsere individuelle Psy-Zeit, unsere psychologische Zeit, persönliche Zeit, unser seelisches Zeiterleben. Bischof stellt (metaphorisch) beide Qualitäten als Zeitachsen dar, die sich kreuzen. Am Beispiel von Träumen, die genau beim Klingeln des Weckers eine Vorgeschichte für das Klingeln des Weckers einbauen, belegt Bischof die Unabhängigkeit des Psy-Erlebens von der physikalischen Zeit, denn hier wird die Vergangenheit erst zeitlich nach der Gegenwart produziert und dann als Vergangenheit auf der Psy-Achse gespeichert (vgl. a. a. O., S. 112 f.).<sup>22</sup>

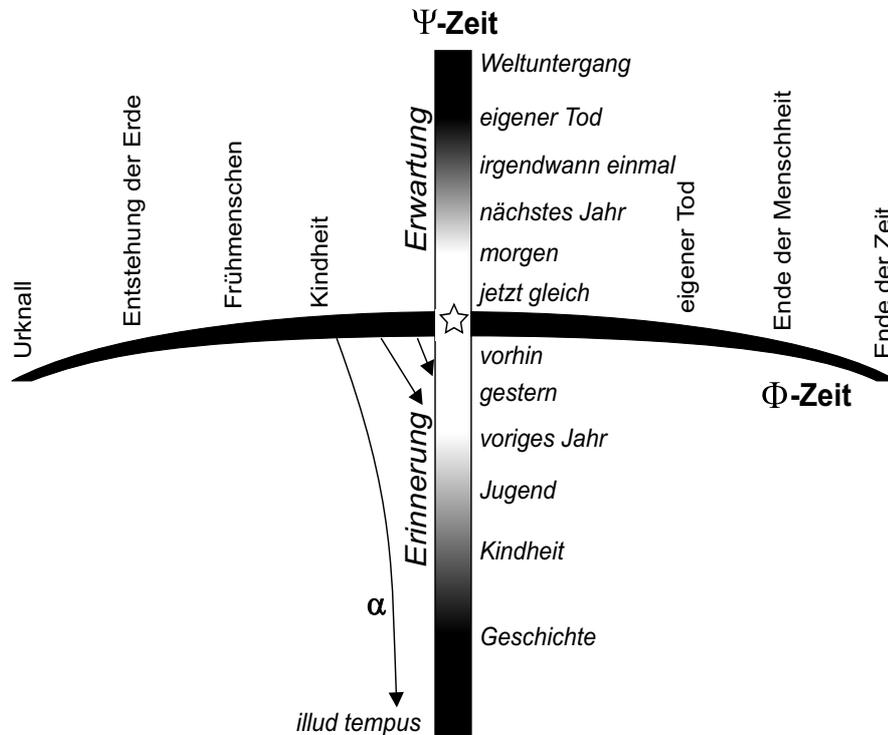
Hier nun kommt Bischof zu der These – und dieses ist aus der üblichen tiefenpsychologischen (Erbauungs-)Literatur bekannt –, dass die mythische Zeit, die die Religionswissenschaftler beschäftigt, das „Es war einmal“ des Märchens oder „bershit“ der Genesis, die auf der Psy-Zeitachse abgespeicherte seelische Erfahrung der Entstehung des eigenen Bewusstseins in der Ontogenese ist.

„Die dramatischen Umstände, unter denen unser eigenes Weltbewußtsein erwachte und Gestalt annahm, schlummern ja schemenhaft, aber unauslöschlich und jederzeit weckbar in den Tiefen unserer Erinnerung. Wir tragen die durch nichts zu beirrende Gewißheit in uns, daß sie irgendwann einmal wirklich stattgefunden haben. Nur *wann* – daran erinnern wir uns nicht mehr. Eine korrekte Zeitadresse hat ihnen nie angehaftet, und wenn, so ist sie längst verlorengegangen. Sie liegen auf der Psy-Achse weit zurück, viel weiter, als wir denken können – das ist alles, was wir noch wissen. Eine ganz andere Ära muß das gewesen sein, von der solche Ahnungen künden – eben ‚jene Zeit‘, in der die Grundfesten der Welt errichtet wurden.“ (a. a. O., S. 115)

Nun zu Bischofs angekündigter Auflösung des Widerspruchs zwischen Logos und Mythos. Es sei nie die *Funktion* des Mythos gewesen, die Stadien der Bewusstseinsentwicklung zu interpretieren (vgl. a. a. O., S. 116; Hervorhebung im Original). Es ging den vorwissenschaftlichen Menschen wirklich um das Wissen um seine Herkunft, um die objektiven Fundamente der Existenz. Vor der Entstehung eines naturwissenschaftlichen Weltbildes,

<sup>22</sup> Hier ließen sich Forschungen über neuere Psychotherapiemethoden, wie das Arbeiten mit einer „time line“ oder „history change“ im NLP, anschließen, in denen das subjektive Erleben der „Vergangenheit“ im Rahmen von kurzzeittherapeutischen Interventionen verändert werden kann. Therapiemethoden wie die „time line“ arbeiten mit der Psy-Zeitachse und ermöglichen sehr schnelle Veränderungen des aktuellen seelischen Erlebens (vgl. James/Woodsmall 1991).

Abb. 5.3: Physikalische ( $\phi$ ) und erlebte ( $\psi$ ) Zeit\*



\* Die  $\phi$ -Zeit erstreckt sich von der Entstehung bis zum Ende des Kosmos; die individuelle Lebensspanne bildet einen (unproportional vergrößert dargestellten) Abschnitt auf dieser Achse. Die  $\psi$ -Zeit ist ein um den Punkt „Jetzt“ ( $\otimes$ ) zentriertes System von Speicheradressen.  $\phi$ -Ereignisse während der vergangenen Lebensspanne korrespondieren (Pfeile) mit Erinnerungsmarken auf der  $\psi$ -Achse. Die Zeitadresse dieser Marken braucht aber, insbesondere bei Erlebnissen aus der frühen Kindheit ( $\alpha$ ), nicht mit der  $\phi$ -Zeit des Ereignisses übereinzustimmen.

Quelle: Bischof (1996, S. 111).

„... solange eine naiv-realistische Weltsicht gar keine Handhabe zur Unterscheidung von Phänomen und Transzendenz bot, musste aber die dunkle Erinnerung an die eigene Psychogenese mit ihrem unmittelbar erfühlbaren Wahrheitsgehalt fast zwangsläufig auch zur Quelle kosmologischer und historischer Sinndeutungen werden“ (ebd.).

Die empirischen Wissenschaften brachten diese Weltsicht schmerzhaft in Bedrängnis. Dagegen allerdings steht Bischofs bereits zitierte These, dass der kritische Realismus als Erkenntnistheorie den Dualismus von Wissenschaft und Mythos aufzulösen vermag:

„Den Ausweg aus diesem Dilemma hätten wir ohne Reflexionen dieses Kapitels nicht finden können. Erst der kritische Realismus entbindet uns ein für allemal von der Verpflichtung, die phänomenale Evidenz dem Richtmaß der Wissenschaften von dem Ding an sich zu unterwerfen.“ (a. a. O., S. 116)

Welche Bedeutung hat diese Darstellung über die psychischen Dimensionen des Zeiterlebens für unsere Frage nach den individuellen Vorteilen von Religiosität? Bischof konnte verdeutlichen, dass, wenn mythische Sprache die Zeit beschreibt, dieses zwar im Gegensatz steht zu den Erkenntnissen, die man mit einem naturwissenschaftlichen Maßstab, z. B. der Uhr, gewinnt, hingegen die Erlebnisqualität, die mit der mythischen Sprache beschrieben wird, dem Menschen aufgrund seiner Phylogene und Ontogenese zu Eigen ist. Vielleicht ist der Vorteil einfach die leichte Assimilierbarkeit der im Mythos dargestellten Realität.

#### 5.2.2.5 *Figur und Medium – Bin ich Ding? Bin ich Medium?*

Als ein für das Weiterdenken sehr produktives Konstrukt aus der Gestaltpsychologie erweist sich bei Bischof die wahrnehmungstheoretische Unterscheidung von Figur und Grund, wie sie uns von den so genannten optischen Täuschungen her vertraut ist, sowie das gestaltpsychologische Konstrukt der Wesenseigenschaften. Denken Sie an das bekannte schwarz-weiße Bild einer Vase oder des Profils einer Frau. Je nach Interpretation des Gehirns, welcher Teil im Vordergrund steht, sehen wir die Vase oder die Frau.

Bischof erläutert, wie unser Wahrnehmungsapparat die vielfältigen, chaotischen Sinnesreize immer in irgendeiner Weise nach den Kriterien Figur und Grund einordnet (vgl. Bischof 1996, S. 122 f.). Er verwendet im Folgenden den Begriff Medium als Synonym für Grund. Nicht nur konkrete visuelle Eindrücke, sondern auch komplexere Erfahrungen lassen sich so beschreiben.

„Die Almhütte etwa, die der Bergwanderer hoch über sich als Ziel erblickt, erscheint ihm zunächst im figuralen Modus. Hat er sie aber erreicht, so umfängt sie ihn mit der wohligen Wärme des Kaminfeuers, ihre Wände kehren ihm die Innenseite zu, und sie verliert ihren Gestaltcharakter: Sie wird zum Medium.“ (a. a. O., S. 127)

Solange wir auf die Hütte zugehen, ist sie Figur. Sowie wir in ihr Platz genommen haben, ändert sie ihren figuralen Charakter und wird Medium. Wir sind in ihr, tun etwas, ohne das Medium bewusst zu bedenken. „Medien offenbaren keinen Charakter und haben kein Schicksal; sie *sind* Schicksal“ (a. a. O., S. 129; Hervorhebung im Original).

Wenn wir plötzlich einen Aspekt der Hütte genau betrachten würden, wäre dieser wieder Figur. Menschen haben die Möglichkeit, sich als Figur und als Medium wahrzunehmen. Sie sind beides. Ich kann mich als Objekt und als Subjekt meiner Wahrneh-

mungen erleben.<sup>23</sup> Bischof zitiert William James (1963)<sup>24</sup>, der im Englischen schon zwischen „I“ und „me“ unterschied (vgl. a. a. O., S. 141).<sup>25</sup> Zu den grundlegenden Gestaltgesetzen, die Bischof anführt, gehört es, dass wir mit unserer Wahrnehmung Grenzen festsetzen. Zu den seelischen Leistungen zählt es, Grenzen zwischen Ich und Du zu entwickeln und jeweils richtig zu setzen. Diese Leistung ist ein Ergebnis unserer Entwicklung. Ist es mein Gefühl, oder ist es dein Gefühl, das die Stimmung in unserer Interaktion beeinflusst (vgl. a. a. O., S. 137)? Wir können durchaus in den seelischen Bannkreis eines anderen hineinkommen (vgl. a. a. O., S. 143). Meistens erleben wir unseren Leib und unsere Seele als eine Einheit. Es gibt aber durchaus Erlebensformen, in denen die Seele den Leib verlässt.<sup>26</sup>

In Abbildung 5.4 ist im Bild des Blickes in den Spiegel in einleuchtendster Weise zu sehen, wie die seelische, die phänomenale Realität des Ich-Seins aussieht. Ich bin „irgendwie bei mir“, also im medialen Erlebnismodus, und sehe mich plötzlich im Spiegel, werde mir selbst zur Wahrnehmungsfigur. Wir kennen die Erfahrung, dass wir uns oft sehr anders fühlen, als wir aussehen, wenn wir uns im Spiegel sehen – mal jünger, mal älter, mal besser, mal schlechter. Unser mediales Ich staunt über das Ich, das sich plötzlich zur Figur geworden ist. Der bekannte Witz: „Kenne ich nicht, wasche (oder rasiere) ich nicht“ drückt das Gleiche aus.

#### 5.2.2.6 *Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu C. G. Jung – Wesen und Archetyp*

Die zentrale tiefenpsychologische These, auf die Bischof aufbaut, ist, dass die ökologische Nische, an die sich die Mythen angepasst haben, „das Kraftfeld der Begierden und Affekte“ ist (a. a. O., S. 75).

„Die mythischen Bilder wären diesem Deutungsansatz zufolge als Instrumente anzusehen, die geeignet sind, das kompliziert und widersprüchlich vernetzte Wirkungsgefüge der antreibenden, hemmenden und steuernden Seelenkräfte, das System der Motivation also, in seiner verborgenen

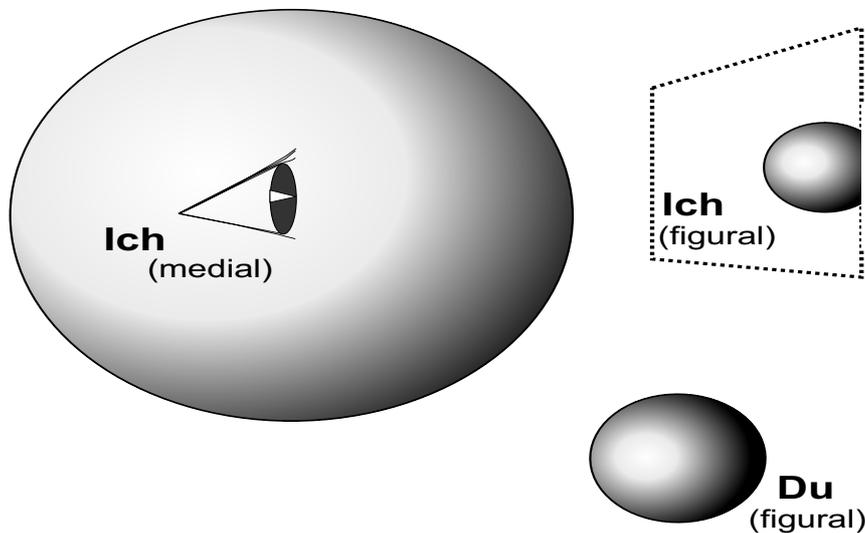
23 Wahrscheinlich ist die heilsame Wirkung, die viele Menschen bei religiösen Handlungen, dem Beten, Singen oder Meditieren, feststellen, gerade dieser Umschaltungsprozess von dem figuralen in den medialen Zustand. Darauf komme ich in Abschnitt 5.9.5 („Religion und Gehirn“) zurück.

24 William James: *Psychologie*. New York 1963 (Erstauflage 1890).

25 Hier sei noch einmal auf die Entwicklungstheorie von Robert Kegan (1986) verwiesen, die Bischof erstaunlicherweise hier nicht anführt. Kegan charakterisiert die verschiedenen psychologischen Entwicklungsstadien treffend mit dem Wechsel von „Ich bin“- zu „Ich habe“-Beschreibungen (vgl. Kegan 1986, S. 107 ff.; vgl. auch Abschnitt 4.4.1 der vorliegenden Arbeit).

26 Im klinischen Bereich spricht man hier von „Dissoziation“, z. B. als Folge von Misshandlung oder bei anderen Traumata. Der Erlebnismodus ist, dass Menschen ihr eigenes Leben nur noch wie von einer Zuschauerperspektive aus betrachten können.

Abb. 5.4: Modell zur Unterscheidung von figuralem und medialem Ich\*



\* Ohne Spiegelung bezieht das Ich die Einfärbung der eigenen Glaskugel auf die Umgebung. Im Spiegel erkennt es, dass es sich um seine eigene, von der des Du abweichende Farbe handelt.

Quelle: Bischof (1996, S. 142).

Organisation transparent zu machen, ja ihm diese Organisation überhaupt erst zu ermöglichen und ihm so zu helfen, seinen Sinn zu finden.“ (ebd.)

Es liegt mir nahe, dieses in einer modernen Metapher ausdrücken: Der Mythos ist die einzige Computersprache, die die Potenz der Hardware umsetzen kann. Wenn dem so wäre, dann wäre der Mythos für den Menschen wirklich unverzichtbar.<sup>27</sup> Auf jeden Fall stellt Bischof fest, dass sich bestimmte mythische Grundmotive in den verschiedensten Kulturen und Zeiten finden und man davon ausgehen müsse, dass es sich hier nicht um homologe, sondern um analoge Entwicklungen handle.

Diese Überlegung ist nicht gerade neu. Der Gedanke des Grundmotivs führt zu C. G. Jung. In umstrittenen Gefilden bewegen wir uns immer dann, wenn dessen Archetypenlehre zitiert wird.<sup>28</sup> Bischof selbst vergleicht die Durchsicht von Jungs

<sup>27</sup> Das würde auch erklären, warum die großen politischen Systeme des 20. Jahrhunderts so viele religionsähnliche Formen um sich selbst herum erzeugt haben (wie z. B. das Lenin-Mausoleum in Moskau), weil sie auf die „mythischen“ Ausdrucksformen angewiesen waren, um die tieferen Motivationen der Bevölkerung zu aktivieren.

<sup>28</sup> Gess (1994) analysiert Jungs Verhältnis zum Nationalsozialismus und weist nach, wie in verschiedenen neuen Entwürfen von „Ganzheitlichkeit“ politische Bereitschaften verklärt werden, die einst zum Nationalsozialismus führten.

Werken mit dem Stöbern in einem echten Trödeladen. Man gerät an unsortiertes, unnützes und verstaubtes Zeug und findet zwischendurch wahre Kleinodien. So lohne es sich, auf die Suche zu gehen. Er bemerkt, dass man das Auffinden von Kostbarkeiten nicht in vielen psychologischen Theorien erleben könne (vgl. a. a. O., S. 118).<sup>29</sup>

Jungs Archetypenlehre sei lediglich eine Metapher in *Analogie* zur Biologie, keine biologische Realität, vergleichbar mit den ethologischen Auslöseschemata (vgl. a. a. O., S. 119 f.). Die Archetypen seien keine genetisch vererbten Entitäten. Bischof belegt das mit einem Gemälde, einer Jesus-Darstellung im Uterus, die in keiner Weise dem so genannten ethologischen Kindchenschema entspricht und dennoch von Jung zur Illustration des Kind-Archetyps herangezogen wurde. Bischof greift zur Interpretation des Archetyp-Begriffs wiederum auf ein gestaltpsychologisches Konstrukt zurück, nämlich die so genannten „Wesenseigenschaften“. Metzger (1954) und Köhler (1933) haben mit ihren Versuchen nachgewiesen, dass Versuchspersonen bei der Beschreibung bzw. Benennung von bestimmten Formen und Figuren diesen gleiche „Wesensmerkmale“ zuschrieben (vgl. Bischof 1996, S. 129 ff.). Demnach seien Archetypen nicht inhaltlich vorgegebene Entitäten, sondern die menschliche Neigung, – seelisch – in bestimmten Formen wahrzunehmen (vgl. a. a. O., S. 131).

Bischof grenzt sich jedoch insofern von Jung ab, als dieser einerseits bereit war, die mythischen und religiösen Aspekte psychologischer Betrachtung zu unterziehen, andererseits aber zugestand, dass psychologische Sprache auch nur ein neues Symbol für dasselbe Rätsel sei. Bischof hingegen möchte den „Schleier der Isis“ lüften und wirklich den Konsequenzen der psychologischen Demystifikation ins Auge blicken (vgl. a. a. O., S. 764 ff.). Das beschreibt, um noch einmal die Klassifikation von Wulff (Abbildung 3.1) zu bemühen, den grundsätzlichen Unterschied zwischen Feld 4 und Feld 3.

#### 5.2.2.7 Kindliche Entwicklung und ozeanisches Gefühl

Der Begriff „ozeanisches Gefühl“ geht auf Sigmund Freud zurück (vgl. Freud 1974, S. 205 f.). Er ist ein Schlüsselbegriff für eine phänomenologische Religionspsychologie.<sup>30</sup> Erik H. Erikson variierte ihn mit dem Begriff Urvertrauen (vgl. Flammer 2003, S. 85).

Während Freud das Vorhandensein „ozeanischer Gefühle“ auf die vorgeburtliche Lebensphase zurückführte (vgl. Bischof 1996, S. 157 f.), bezieht Bischof diese vor allem auf die erste Lebensphase. Das neugeborene Kind erlebt und kennt kein figurales

---

29 Ich selbst gestehe, dass ich eine gewisse links-feministische Borniertheit überwinden muss, um bei der Würdigung Jungs mitgehen zu können.

30 In der großen Berliner Ausstellung „7 Hügel. Bilder und Zeichen des 21. Jahrhunderts“ war dem „ozeanischen Gefühl“ ein eigener Raum gewidmet (vgl. Kohl 2000).

Ich und auch kein figurales Du. Die Wahrnehmungskapazität kann Figur und Grund nicht trennen. „Beim kleinen Kind ist vor allem die *Familie* ein mediales Du. Die Eltern haben noch keine *Biographie*“ (a. a. O., S. 143; Hervorhebung im Original). Dieser im Allgemeinen unter dem Begriff Symbiose beschriebene Zustand vermittelt dem Kind ein Empfinden von Kraft und macht es lebensfähig. Das Kind braucht die Eltern als mediales Du, als Medium, um zu existieren. Die Eltern werden in dieser Phase als allwissend und allmächtig erlebt. Hier nun zieht Bischof – nicht neu, aber treffend – die Parallele zu Mythen und Religionen und insbesondere zur Mystik. Es lohnt sich, diese längere Passage zu zitieren:

„Ewig, allmächtig, vollkommen – wir könnten die Liste fortsetzen: So ziemlich alle Attribute, die im Religionsunterricht dem Lieben Gott zugeschrieben werden, sind dem Kind deshalb so leicht plausibel zu machen, weil sie der Phänomenologie des Elternmediums entlehnt sind.

Die Gotteserfahrung des gläubigen Menschen wäre demnach ursprünglich medial: die Vision einer ungreifbaren, grenzenlosen Kraft, in die man sich werfen kann und die einen trägt. Es gibt gewiß auch den personalen, also figuralen Gott, vor dessen Antlitz ich trete; aber älter und tiefer ist der pantheistische Impuls, dem Göttlichen in allen Dingen zu begegnen. ‚Gott ist eine unendliche Kugel, deren Zentrum überall, deren Peripherie aber nirgends ist‘, heißt es in den Büchern der Alchimisten. Die meiste Zeit des Lebens bin ich von einer Hierarchie einander einschließender Seelensphären umfungen, im Stimmungsmedium meiner Welt mischen sich normalerweise duhafte und ichhafte Komponenten. Das mediale Du ergreift mich eher von außen, das Ich-Medium mehr aus der eigenen Tiefe; aber die Übergänge sind fließend. Wenn ich nicht eigens darauf reflektiere, verschmelzen beide immer wieder zu einer ungeschiedenen medialen Einheit. *Brahman* und *Atman*, göttlicher Logos und der Atemhauch der Seele, das mediale Du und das mediale Ich, sind im Grunde eins.“ (a. a. O., S. 145)

Bischof belegt seine Thesen mit Zeichnungen von Psychotikern (vgl. a. a. O., S. 148 f.). Gewöhnliche und außergewöhnliche psychische Zustände, verliebte, psychotische, gute oder grauenhafte Drogenerfahrungen haben mit diesen Zuständen von Ich-Du-Grenzen, figuralem und medialalem Erleben zu tun. Bischof beklagt zu Recht, dass es hier Forschungslücken gibt:

„Auch wenn Psychiater in ihrem Klinikjargon durchaus einmal von festen oder schwachen ‚Ich-Grenzen‘ reden, haben Konstrukte dieser Art in der akademischen Psychologie bislang keine Chance. Die Naturkatastrophe des Behaviorismus, von der wir uns eben erst zu erholen beginnen, hat eine Verkarstung des deskriptiven Feingefühls hinterlassen, die noch längst nicht wieder aufgefördert ist, am wenigsten bei den ‚kognitivistischen‘ Contras, die inzwischen die Macht übernommen haben. Allein die eigentlich primär an Wahrnehmungsforschung interessierten Gestalttheoretiker haben Pionierarbeit geleistet, die hier weiterhelfen könnte; aber wer liest die heute schon noch.“ (a. a. O., S. 149 f.)

Neben diesem Versäumnis existiert aber auch das Problem, dass – offensichtlich – die Funktionen der menschlichen Seele, d. h. das gefühlshafte Erleben und Erkennen, unserem an Mesokosmos angepassten anthropoiden Kognitionsapparat kaum zugäng-

lich ist (vgl. a. a. O., S. 150). Die erkenntnistheoretische Frage „Was kann ich wissen?“ bleibt bezüglich unserer Innenwelt mehr als unbeantwortet:

„Das Tao und wohl alle Weisheitslehren sind Versuche, Orientierungshilfen im Umgang mit jenen Tiefen der Seele zu bieten, die nicht ohne weiteres Figur werden können oder dürfen. Auch diese Tiefen liegen außerhalb des Mesokosmos ...“ (a. a. O., S. 151)

#### 5.2.2.8 Ontogenetische Entwicklungsstadien und korrespondierende Mythen

Im Weiteren entfaltet Bischof, wie sich in der Ontogenese die Bildung eines figurales Ichs vollzieht, wie dieses unter – teilweiser – Aufgabe des medialen Du vonstatten geht. Die Geburt des figuralen Ich ist mit Schuldgefühlen verbunden (vgl. a. a. O., S.186).<sup>31</sup> Hier legt Bischof umfangreiches religionswissenschaftliches Material vor, auch Bilder, anhand derer er erläutert, wie „die Welt“ im Individuum erschaffen wird und welche Konflikte dabei zu bestehen sind. Wenn nun in sehr verschiedenen Kulturen gleiche Formen und Themen zu finden sind, so lassen sich der Jung'sche Begriff des Archetypus oder der religionswissenschaftliche Begriff des Leitmotivs neu, erhellt und zeitgemäß verstehen.

„Das ‚Kind‘, von dem die Mythen sprechen, meint nicht ein ontogenetisches Stadium der *Leiblichkeit*, sondern einen frühen Zustand der *seelischen* Entwicklung, nämlich das eben zur Reflexion erwachte figurale Ich.“ (a. a. O., S. 200)

Dass in der mythischen Beschreibung dieses Prozesses sich kulturübergreifend sehr ähnliche Bildmotive finden, liegt nicht daran, dass vor der Aufklärung die Menschheit nun mal weltweit gleich naiv war, sondern dass das Zusammenspiel von transzendenten körperlichen Voraussetzungen und phänomenologischen seelischen Erfahrungen bei unserer Spezies zu solchen Motiven führt. Äußerst interessant sind als Materialquelle für diese Thesen Bischofs Ausführungen zu Kinderzeichnungen (vgl. a. a. O., S. 225 ff.) und deren Vergleich mit religiös-symbolischen Darstellungen, z. B. von Ganzheit und Vollkommenheit.

Anhand entwicklungspsychologischer Detailbetrachtungen über die ersten zwei Lebensjahre, in der Auseinandersetzung mit verschiedenen psychoanalytisch orientierten Entwicklungskonzepten (Narzissmus, Symbiose, libidinöse Besetzung), die hier nicht präzisiert werden müssen, und anhand interessanter Experimente von Doris Bischof-Köhler (vgl. a. a. O., S. 182) erläutert Bischof die Grundidee seines Buches:

„Wir verstehen die Vision einer mythischen Urzeit als das Produkt fehldatierter Rückerinnerung an frühkindliche Entwicklungsstufen unseres Welterlebens.“ (a. a. O., S. 188)

---

31 Vgl. dazu Eriksons Phasenbeschreibung für die ödipale Phase „Initiative vs. Schuldgefühl“ (vgl. Flammer 2003, S. 87).

Das von Freud aufgegriffene Bild des ozeanischen Gefühls ist nach Bischof das Lebensgefühl der ersten zwei Lebensjahre, nicht nur der vorgeburtlichen Lebensphase.

#### 5.2.2.9 Das „Strickmuster“ der Mythen

Der These, dass Mythen weltweit die gleichen oder ähnliche psychodynamische Grundkonflikte der Gattung *Homo sapiens* ausdrücken, entspricht die Suche nach bestimmten wiederkehrenden Grundmustern in den Geschichten. Und tatsächlich sind die leicht zu finden. Bischof bezieht sich zentral auf die zuerst 1928 erschienene Arbeit des russischen Literaturwissenschaftlers Wladimir J. Propp: „Morphologie des Märchens“ (1975).

Propp hat als Vertreter des Strukturalismus die Elemente der mythischen Erzählungen zu bestimmten „Funktionen“ generalisiert, z. B. „Aufbruch“, „Trennung“, „Zufügung eines Schadens“, „Erwerb eines Zaubermittels“, „Aggressive Handlung“, „Differenzierung“, „Rückkehr“, „Spannung“, „Rollentrennung der Geschlechter“, „Auftreten eines Verführers“, sodass jeder Mythos in eine Formel gebracht und dem Vergleich einer Grundstruktur zugeführt werden kann (vgl. Bischof 1996, S. 356 ff.). Die einzelnen Funktionen können sich wie in Form von Strophen auch mehrfach wiederholen. Viele Mythen sind so genannte Trennungsmysmen. Sie beschreiben den Werdegang eines Helden (selten einer Heldin<sup>32</sup>), von der Trennung von seinem Zuhause (Urmedium) und seiner Bewährung in einer anderen, bisweilen auch feindlichen Welt. Dabei gibt es zwei Typen von Trennungsmysmen, die so genannten *emanzipatorischen* und die *nostalgischen*. Dieses wird in Zusammenhang mit der politischen Funktion von Mythen oder politischen Mythen von Interesse sein.

Zunächst zur Parallelisierung von Ontogenese und mythischer Erzählung. Das erste Stadium des menschlichen Lebens wird mythisch mit Urszenen beschrieben. Himmel und Erde sind noch nicht getrennt. Urfluten strömen über alles hinweg. Dann erscheint der Protagonist. Er kann zunächst auch in medialer Form erscheinen.

„Die Priesterschrift berichtet vom Protagonisten sowohl in medialer Form – im Bilde des träge über der Urflut lagernden *ruach elohim* – als auch figural in der Gestalt des aktiven Welterschöpfers.“ (a. a. O., S. 360)

Bischof beschreibt anhand von Mythen aus allen Kulturen, in welcher Form sich nun ein figurales Ich aus dem Urmedium herausdifferenziert. Irgendwann wird das

32 Dazu lässt sich historisch und politisch vieles sagen. Unter welchen Bedingungen war Frauen die Entwicklung von Autonomie im Sinne einer „Heldinnenreise“ überhaupt je möglich? Psychologisch kann die unterschiedliche Form der Identitätsentwicklung, die dem männlichen Kind eine schärfere Abgrenzung von der Mutter aufnötigt, als Ursache dafür genannt werden, dass männliche Protagonisten die Trennungsmysmen dominieren.

Urmedium als zu eng, als Gefängnis empfunden. Man will es überschreiten. Bei den nostalgischen Trennungsmysmen muss der Protagonist Einschränkungen für seine gewonnene Eigenständigkeit in Kauf nehmen. Die Paradieserzählung ist ein Beispiel dafür. Das Essen vom Baum der Erkenntnis treibt den neugeschaffenen Menschen aus dem Paradies (vgl. a. a. O., S. 363). Scham ist die Folge. Vielfach laden die Helden hier auch Schuld auf sich, wie im Ödipusmythos. Bei den emanzipatorischen Mythen wird die Spannung der Protagonisten beschrieben, die aus dem Medium hinaus wollen. Die Spannung endet meist mit einem aggressiven Akt des Protagonisten gegen das Elternmedium. In vielen Mythen differenzieren sich in diesem Moment zur Trennung der Elemente der weibliche und männliche Elternteil (vgl. a. a. O., S. 369). Die emanzipatorischen Trennungsmysmen enden mit Selbstpreisung und Selbstoffenbarung.

Weitere kombinierbare Hauptelemente der Mythen sind Bestrafung, Fortschritt, Degeneration, Wachstum (vgl. a. a. O., S. 391). Diesen ersten Prozess der Heraufdifferenzierung eines figuralen Ich aus dem Elternmedium und der Bildung der Geschlechtsidentität, den man als Grundthema von Trennungsmysmen sehen kann, belegt Bischof ausführlich anhand verschiedener theoretischer Bezüge sowie von Kinderzeichnungen und besonders anschaulich mit Comic-Zeichnungen.

Der nächste wichtige entwicklungspsychologische Abschnitt ist das Latenzalter. Die Parallelen, die es in vielen Mythen gibt, sind Geschichten von Schelmen oder „Trickstern“. Auch hier sind meist männliche Protagonisten zu finden, die als mutig, frühreif und unreif, unberechenbar, schadenfroh, neugierig und wissensdurstig beschrieben werden. Trickster-Mädchen wie Pippi Langstrumpf gibt es in der neueren Literatur, aber nicht in den Mythen (vgl. a. a. O., S. 476; vgl. dazu auch Matthiae 1999, S. 264 ff., S. 276 ff.).

Es ist Piagets Phase der konkreten Operation, um die es hier geht. Zu finden ist oft eine emotionale Immunität, die es ermöglicht – wie für Jungen dieses Alters verbreitet –, Tiere zu quälen und auch eigenen Schaden nicht voraussehen zu können (vgl. Bischof 1996, S. 448). Figuren wie Max und Moritz stehen hierfür. Das figurale Ich ist wie eingekapselt, nimmt noch nicht das Große und Ganze wahr, Superman-Phantasien kompensieren Angstgefühle. Die Phase endet mit einer emotionalen Reifung, oft einer Wandlung des Tricksters zum Wohltäter, zum Helden.

Das Erwachsenenalter ist das Zeitalter des Helden. Heldenmärchen und Zaubermärchen untersuchten Campbell (1978) und Propp (1975). Es geht um Aufbruch, das Bestehen von Herausforderungen, das Erreichen von Zielen und die Liebe. Hier steht der Held nun vor der großen Aufgabe, das „alchemistische Wunder“ zu vollbringen, dauerhaft Geborgenheit und positive Erregung in sein Liebesleben zu integrieren. Zu viel Geborgenheit würde auf unangenehme Weise an das Urmedium erinnern und die Heldenreise dort enden lassen, wo sie einst begann. Zu viel Neues und Erregung steht der Dauerhaftigkeit entgegen, die für so manches Erwachsenenprojekt

nun mal vonnöten ist. Hier finden mythische Helden oft das Rezept „im Keller des Großvaters“ oder bekommen es von einem Zwerg oder einem Mönch gesagt (vgl. Bischof 1996, S. 547). Wichtig ist dabei, dass das Rätsel nicht von einer Mutterfigur, sondern durch den männlichen Einfluss gelöst wird. Der Held gelangt in den Besitz des Zaubermittels oder Lebenselixiers, das eine Synthese aus Ablösung und Freiheit und zugleich die Rückbindung an die Kraftzentren des ersten Urvertrauens darstellt.

### 5.2.3 Die politische Dimension

Die politische Dimension von Mythen ist für die erziehungswissenschaftliche Fragestellung zentral. Dabei ist die Dimension des religiösen Fanatismus – überhaupt des Fanatismus – mit den folgenden Überlegungen in keiner Weise getroffen. Das Thema „Religion und Politik“ kann hier nur in wenigen Aspekten gestreift werden (vgl. Maurer 1999; Kakar 1997; Wulf 1987). Eine Beschreibung politischer Mythen oder Pseudomythen gibt auch Hübner (1985, S. 349–365).<sup>33</sup>

Bischof geht davon aus, dass es überall da, wo die Sphäre des Mythischen nicht von den traditionell dafür „vorgesehenen“ kultischen Einrichtungen repräsentiert und realisiert wird, Raum für politische Mythenbildungen gibt. Er zitiert eine Studie von Grossarth-Maticek, in der Thesen über einen Zusammenhang von bestimmten familiären Bindungen und der Neigung zu extremen politischen Tendenzen aufgestellt werden. In seinem Buch „Revolution der Gestörten? Motivationsstrukturen, Ideologien und Konflikte bei politisch engagierten Studenten“ hatte Grossarth-Maticek (1975) die These vertreten, dass es bei den politisch rechten Studenten eher die Sehnsucht nach einer engen Mutterbindung und damit die Sehnsucht nach der Rückkehr in einen „Volkskörper“ gebe, während politisch linke Studenten eher die Sehnsucht hätten, gerade diese enge eigene Mutterbindung und Herkunft zu fliehen, sich lieber mit Fremden zu identifizieren (vgl. Bischof 1996, S. 665 ff.).<sup>34</sup>

Bischof identifiziert darin die Typen des nostalgischen und emanzipatorischen Ursprungsmythos. „Die Rechte verklärt die Vergangenheit, die Linke die Zukunft“

---

33 Hübner (1985) beschäftigt sich ausführlich mit der Vergangenheit (vor allem mit den griechischen Mythen), Gegenwart (Formen der Mythendeutung, politische Mythen, Mythen in der Kunst) und der Zukunft von Mythen. Da er keine explizite psychologische Theorie zugrunde legt, verzichte ich hier auf eine Darstellung des Buches. Bischof kritisiert Hübner, weil dieser die gesamte psychologische Mythendeutung ausspart, die Bedeutung des Mythos für den Menschen zwar betont, über dessen genaue Natur aber uneindeutig bleibt (vgl. Bischof 1996, S. 762 ff.).

34 Diese Aussagen beziehen sich auf junge Erwachsene, die Anfang der 70er Jahre in der Bundesrepublik der linken Studentenbewegung oder rechten Gruppen angehörten. Sie sind sicher nicht auf andere Zeiten und Kulturen einfach zu übertragen. Für das Verständnis heutiger adoleszenter politisch Radikaler in unserem Lande können sie dennoch einiges beitragen.

(a. a. O., S. 681). Er geht davon aus, dass die politisch Rechten den medialen, die politisch Linken den figuralen Ich-Zustand idealisieren (vgl. a. a. O., S. 680). Beide Typen von politisch Radikalen ähneln sich in den Phantasien über einen paradiesischen Urzustand: Bei den Linken ist es die sozialistische Urgesellschaft und die Hoffnungen auf ein endzeitliches Paradies; bei den Rechten die gute alte Zeit, in die alle konservativen Vorstellungen projiziert werden. Die Schwäche, um das eigene Ich souverän Grenzen ziehen zu können, haben nach Bischof alle Radikalen gemeinsam (vgl. a. a. O., S. 738).

Hier sei auch an eine Diskussion erinnert, die seinerseits Rainer Langhans mit seiner provokativen These „Spiritualität in Deutschland heißt Hitler“ in der TAZ entfachte (Bröckers 1989). Langhans plädierte als Mittel gegen Rechtsradikalismus dafür, dass demokratische Angebote noch besser als die faschistischen auch diese mythischen Seiten des Menschen bedienen müssten, die Sehnsucht nach „Heil“, das Aufgehenwollen einer Menge. Hier hätte die linke Pädagogik versagt.

Die ehemals von der Kirche definierte Dimension „des großen Ganzen“ und seines Erlebens wurde nicht erobert, sondern schlicht aufgegeben. Diese Leerstelle wird im Bereich des Politischen immer wieder von alten, sich bekämpfenden Ideologien aufgefüllt werden müssen, wenn es keine Alternativen dafür gibt. Auch Jürgen Habermas sagte in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises:

„Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen unabgeschlossenen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen.“ (Habermas 2001, S. 39)

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen.“ (a. a. O., S. 49)

Mit Sicherheit ist der von Bischof als „medialer Zustand“ beschriebene innere Zustand derjenige, der sowohl in mythischen, religiösen, in künstlerischen als auch in politischen Rahmenbedingungen (Settings) erlebt werden kann, wenn man „ganz und gar im Geschehen aufgeht“. Faszinierende Theater- oder Musikaufführungen, Gottesdienste, Fußballspiele, Friedensdemonstrationen, Lichterketten, Tanzveranstaltungen, alle haben gemeinsam, dass sie, wenn sie gut und intensiv sind, mehr oder weniger in den medialen Zustand führen. Es ist keine Frage, dass dieser Zustand sowohl zu alles verbindender Menschenfreundlichkeit als auch zur Bildung eines „gefährlichen Mobs“ führen kann. Allerdings schützt auch der figurale Zustand vor Barbarei nicht, wie wir es in den kaltblütig und rational geplanten Massenmorden der Nationalsozialisten sehen konnten.

#### 5.2.4 Anwendung auf das Thema Ethikunterricht

Die große Frage ist, inwiefern schulischer Unterricht in demokratischen Gesellschaften mit diesem Zustand aktiv und demokratiefördernd umgeht. Der derzeitige Stand der Dinge ist meines Erachtens, alles zu tun, dass Kinder diesen medialen Zustand gar nicht erst erleben wollen, wie in Abschnitt 2.5.2 exemplarisch an dem Text von Horster dargestellt. Die Abstinenz in Sachen „medialer Zustand“ ist zwar gerade als Antwort auf die deutsche Geschichte verständlich, nach meinem Dafürhalten aber keine bildungspolitische Dauerlösung. Die Neigung oder Sehnsucht nach dem „Bad in der Menge“ lässt sich bei vielen fröhlichen oder traurigen Anlässen beobachten.

Bischofs Ausführungen über den medialen Zustand führen religionswissenschaftlich gesehen in den Bereich der Mystik. Diese soll hier anhand einer kleinen Geschichte noch einmal beschrieben werden.

„In das Wesen der Mystik mag ein kleines orientalisches Gedicht einführen: Ein Jüngling klopft nachts an der Tür seiner Geliebten. Auf die Frage, wer klopfe, sagt er: ‚Ich bin’s.‘ Aber ihre Tür bleibt verschlossen. Er kommt wieder und antwortet auf die gleiche Frage: ‚Du bist’s.‘ Da läßt sie ihn ein.“ (Bertholet 1976, S. 400, zum Stichwort „Mystik“)

An dieser Stelle kann man leicht die Aversion vieler Pädagogen gegen einen religiösen Unterricht oder Religionsunterricht in der Schule interpretieren. Als höchstes Entwicklungsziel in der westlichen Kultur gilt Autonomie, danach kommt, je nach politischer oder emotionaler Couleur, auch Solidarität. Der autonome, erfolgreiche Mensch ist in der westlichen, patriarchalen Kultur der „gute Mensch“. Wie schon erwähnt, kreiste die Debatte um eine geschlechtsspezifische Moral um dieses Thema (vgl. Gilligan 1984; Nunner-Winkler 1991a, 1991b).

Das autonome Ich ist das höchste Entwicklungsziel. Eine freiwillige Aufgabe des figuralen Ich – und das schon gar angeregt von der öffentlichen Schule – erscheint vielen Pädagogen als über alle Maßen widersinnig. Der oben beschriebene Gefühlszustand der Vermischung von Ich und Du ist eine „heilsame Regression bzw. Regression im Dienste der Entwicklung“ nur so lange, wie die Ich-Grenzen ansonsten stark und sicher sind, eine Rückkehr zum figuralen Ich und zum figuralen Du stets möglich ist. Wir brauchen als Erwachsene diese klaren Grenzen, weil nicht alles, was von einem potenziellen Du kommt, als so freundlich vermutet werden kann, als wenn es von fürsorglichen Eltern käme.

Hier liegt ein wichtiger entwicklungspsychologischer und bildungspolitischer Diskussionspunkt. Sollen Kinder in der Schule auch – zumindest in Ansätzen – lernen, wie man sich als individuiertes, figurales Ich wieder in einen Zustand des medialen Ichs hineinversetzt? Vorteile wären auf jeden Fall Präventionsaspekte in Bezug auf die Gesundheitserziehung. Eine Balance von medialer und figuraler Erlebnisweise ist erwiesenermaßen sehr gesund. Die allgemein verständlichste Überschrift dafür

ist der Begriff Entspannung (vgl. Flammer 1993; vgl. auch Abschnitt 5.8). Allein die Tatsache, dass viele Schulkinder heute „gestresst“, „hyperaktiv“, „konzentrationsunfähig“ und von Beruhigungsmitteln abhängig sind, wäre eine Indikation für das Erlernen von Verhaltensweisen, die ehemals allein als „religiös“ verstanden wurden. Welchen wissenschaftlich begründeten Rahmen könnten aber „Mandala malen“, „Meditieren“ und „Phantasieren“ im Ethikunterricht haben?

Es bleibt zudem hier für die Lehrerbildung ein Grundproblem: Wenn ich Lehrkräfte haben möchte, die in der Lage sind, „religiöses“ Erleben begreifbar zu machen, die Kindern zeigen können, wie sie innere Zustände variieren können, dann muss ich manchen Lehrkräften selbst erst eine Psychotherapie zukommen lassen, die ihre Ich-Grenzen stabilisiert und ein souveränes „Spiel mit dem Ego“ ermöglicht. Interessant ist, dass in vielen Diskussionen das „Religiöse“ als „Privatsache“ bezeichnet wird, die nicht in die Schule gehört. Die Unfähigkeit dazu ist aber letztlich ebenso privat und hat auch erhebliche Auswirkungen auf die Schülerinnen und Schüler.

### 5.2.5 Kritik an Bischof aus der Sicht des Zen-Buddhisten Gottwald

Der Band „Gesundheit und Spiritualität“, dessen hier interessierende Teile ich später darstellen werde, beginnt mit einer langen Darstellung von Peter Gottwald (2000). Von den ansonsten hier in Kapitel 5 referierten Autoren unterscheidet er sich dadurch, dass er ein klares „Bekenntnis“ zu einer metaphysischen Realität ablegt. Gottwald ist praktizierender Zen-Buddhist. Er zieht für seine Ausführungen zu einem neuen Psychologieverständnis Quellen östlicher spiritueller Meister heran und mischt diese mit der Literatur der westlichen akademischen Psychologie und Philosophie. Insofern würde dieser Aufsatz auch in das Kapitel 4 passen, wo wir es im Bereich der Religionspsychologie viel mit dieser „Doppelnatur“ von Texten zu tun hatten, die wissenschaftliche Vorgehensweise und Bekenntnis vermischen.

Interessant für unseren Zusammenhang ist Gottwalds Kritik an Norbert Bischofs „Kraftfeld der Mythen“ (1996). Gottwald zitiert den von ihm favorisierten Philosophen Jean Gebser, der mit einer „Phänomenologie des mythischen Bewusstseins“ an das Ziel heranreife, eine gegenstandsadäquate Beschreibung einer apersonalen Wahrnehmung, also der religiösen Sphäre, zu bieten.

„... dagegen wäre etwa der von N. Bischof (1996) auf die Mythen gerichtete Blick ein durchaus mentales, d. h. wissenschaftliches, auf Biologie, Verhaltensphysiologie, Gestaltpsychologie gestütztes Projekt. Dieser Blick aber konstituiert noch nicht eine neue Weltsicht, welche das Wahre der Mythen als eine lebendige uns inwohnende Möglichkeit des Angesprochen-Werdens ... ermöglicht.“ (Gottwald 2000, S. 27)

An anderer Stelle erläutert Gottwald die Bedeutung von Symbolen, deren Bedeutung Menschen erst in vertrauensvollen Beziehungen erschließen können. Die heutige

Informatik, mit ihrer simplen Umrechnung der Realität in mathematische Symbole, hätte jeden Erkenntnis vertiefenden Symbolgebrauch verdrängt.

„Eine so verstandene Systemtheorie, eine Kybernetik als Universalpragmatik, wird selbstverständlich symbolblind sein, wenn sie auch zeichenbewußt ist. Damit aber ist und bleibt sie seelenblind und seelentaub.“

In der Fußnote, die auf diesen Satz folgt:

„Hier ist an die Bemühung Bischofs zu denken, der das ‚Kraftfeld der Mythen‘ zwar spürt, aber doch mit Hilfe der Psychologie zur Räson zu bringen sucht (1996).“ (a. a. O., S. 42)

Wieder an anderer Stelle spricht Gottwald von Bischofs „Bemächtigungsversuch“, der die Mythen der „wissenschaftlichen Betrachtungsweise unterwerfen“ wolle (vgl. a. a. O., S. 53). Diese Äußerung ist meines Erachtens paradigmatisch für das ganze Dilemma der Religionspsychologie, das sich bis heute nicht aufzulösen scheint. Da bemüht sich (endlich mal) ein anerkannter Wissenschaftler, sich auf allgemein nachvollziehbare Weise dem Gegenstand der Mythen zu nähern, und es werden ihm Unterwerfungsabsichten unterstellt. Ich selbst kann diesem Vorwurf nicht folgen, erhellt doch Bischofs Darstellung viele wichtige Aspekte, ohne den Anspruch zu erheben, das Thema abschließend behandelt zu haben.

Obwohl hier von einem Zen-Buddhisten formuliert, haben wir einen Standpunkt, der von christlichen Theologen bekannt ist. Ich füge das hier am Ende der Diskussion von Bischofs Beitrag an, weil diese Passage zeigt, dass ein Gespräch über diese rein psychologisch verstandene Ebene des religiösen Erlebens und Verhaltens mit Vertretern von Konfessionen sehr schwierig ist. Es ist die Unvereinbarkeit der Sicht zwischen den Feldern 1 und 4 nach Wulff (vgl. Abbildung 3.1), bei denen die reale Existenz einer transzendenten Größe vorausgesetzt wird, und der Herangehensweise von Feld 3, die lediglich die menschliche Sphäre betrachtet. Es gibt tatsächlich oft keine gemeinsame Diskussionsbasis.

## 5.3 Konstruktivismus und Religion bei Reich (1998)

### 5.3.1 Konstruktivismus und Religion

Unter dem Überbegriff „Konstruktivismus“ versammeln sich in unterschiedlichen Grundlagen- und Anwendungswissenschaften neue Denkweisen (vgl. z. B. Kleve 1996; Rusch/Schmidt 2000). Gemeinsam ist ihnen das Postulat, dass das, was wir als Realität wahrnehmen, jeweils eine Konstruktionsleistung unserer eigenen kognitiven Strukturen ist. Besonders anschaulich wird dieses beim Thema sich selbst erfül-

lender Prophezeiungen. Watzlawick (1998b) fasst die Studien zu diesem Thema zusammen. Klassisch und für jedermann interessant sind die Forschungen zu Placebo-Effekten im medizinischen Bereich. Wir werden sehen, dass im Bereich der Gesundheitspsychologie sich selbst erfüllende Prophezeiungen die „segenreichsten“ realitätsverändernden Auswirkungen haben können. In der Pädagogik sind diese Phänomene zum Guten wie zum Schlechten unter dem Begriff Pygmalion- oder Rosenthal-Effekt bekannt geworden (Rosenthal/Jacobson 1971).

Der Konstruktivismus ist im engeren Sinne nicht eine psychologische Theorie, sondern ein erkenntnistheoretisches Paradigma. Er hat allerdings verschiedene psychologische Entwicklungstheorien (z. B. Piaget, Kegan) geprägt und sozusagen als Arbeitshypothese gerade im Bereich der Gesundheitspsychologie und der systemisch-konstruktivistischen Kurzzeittherapiemethoden erhebliche Wirkungen entfaltet (vgl. Abschnitt 5.6 dieser Arbeit). Keine der modernen sozialwissenschaftlichen Theorien ist dem Religiösen gegenüber so offen wie der Konstruktivismus.

Wenn auch eine Offenbarungstheologie die Aussagen des Konstruktivismus über ihren Gegenstandsbereich im strengeren Sinne ablehnen muss, um nämlich eine zu bleiben (vgl. z. B. Büttner 2000), so unterscheidet doch die systematische Theologie immer schon zwischen Gott und der menschlichen Rede über Gott, sodass es dort zur Selbstverständlichkeit gehört, die menschliche Rede über Gott als Konstrukt aufzufassen.<sup>35</sup> Dieses zu verstehen ist eine alte Errungenschaft der jüdisch-christlichen Tradition. Das zweite Gebot der biblischen Theologie lautet:

„Du sollst Dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild, weder dessen was oben im Himmel, noch dessen was unten auf Erden, noch dessen was in den Wassern unter der Erde ist. Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen ...“ (2. Mos. 20, 4–5)<sup>36</sup>

„Die Landkarte ist nicht das Territorium“<sup>37</sup>, so lautet einer der berühmtesten Lehrsätze des populären Konstruktivismus. Dieses Wissen ist seit 3000 Jahren konstitutiver Bestandteil der jüdisch-christlichen Tradition. Der kurze Hinweis auf die Religionsgeschichte mag genügen, um zu zeigen, dass der modernen Theologie das Konzept von „Gotteskonstrukten“ nicht fremd und schon gar nicht bedrohlich ist (vgl. Morgenthaler 1999).

---

35 Ein „Konstrukt“ kann nur als solches gelten, wenn es Indikatoren für den Sachverhalt gibt, für den es steht. Im Bereich des Gotteskonstrukts sind das all die menschlichen Erfahrungen, die in religiöser Sprache als Glaubenserfahrungen, Gebetserhörungen, Anfechtungen und Gottesbeobachtung bezeichnet werden.

36 Nach der Zürcher Bibelübersetzung. Den zweiten Teil von Vers 5 lasse ich weg, da wir hier ein sehr anthropomorphes und patriarchales Gottesbild finden, was weitere Erörterungen nötig machen würde.

37 Dieser Satz stammt von Alfred Korzybski, dem Erfinder des Landkartensatzes.

Neu ist durch den Konstruktivismus, dass nun manche Sozialwissenschaftler sich leichter wieder religiösen Fragestellungen zuwenden können, als das unter der erkenntnistheoretischen Position eines naiven Realismus möglich war, unter der sie sich von Vertretern religiöser Weltanschauungen nur abwenden konnten. Die Erkenntnis, dass auch die Wissenschaften Konstrukte sind, hat die Religion bei den Konstruktivisten rehabilitiert. In den philosophischen-westlichen Perspektiven des Positivismus, historischen Materialismus oder „metaphysischen Realismus“, wie Ernst von Glasersfeld pointiert alle Wissenschaftstypen zusammenfasst, die davon ausgehen, dass unser Wissen ein Wissen von der wirklichen Welt ist (vgl. v. Glasersfeld 1998), ist Religion ein Thema, das zu einer vormodernen, unaufgeklärten Zeit gehört. Jeder Glaube ist Aberglaube, gemessen am Wissen um die wirklich erforschbare Realität. Sich im Rahmen von positivistischer Wissenschaft mit Religion zu beschäftigen hat allenfalls seine Berechtigung unter historischen, ethnologischen, religions- bzw. kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. Alle nehmen eine distanzierte Beobachterposition zur Religion ein, die die „Ausübenden“ in ihrer Art, Brauchtum zu leben, deskriptiv dokumentieren oder interessengeleitet interpretieren. Ernst von Glasersfeld kritisiert hiermit aus konstruktivistischer Sicht eine theoretische Position, die dem Feld 2 nach Wulff (vgl. Abbildung 3.1) entspricht.

Nur selten wird der eigene Beobachterstandpunkt reflektiert. Klassiker wie Devereux' „Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften“ (1984) sind gerade bei den Kritikern der Religion kaum rezipiert, jedenfalls nicht in der Darstellung umgesetzt worden. Nur selten geraten Darstellungen in den Bereich des emphatischen Nachvollzugs. Lediglich im explizit religionspsychologischen Bereich sind mir Studien bekannt, die die Konstruktion von Wirklichkeit ihrer Forschungsobjekte ernst nehmen.<sup>38</sup> Insgesamt wurde von den naiven, „metaphysischen“ Realisten Religion als irrationale, subjektive Tätigkeit in den Privatbereich verlegt.

Hier sei kurz an das Rahmenthema dieser Untersuchung erinnert. „Trennung von Kirche und Staat“, das ist die geläufigste Forderung, mit dem die Beschäftigung mit Religion – über einen sachkundlichen, historischen Bezugsrahmen hinaus – in der Schule für falsch erklärt wird. Sehr oft bewegen sich die bildungspolitischen Debatten, ich nehme es vor allem im Land Brandenburg und in Berlin wahr, weitgehend auf dem Reflexionsniveau eines „metaphysischen Realismus“. Diese Perspektive kann durch die konstruktivistische Sicht sinnvoll ergänzt werden. Auch ohne die Maxime der Trennung von Kirche und Staat als Rechtsinstitutionen infrage zu stellen, eröffnet der Konstruktivismus einen Zugang zur Reflexion der eigenen Position.

---

38 Vgl. z. B. Maton/Rappaport (1984): „Empowerment in a Religious Setting.“

## 5.3.2 Interaktionistischer Konstruktivismus bei Reich

### 5.3.2.1 Einführung

In Abschnitt 5.2.2.1 wurde die Kritik von Bischof an dem heute in den Sozialwissenschaften verbreiteten „konstruktivistischen Smalltalk“ erwähnt. Nun soll der interaktionistische Konstruktivismus von Kersten Reich als ein Beitrag aus dem weiten Feld dieser Ansätze vorgestellt werden, der diesen Vorwurf ganz sicher nicht verdient.

Kersten Reich ist Pädagogikprofessor an der Universität Köln. Er wendet sich in der Einleitung zu seinem zweibändigen, insgesamt 990 Seiten umfassenden Werk „Die Ordnung der Blicke“ (1998)<sup>39</sup> gegen die sich als völlig neuartig gebenden Entwürfe des Konstruktivismus, die letztlich nur bescheidene Resultate erbringen.

„Bescheiden sind diese Resultate, weil sie gar nicht weit entfernt sind von anderen Erkenntnisrichtungen, die in der Geistes- und Gesellschaftsgeschichte selbst relevant geworden sind und nicht unbedingt explizit konstruktivistisch argumentieren.“ (Reich 1998a, S. 2)

Reich plädiert dafür, dass man nicht konstruktivistische Feindbilder gegen *die* alte Philosophie errichten und schon gar nicht die Geistes- und Gesellschaftsgeschichte nach und nach neu erfinden solle.

„Es ist Ziel dieser Arbeit, einen Beitrag zum Anschluß konstruktivistischer Bemühungen an andere Ansätze zu leisten und dabei neue Gesichtspunkte zu entwickeln. Sie geht davon aus, daß jene Theorieschulen, die sich selbst konstruktivistisch nennen, im Diskurs der Moderne nicht unvorbereitet auf die Bühne getreten sind.“ (ebd.)

Reich grenzt seinen Entwurf ab von den rein naturwissenschaftlichen Entwürfen des Konstruktivismus, die ausschließlich mit Biologie, kybernetischen Vorstellungen von selbstgesteuerten Regelkreisläufen, Systemtheorie oder Chaostheorie operieren<sup>40</sup>, sowie von dessen rein naturalistischen Ableitungen. Er bezieht sich auf die psychischen und lebensweltlichen Aspekte, da er die physiologischen Bereiche, z. B. die Geist-Hirn-Problematik, für nicht hinlänglich erforscht hält (Reich 1998b, S. 424, Fußnote 1). Er bezieht sich u. a. auf gesellschaftlich philosophische Entwürfe, z. B. den methodischen Konstruktivismus und Kulturalismus der „Erlanger Schule“ (vgl. Hartmann/Janich 1996, 1998).

Der interaktionistische Konstruktivismus von Reich umfasst auch erkenntnis- und gesellschaftskritische Analysen, z. B. von Foucault, Bourdieu und Habermas. In seinem Werk verbindet sich eine weite Kenntnis der geistes- und sozialwissenschaftlichen Ideengeschichte mit Kenntnis der modernen systemisch-konstruktivistischen

39 Der Titel nimmt Bezug auf Foucaults „Die Ordnung der Dinge“ (vgl. Reich 1998a).

40 Einen Überblick über die konstruktivistischen Ansätze von Maturana, von Glasersfeld und von Foerster gibt Reich (1998a, Kap. 1.4).

Therapie- und Beratungsmethoden sowie dem Mut zu originellen und lebensnahen Beispielen. Wir erfahren viel über Liebespaare oder die tiefere Bedeutung von Loriots „Der Kosakenzipfel“ (Reich 2000, S. 71 ff.).

Reich weist mehrfach darauf hin, dass wesentliche Bestandteile seiner Theorie nicht neu, sondern zugespitzt und weiterentwickelt sind. So gleicht seine Beobachtertheorie Hegels Unterscheidung von beobachtender, tätiger und produzierender Vernunft. Im Gegensatz zu Hegel sucht Reich aber keine Versöhnung dieser Gegensätze, sondern versucht ihre Unversöhnbarkeit nachzuweisen (vgl. Reich 1998b, Fußnote 431). Zentral sind weiter die Theorie von Mead (symbolischer Interaktionismus) und von Bateson (Zirkularität) sowie der weite Bereich der gesellschaftlich-politischen Theorien. Ich werde bezüglich meiner Fragestellung nur einen kleinen Anteil von Reichs Theorie hier einbeziehen, möchte jedoch zur Einordnung dieser Aspekte in seine Thesen kurz einen Überblick über das Werk geben.

Im ersten Band wendet Reich sich zunächst einer Theorie der Beobachtung zu, die den aktiven und gestaltenden Beobachter in seiner Interaktion mit anderen aktiven und gestaltenden Beobachtern in einem bestimmten Kulturkreis erfassen kann. Dann zeichnet er die Geistesgeschichte der Moderne nach als die Kränkungsbewegungen der Vernunft und das Wahrnehmen der Unschärfen der Erkenntnis in der Beobachtungswirklichkeit. Als erste Kränkung bezeichnet Reich die Dekonstruktion der Metaphysik (vgl. a. a. O., S. 386). Er beschreibt die Auflösung des Begriffspaares „absolut und relativ“ und referiert dazu Peirce, Foucault, Derrida, Piaget und neuere Konstruktivisten. Als zweite Kränkung markiert Reich die schwindenden Grenzen zwischen dem Selbst und dem Anderen. Hier geht er zunächst auf Hegels „Herr und Knecht“ ein, dann stellt er Sartre, Levinas, Mead, Habermas und Luhmann dar. Als dritte große Kränkung benennt er Freuds Psychoanalyse.

Der zweite Band hat zwei große Themenkapitel. Zunächst widmet sich Reich dem Thema „Beziehungswirklichkeit“. Er zeichnet die wesentlichen Ergebnisse interaktionistischer und systemischer Beziehungstheorien nach, um so zu einer sehr komplexen Sicht konstruktivistisch aufgefasster Beziehungswirklichkeit zu kommen. Dann wird im Kapitel „Lebenswelt als Welt- und Produktionswirklichkeit“ der Bereich thematisiert, der in den politisch orientierten (linken) Gesellschaftstheorien verhandelt wird. Gerade diese soziale Ausrichtung ist ein wichtiger Bezugsrahmen für einen Konstruktivismus, der sich nicht eine naive Realitätslosgelöstheit vorwerfen lassen will.

Die sehr ausführliche Herleitung seines interaktionistischen Konstruktivismus ist am Ende des zweiten Bandes in einer gut lesbaren Zusammenfassung in Frage-Antwort-Form gebündelt. Interessierten sei auch das Buch „Systemisch-Konstruktivistische Pädagogik. Einführung in Grundlagen einer interaktionistisch-konstruktivistischen Pädagogik“ (Reich 2000) empfohlen, in dem in kürzerer Form und am Beispiel der Pädagogik das Konzept entfaltet wird.

### 5.3.2.2 Zur Religion

Reich verbindet die erkenntnistheoretische Position des Konstruktivismus mit dem systemischen Menschenbild. Es wird zu prüfen sein, ob dieser Beobachterstandpunkt etwas Interessantes über „die Religion“ eröffnen wird und welche Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Bischofs Entwurf eines evolutionsbiologisch fundierten kritischen Realismus hier zu finden sind.

Die Religion ist in keiner Weise ein wichtiger Fokus in Reichs Publikationen. Er erwähnt sie hin und wieder. Allerdings bekundet er an keiner Stelle, dass er Aussagen zur Religionspsychologie machen wolle. Dort, wo er den Bereich der Religion erwähnt, geschieht es beiläufig, nicht so aufwendig theoretisch hergeleitet wie alle anderen Thesen. Die meisten Aussagen über Religion finden wir unter dem Kapitel „Beziehungswirklichkeit“, und zwar unter der Überschrift „Zirkularität als Beobachterkonstrukt“, und im Zusammenhang mit seinem Modell des Imaginären.

Insgesamt erscheinen mir einige von Reich aufgeführte Aspekte des Religiösen denk- und diskussionswürdig. Vor allem eignet sich meines Erachtens Reichs Begriff des „Imaginären“ als Baustein einer zeitgemäßen Religionspsychologie, die ohne einen substanziellen Religionsbegriff begründbar und dennoch nicht defizitorientiert ist.

Reich führt das Religiöse im Zusammenhang mit seiner Beobachtertheorie<sup>41</sup> so ein:

„Deshalb erscheint die Welt als ein unerschöpflicher und damit unendlicher Beobachtungsvorrat. Läßt sich der Mensch auf diese Unendlichkeit ein, so ahnt er schnell jene Unmöglichkeit, die das Unendliche selbst auferlegt: Im Hier und Jetzt, mit den Möglichkeiten je ver-ein-fachender sprachlicher oder anderer Bezüge, wird dieses unendliche Gebilde wenig erfaßbar sein. Menschliche Beobachtungen und Aufzeichnungen suchten auf unterschiedlichsten Wegen, mit diesem Widerspruch fertig zu werden. Einer der Wege, den wir aus heutiger Beobachtung als naiv bezeichnen, suchte überall in der Welt nach jenen Dämonen und Geistern, die das Unendliche jeweils in sich verkörpern und die Abfolge der Dinge, der den Menschen äußerlichen wie inneren, bestimmen.“ (Reich 1998b, S. 430)

Er weist dann aber darauf hin, dass die bürgerliche Vernunft inzwischen mit der Abwertung solcher Weltbilder vorsichtiger geworden sei, da sie die eigenen sicheren Beobachtungsorte eben auch als ethnozentristisch und relativ erkannt hat. Der Lustgewinn, anderer Leute oder Kulturen Weltbilder zu durchschauen, verringert sich, durch das aufkommende Bewusstsein nicht nur der Durchschauende, sondern zunehmend auch der Durchschaute zu sein (vgl. a. a. O., Fußnote 1, S. 430).

---

41 Auch Luhmann (2002) diskutiert Religion unter der Perspektive der Beobachtertheorie. Reich (1998a, S. 312 ff.) kritisiert allgemein diese Theorie, weil ihrem entsubjektivierten Konstruktivismus eine angemessene psychologische Ebene fehle. Das Thema Religion diskutiert er dabei nicht.

„Für die biologische Spezies Mensch ist die damit angedrohte Unendlichkeit nämlich kein lebbares Fluidum, auch wenn ihn sein Bewußtsein dazu verführt, sich jenes Fluidum imaginieren zu können.“ (a. a. O., S. 430)

### 5.3.2.3 *Beobachtungsebenen als Ebenen der Erfahrung und Konstruktion von Realität: das Symbolische, das Imaginäre, das Reale*

Reich unterscheidet drei qualitativ verschiedene Ebenen bzw. Beobachterbereiche, in denen sich das Leben gleichzeitig ereignet, in denen es beschreibbar ist (Reich 2000, S. 71 ff.; 1998b, S. 393 ff.), deren Erleben aber unmittelbar miteinander verwoben ist. Er benutzt dafür die Metapher eines Hauses mit drei Fenstern (vgl. Reich 1998b, S. 393).

*Das Symbolische* ist der kognitiv-sprachlich fassbare Bereich der Realität, das, worauf man sich einigt, die Regeln, über die man sich mehr oder minder direkt verständigt, auch das Mess- und Fassbare, das Eindeutige und Wiederholbare. Beispiel für das Symbolische ist z. B. die rational-funktionierende Arbeitswelt, wie sie uns in wissenschaftlichen Labors oder festgelegten Verwaltungsabläufen begegnet.

Reich unterscheidet beim Aufbau von Symbolwelten zwischen Konstruktion und Rekonstruktion.

„Die Verarbeitung solcher Bedeutung geht in zwei Richtungen: einerseits Aufbau einer konstruierten Symbolwelt, wenn wir unsere eigene (neue) Symbolwelt schaffen; und andererseits Rekonstruktion vorhandener Symbolwelten, wenn wir die Symbolwelten anderer übernehmen. Die erste Richtung nennen wir Konstruktion, die zweite Rekonstruktion. Beide Richtungen sind voneinander abhängig ...“ (Reich 2000, S. 76)

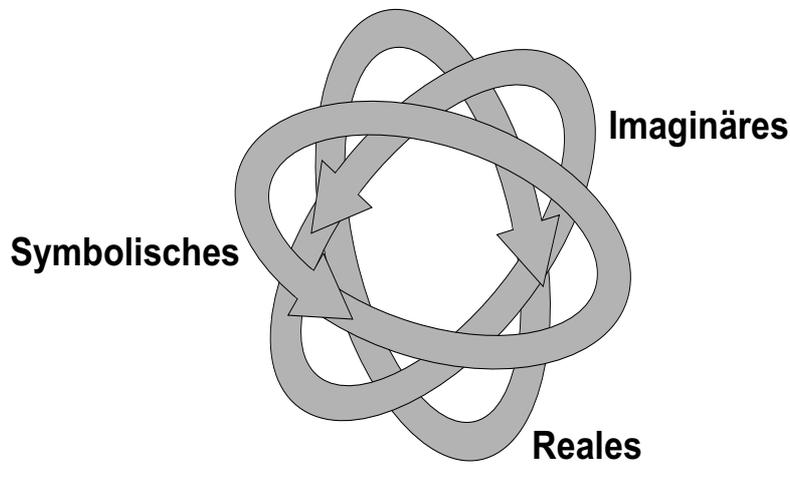
Darüber hinaus ist auch die kritische Befragung von Neukonstruktionen notwendig, die wiederum die Begrenztheit der Rekonstruktion aufdeckt. Diesen Prozess bezeichnet Reich als Dekonstruktion.<sup>42</sup> Das Symbolische begrenzt den Überschwang des Imaginären.

*Das Imaginäre* ist die Welt des inneren Erlebens und Verhaltens, zu dem wir nicht direkt Zugang haben, das aber alle Aktivitäten im symbolischen Bereich beeinflusst, motiviert, prägt. Das Imaginäre ist der Bereich des Begehrens, der Stimmungen und Affekte, der Phantasien zu einem Beobachtungsgegenstand. Es ist der Bereich der unplanbaren Beziehungen und Phantasien. „Als *ozeanisches Gefühl* scheint das Imaginäre die gesamte Welt zu empfinden“ (Reich 1998b, S. 104; Hervorhebung A. B.). Weil das Imaginäre im Bereich der Beziehungen erfahren wird, ist es immer nur zirkulär zu verstehen (vgl. ebd.).

---

42 Diese unterschiedlichen Konstruktionsprozesse erinnern an Piagets Lernformen der Assimilation und Akkommodation (vgl. Flammer 2003, S. 123 f.).

Abb. 5.5: Ebenen der Erfahrung und Konstruktion von Realität



Quelle: Reich (2000, S. 75).

Interessanterweise führt Reich neben dem Bereich des Imaginären noch ein anderes altbekanntes Konstrukt ein, nämlich das des *Visionären*. Dieses beschreibt für den Selbstbeobachter die Erlebnisqualität von in höherem Maße verselbständigtem oder völlig unbewusstem Imaginären. Alltagssprache würde das Erleben so beschreiben: „Ich fühle eine Kraft in mir, die mir sagt, dass das so richtig ist“ (a. a. O., S. 207 f.). Dieses wird aber nicht weiter ausgeführt.

Zur Erläuterung des imaginären Bereichs nennt Reich die Interaktionstheorie, nach der wir nicht von Subjekt zu Subjekt kommunizieren, weil diese direkte Verbindung niemals möglich ist, da vor einer Wahrnehmung immer das Imaginäre der beiden Personen steht.<sup>43</sup> Vielfach veranschaulicht Reich den Bereich des Imaginären mit dem Erleben bzw. der Realitätskonstruktion von Liebespaaren, deren Ausmaß an Imagination ihre „ganze Welt“ verändert, die aber Dritten oft nicht mehr zugänglich ist.

Als eine allgemein verständliche Aussage für den Unterschied des Symbolischen und Imaginären und die Tatsache, dass es in den beiden Bereichen verschiedene Konstruktionen von Realität gibt, die nicht ineinander überführbar sind, gibt Reich folgende Beschreibung der Lebensführung eines jungen Mannes:

„Das eine ist der Job, das andere die Familie. Wenn du beides miteinander verwechselst, so hatte ihm schon sein Vater gesagt, hast du bald keine Familie oder keinen Job mehr.“ (Reich 1998b, S. 396)

<sup>43</sup> Dieses erinnert stark an das Freud'sche Konstrukt von Übertragung und Gegenübertragung. Reich kritisiert grundsätzlich an den Theorien von Bateson und Watzlawick, dass ihnen eine Berücksichtigung der inneren Prozesse in den Individuen fehlt (vgl. Reich 2000, S. 80).

Das *Reale* ist die mir entgegenbrechende Grenze für meine Konstruktionen. Es betrifft meine Symbolisierungen und Imaginationen. Ich erlebe es in der Position der Weltbeobachtung. Es ist das biologische Ereignis – Krankheit und Tod – oder kulturelle Ereignis – Arbeitslosigkeit und Krieg –, das die Relativität meiner individuellen Festlegungen spürbar macht, zeigt, dass meine symbolische Ordnung nicht funktioniert. Das *Reale* ist die Beobachterebene, die mir die Erkenntnis vermittelt, dass nicht alles auf der Welt meine Konstruktion ist.<sup>44</sup>

„Es sind Wirklichkeiten, die wir im Kosmos, auf der Erde, vorfinden und andere, die wir uns als Menschen selbst hergestellt und hinterlassen haben. In diesen Wirklichkeiten verhalten wir uns so, wie wir es gerade brauchen: einmal mehr als strikte Beobachter im engeren Sinne, wenn wir den Dingen mit Interesse auf den Grund schauen wollen, dann wieder sehr nachlässig, weil uns die Funktion vorrangig vor einer doch zu komplizierten Erklärung interessiert.“ (a. a. O., S. 417 f.)

„Die Lebenswelt, die Welt- und Produktionswirklichkeit, ist sowohl Beziehungswirklichkeit als auch gegenständliche Wirklichkeit; sie ist die Vermittlung von Subjekten mit Subjekten und Objekten, die Verbindung von Geist und Körper ebenso wie die von Menschen und Kultur bzw. Zivilisation, die sich ideell und materiell niederschlägt und hergestellt wird.“ (a. a. O., S. 420)

Da also viele „Realitäten“ interaktiv konstruiert sind, kann man das *Reale* nur in seiner Verstrickung mit den anderen beiden Ebenen sehen (vgl. Reich 2000, S. 75).

Wenn Reich über seinen Entwurf sagt, dass er bisherige konstruktivistische Entwürfe durch die Differenzierung der Beobachterperspektiven bei weitem übersteige, so mag das stimmen (vgl. Reich 1998b, S. 421). Eine ähnliche, die Komplexität menschlichen Erlebens und Verhaltens berücksichtigende Theorie ist aber meines Erachtens schon von Urie Bronfenbrenner (1974, 1981) mit seinen Beiträgen zur Ökologie der menschlichen Entwicklung vorgelegt worden, auch wenn dieser nicht konstruktivistisch-erkenntnistheoretisch vorgeht, sondern sozialpolitisch orientiert und systemisch. Reich stellt hier meines Erachtens das Gleiche dar, was Bronfenbrenner mit der Wechselwirkung und Gleichzeitigkeit von Prozessen in Mikro-, Meso-, Exo- und Makrosystem meint, mit den Interaktionen von Person, Prozess und Kontext. Im Mikrosystem ereignet sich die Beziehungswirklichkeit, die Fähigkeit symbolisch zu denken, und beides wirkt auf das Makrosystem zurück. Reich führt Bronfenbrenner einmal an (Reich 2000, S. 24, Fußnote 3).

#### 5.3.2.4 *Das Imaginäre, das Visionäre, die Religion*

In einem kurzen Aufsatz über das Imaginäre in der systemisch-konstruktivistischen Didaktik (Reich 1998c, S. 190 ff.) liefert Reich ein sehr lebendiges Beispiel für das

<sup>44</sup> Diese Sicht ist – im Gegensatz zu einem (sehr) radikalen Konstruktivismus – im Kern mit dem kritischen Realismus identisch, der von der menschlichen Anpassung an eine echte Welt ausgeht.

Imaginäre, das große Ähnlichkeit mit vielen Schilderungen religiöser Gefühle, z. B. von so genannten Bekehrungserlebnissen, hat. Ich möchte es deshalb hier kurz beschreiben, ohne die weiteren Aspekte des Beispiels zu verfolgen.

In dem Film „Club der toten Dichter“ zitiert der Lehrer als Versuch, echte, lebendige Dichtung zu veranschaulichen, für seine Schüler den Satz des Dichters Walt Whitman: „I sound my barbaric YAWP over the rooftop of the world.“ Der Lehrer versucht den Schülern die Qualität dieses Yawp-Schreis zu vermitteln.

„Das ‚Yawp‘ betrifft etwas kaum Sagbares, es bezeichnet einen Riß, eine Leerstelle im symbolischen System. Was ist dieses Yawp? Es ist ein Schrei, ein Herausbrüllen, wenn wir es wörtlich übersetzen. Es ist Energie, das Leben, das durch das Mark geht, Begehren, Begierden, für die Jungen oft das Denken an erste Eroberungen, aber nicht nur: Es ist auch der Überschwang von Gefühlen wie die Erfahrung von Augen-Blicken, sinnlichen Gewißheiten, in denen auf einmal alles ineinanderfließt. Es ist das ozeanische Gefühl ebenso wie der Spaß an Kleinigkeiten.“ (a. a. O., S. 191)

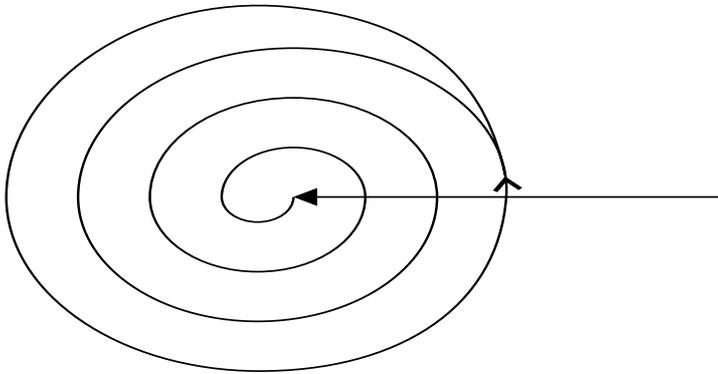
Der Lehrer im Film sieht es als seine Aufgabe an, die Schüler zu „befreien“, damit sie diesen inneren Raum der Anerkennung eines solchen komplexen Gefühls und Selbstausdrucks erleben können. Schließlich erleben die Zuschauer, wie er den Schüler Todd dazu ermutigt und provoziert, seine eigenen Verse, entsprechend diesem Yawp-Schrei, vorzutragen. Die Zuschauer sind gerührt. Reich selbst spielt diese Filmszene Lehramtsstudenten vor.

„Lehrerstudenten als auch Lehrer, denen ich diese Szene zeige, schrecken oft vor dem Aufleuchten des Imaginären zurück. Hier rückt der Lehrer, so fühlen sie, dem Schüler zu nah an seine *Seele*, an sein Empfinden, an intime Gefühle, und alle seine Aktionen beschwören die Gefahr der Verletzung. [...] Welche Selbstgewißheit und Selbstsicherheit in Beziehungen braucht ein Lehrer, um so provokativ an das Begehren eines Schülers heranzutreten?“ (Reich 1998c, S. 192; Hervorhebung A. B.)

Ich werde in Kapitel 6, dem Fazit der vorliegenden Arbeit, auf dieses Thema zurückkommen, das mit einer Differenzierung von Lehrer- und Psychotherapeutenrolle zu tun hat. Hier nun soll Reichs Werk weiter nach Hinweisen auf Religion und Spiritualität untersucht werden.

Unter der Überschrift „Merkmale der Zirkularität“ begegnen wir im zweiten Band von „Die Ordnung der Blicke“ einigen interessanten Fundstücken zur Religion (vgl. Reich 1998b, S. 91 ff.). Im Ganzen geht es hier um die systemische These, dass Beziehungen durch zirkuläre Rückkopplungsprozesse in der Kommunikation funktionieren. Es gibt als Möglichkeit einer zeitlichen Gliederung von Beziehungsereignissen keine Kausalketten, sondern nur Interpunktionen.<sup>45</sup> Die Wahrnehmung einer freien

45 Der Begriff Interpunktion bezeichnet im systemischen Denken die willkürlich vorgenommene Umdeutung eines komplexen Ablaufs hin zu einer Kausalkette. Als Beispiel wird häufig ein Eheproblem angeführt: Er trinkt. Sie ist missgelaunt. Sie sagt: Ich habe schlechte Laune, weil er trinkt. Er sagt: Ich trinke, weil meine Frau immer missgelaunt ist. Beide interpunktieren eine komplexe Wechselwirkung auf je verschiedene Weise und „erfinden“ dadurch Ursachen.

Abb. 5.6: Imaginäre Verdichtung<sup>46</sup>

Quelle: Reich (1998b, S. 91).

Zirkularität ist für den Menschen jedoch nur begrenzt möglich. Wir neigen dazu, diese Wahrnehmung durch *Verdichtungen* zu begrenzen. In dieser Art der verdichteten Wahrnehmung findet sowohl menschliche Liebeserfahrung als auch religiöse Erfahrung statt.

„Abstrakt gesprochen symbolisiert die Verdichtung eine Zentrierung auf einen imaginären Mittelpunkt des zirkulären Prozesses. Das subjektive Begehren führt dazu, eine Zentrierung auf ein Eins herbeizuführen, auf das die Interaktion der Beziehung sich konzentriert. [...] Der imaginäre Mittelpunkt steht dann als Symbol für eine symbiotische Beziehung, in der alles miteinander verschmilzt, in der er für hohe Bindung, eine Urbild oder einen mythischen Ursprung sorgt, in dem sich alles vereint. Solcherlei Verdichtung findet in diesem Eins einen Mittelpunkt, der in seiner Maximierung besonders intensiv auf den Beziehungszirkel zurückstrahlt, indem er dem ganzen Zirkel oder einzelnen seiner Segmente einen Ursprung anbietet, dessen kausale Wirkung alle anderen erreicht. Zwischen diesem Maximum an Erzeugung einer alles erklärenden Ursache und dem Minimum einer kleinen Mythe oder Lebenslüge, die im privaten Zirkel bleibt, sind alle Abstufungen denkbar.“ (a. a. O., S. 91)<sup>47</sup>

Als Verdichtung einer Liebesbeziehung führt Reich den Kinderwunsch an. Im glücklichsten Fall steht dieser Wunsch für eine gute Beziehung, im unglücklichsten soll die Imagination des gemeinsamen Kindes die „Verdichtung“, d. h. gemeinsame Zentrierung auf ein Eins erst erzeugen. Grundsätzlich ist der Prozess der Verdichtung nicht wählerisch.

46 Vgl. dazu die Spirale in Gundl Kutscheras Darstellung der logischen Ebenen, in der auch als maximale Verdichtung das Spirituelle steht (vgl. Abschnitt 5.6 und Abbildung 5.9).

47 Hier sind die Parallelen zu Bischofs Modell von Medium und Figur deutlich. Symbol ist Figur, Imaginäres kann bei hoher Verdichtung ganz Medium werden.

„Die Verdichtung ist frei, sich beliebige Gegenstände, Sachverhalte, Menschen oder erdichtete Wesen zu suchen, sofern sie nur dazu herhalten kann, uns vor zu großer Unschärfe in zirkulären Beziehungen zu schützen. Dies entspricht meiner zweiten These, in der ich von der Überforderung durch zirkuläres Schauen gesprochen habe. Wir können und wollen nicht immer alles im Fluß sehen. Wir wollen es auf den Punkt bringen. Wenigstens hier und jetzt. Am besten für immer. Und schon erdichten wir unsere Wirklichkeit, verdichten unser Begehren auf bestimmte Mittelpunkte.“ (Reich 1998b, S. 93)

„Gott ist ein großes Symbol, vielleicht die größte komplementäre Erwartung, die Menschen je hervorbringen können. Aber er ist bei weitem nicht die einzige.“ (a. a. O., S. 101)

Die Neigung von Menschen, Realität doch in Kausalketten zu konstruieren und ihre Erfahrungen auf ein Eins zurückzuführen, zeigt sich am besten in der

„... Maximalbindung Gott. Bei der Gottesbildung handelt es sich um einen historisch verdichteten, imaginär angetriebenen und symbolisch fixierten Prozeß, dessen Resultat die Mittelpunktstellung Gottes selbst ist. Er ist zusammengesetzt aus einer Vielheit von Göttern, eine Verdichtung auf ein zugelassenes Imaginat, dessen symbolische Stellung nach seiner Konstruktion auf alle Beziehungsprozesse zurückwirkt. Er ist dabei vor allem eine imaginäre Lösung für Lebenskonflikte von Menschen, die die verdichtende Projektion benötigen, um den Sinn des Lebens zu erhellen. [...] Ist er solchermaßen verdichtet, dann scheint sich Gott als Entwurf verselbständigt zu haben und scheint ganz aus der Außenwelt zu kommen, aus der er zu den Menschen spricht.“ (a. a. O., S. 94)

Anschließend kommt Reich zu einer weiteren Differenzierung, die nun an Utschs Unterscheidung der Begriffe Religion als historisch-soziologische Erscheinungsform und Spiritualität als menschliche individuelle Erfahrung denken lässt (vgl. Abschnitt 4.2.5 dieser Arbeit). Reich stellt klar, dass die Antriebskraft für religiöse Verdichtungen der Bereich des Imaginären ist.

„Aber sie [die Verdichtung, A. B.] erscheint vielfach für den Beobachter erst in jenen sichtbaren, oft symbolischen Verdeutlichungen, die sich als Mittelpunkte, als idealisierende Setzungen, als Bevorzugungen, als Muster erkennen lassen. [...] Kognitiv werden die vereinheitlichenden Setzungen symbolisch organisiert, aber die dahinterliegende Motivation, die dahintersteckende Leidenschaft, die Gefühle in der Prozedur, verweisen auf einen imaginären Anteil in dieser Organisation. [...] Es ist ja gerade die Grenze zum Unfaßbaren, Unwägbaren, Unbewußten, die hier aufscheint. Und leicht verwechseln wir die imaginäre Verdichtung mit der symbolischen Vereinheitlichung, die durch sie motiviert wird, weil das Symbolische als das Sichtbare und Ausgesprochene unsere Wahrnehmungen bedrängt und schnell dominiert.“ (a. a. O., S. 96)<sup>48</sup>

48 Hier ergibt sich eine weitere Fragestellung: Warum wurde gerade in der UdSSR oder DDR, in denen alle Symbolisierungen von Religion verpönt waren, der Staat so symbolisiert wie ehemals die Religion? Wir sehen mit Reichs Argumentation, dass mit der Für-unrichtig-Erklärung bestimmter symbolischer Welten das imaginäre Begehren in keiner Weise schwindet. Hierzu auch Habermas (1992, S. 60): „Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst) entziehen und der Übersetzung in begründete Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.“

In einer weiteren Differenzierung seiner Beobachtertheorie, im Zusammenhang mit der Feststellung, dass die menschliche Erkenntnis der Unschärfe ihrer eigenen Wahrnehmung zu fliehen versucht, erläutert Reich den Unterschied von induktiven und deduktiven Schlüssen. Induktive Schlüsse sind solche, die von der Qualität gewisser Erhebungskriterien ausgehen und letztlich ihre Ergebnisse nur mit dem Geltungsanspruch einiger Wahrscheinlichkeit vorbringen können. Deduktive Schlüsse setzen einen bereits erreichten, nicht infrage gestellten Wissenstand voraus.

„Eine höchste Deduktionsfigur war lange Zeit Gott und die auf ihn projizierte Ratgeberliteratur, die durch vorgängige historische Existenz bereits Bürge genug für Wahrheit des Glaubens war und somit handlungsanleitend praktiziert werden konnte und kann.“ (a. a. O., S. 432)

Reich geht auch auf die politische Dimension des Erlebnisbereichs des Imaginären ein, den auch Bischof thematisierte (vgl. Abschnitt 5.2.3 dieser Arbeit).<sup>49</sup>

„Die Imagination kann die wundersamsten Wege gehen, so daß die gesellschaftlich zentripetalen Kräfte die Feststellung des Eins symbolisieren, die durch Rituale und Mythen, heute vor allem durch Wissenssysteme und Institutionen, um eine soziale Kohärenz menschlicher Gemeinschaft zu bewahren. Eine vernetzte Struktur von Gesellschaftsmitgliedern drückt sich dann durch Ritualformen aus, in denen eine gewisse Gleichschaltung der imaginativen Kräfte erreicht wird.“ (a. a. O., S. 101)<sup>49</sup>

Prozesse der Demokratisierung, Entideologisierung, der Autonomieentwicklung von Individuen beschreibt Reich als „Ent-Dichtung“, der Vorgang der Konstruktion wird von den Individuen reflektiert, die kollektiven Projektionen werden entmachtet. Die Freiheit, die die Individuen dadurch empfinden, hat aber auch ihren Preis, bzw. sie auszuhalten stellt eine gewisse Leistung dar.

„Es bedarf eines großen Selbst-Bewußtseins, um der Angst vor der Allmacht dieser Re/De/Konstruktion zu entgehen und sich selbst als einen Schlußstein in dem Puzzle von Konstruktivität zu sehen, ohne voraussagen zu können, wie diese Puzzle weitergeführt werden wird.“ (a. a. O., S. 102)

Reich benennt die Angst vor diesem Prozess und die Lust, doch wieder einer Konstruktion anzuhängen:

„Selbst derjenige, der dies als Illusion durchschaut, gibt sich ihr mitunter ergeben hin, weil in ihr zugleich eine Weite von Verständigung atmet, die die Verschmelzung mit anderen symbolisch ausdrückt.“ (ebd.)<sup>50</sup>

---

49 Siehe dazu insbesondere auch die Arbeiten von Sigmund Freud und Wilhelm Reich zur Massenpsychologie.

50 In der Sprache Bischofs (vgl. Abschnitt 5.2 dieser Arbeit) würde dieser Tatbestand so beschrieben, dass ein Ich den Zustand des Medium-Seins braucht bzw. erleben möchte. Die symbolische Konstruktion ist dafür nur ein Ausdruck.

### 5.3.2.5 Fazit für Religions- und Ethikunterricht

Hier angelangt, kann gefragt werden, ob uns Reichs Entwurf eines interaktionistischen Konstruktivismus neue Bausteine für eine Religionspsychologie anbietet, die ohne einen substanziellen Religionsbegriff operiert und nicht defizitorientiert ist.

Das Individuum in seinem Begehren, in seinen zirkulären Interaktionen sucht nach Vereinfachungen der Komplexität, nach „Verdichtungen“ seiner Emotionen; es braucht Konstrukte, die Deduktionen erlauben. Ich behaupte, dass der von Reich als der Beobachterbereich des Imaginären beschriebene Erfahrungsbereich das einschließt, was Utsch und Scharfetter das Spirituelle nennen. Dieser Begriff wird von Reich allerdings an keiner Stelle benutzt. Er führt aber viele Phänomene aus dem Bereich Religiösen an.

Das Imaginäre (Spirituelle) hat seinen Sitz in der Beziehungswirklichkeit, im Begehren. Es wurde in der Vergangenheit auf bestimmte kollektive Weisen symbolisiert und sucht sich heute viele individuelle Wege. Es ist da. Es ist nicht von der Vernunft (dem Symbolischen) zu ersetzen. Wir haben damit umzugehen.

In seinem Buch „Systemisch-konstruktivistische Pädagogik“ (2000) betont Reich die Wichtigkeit der Einbeziehung dieses „Imaginären“ in pädagogische Prozesse.<sup>51</sup> Hier kann man mit Sicherheit sagen, dass z. B. ein religionskundlicher Unterricht, der den Schülern nur ein Symbolsystem nach dem nächsten vorstellt, die Forderung nach Einbeziehung des Imaginären nicht erfüllt. Es ist, mit Reich gedacht, förmlich widersinnig, wenn bei der schulischen Behandlung von Religion gerade der genuine Bereich des Imaginären ausschließlich in die Logik der Symbolwelt überführt würde.

Es ist auch unangemessen, wenn offiziell nur „Symbolwelt“ auf dem Stundenplan steht, aber inoffiziell das Imaginäre der Lehrkraft unreflektiert über die Schüler „ergossen“ wird. Genau dieses wird aber von vielen praktiziert. Nicht mehr, aber auch nicht weniger, gibt Reich für meine Fragestellung her.

Die Fähigkeit und die Bereitschaft zum Wechsel der Beobachterpositionen haben meines Erachtens auch mit der Fähigkeit zu tun, die in der religiösen Sprache Selbsttranszendenz heißt.

## 5.4 Systemische Theorie – Bateson (1983)

Ich stelle Bateson hier dar, weil seine Denkmodelle eine sehr interessante, nicht defizitorientierte, nicht konfessionell gebundene Sicht des Religiösen ermöglichen. Bateson hat wichtige Beiträge zu der hier anstehenden Grundfrage geleistet, nämlich was denn das Religiöse sei, wenn es nicht substanziell begründet, sondern öko-

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch in Kurzform: Reich (1998c).

logisch von der Geistestätigkeit des Menschen her verstanden wird. Für ihn stellen religiöse Wahrnehmungsweisen eine spezielle „Erkenntnistheorie“ dar. Dieses spielt heute bereits in der psychotherapeutischen, vor allem auch gesundheitspsychologischen Praxis eine große Rolle (vgl. dazu Abschnitt 5.8 dieser Arbeit).

#### 5.4.1 Zu Biographie und Werk

Gregory Bateson (1904–1980), Sohn des berühmten Genetikers William Bateson, war Anthropologe, Biologe und Psychologe und befasste sich mit Kybernetik, Linguistik, Soziologie und Kunst. Mit Margaret Mead, deren Lebensgefährtin er von 1935 bis 1950 war, unternahm er ethnologische Studien. Am ozeanischen Institut auf Hawaii arbeitete er mit Delphinen. In der Psychologie ist er besonders durch seine Theorie des „double bind“ in der Forschung zur Schizophrenie bekannt geworden. Bateson ist einer der Begründer der so genannten „Palo-Alto-Gruppe“ der systemischen Familientherapie, deren heute bekanntester Vertreter Paul Watzlawick ist.

Das Buch „Ökologie des Geistes“ (Bateson 1983a) ist ein Sammelband aus verschiedenen Aufsätzen und Vorträgen und gibt einen guten Überblick über Batesons Werk. Der Titel ist Programm. Die fächerübergreifenden Kenntnisse und Fragestellungen und die Originalität seines Denkens machen die Lektüre seiner Texte sehr interessant. In dem Vortrag „Spekulationen über ethnologisches Beobachtungsmaterial“ von 1940 (Bateson 1983b, S. 114–132) liefert Bateson Aussagen über persönliche Hintergründe seiner anthropologischen Forschungsperspektive.

„Den größten Teil dieser Ausrüstung an Werkzeugen verdanke ich meinem Vater, William Bateson, der Genetiker war. In Schulen und Universitäten tun sie sehr wenig, um einem eine Vorstellung von den Grundprinzipien des wissenschaftlichen Denkens zu vermitteln, und was ich davon gelernt habe, kam in großem Maße von den Gesprächen mit meinem Vater ...“ (a. a. O., S. 114)

Bateson beschreibt, dass er von seinem Vater die Suche nach übergeordneten Strukturen, nach denen das Leben funktioniert, übernommen habe.

„Ich nahm ein vages mystisches Empfinden mit, daß wir in allen Bereichen natürlicher Phänomene nach der selben Art von Prozessen suchen müßten. [...] Dank diesem mystischen Glauben an die durchgängige Einheit der Phänomene dieser Welt vermied ich eine ganze Menge intellektuellen Leerlaufs.“ (a. a. O., S. 115 f.)<sup>52</sup>

Bateson führt das anhand einer von ihm begründeten Begrifflichkeit aus, auf die wir später zurückkommen werden, nämlich der symmetrischen oder komplementären

---

52 Heute, mehr als 60 Jahre später, hat sich dieses Denken in der systemischen Psychotherapie, vielfach auch in der Organisationsberatung und Personalführung etabliert. Auch wenn es nicht „wahr“ oder „beweisbar“ ist, so führt es doch zu wirksamen Lösungen.

Beziehungen. Bei seinen ethnologischen Forschungen bei den Iatmul in Neuguinea stellte Bateson fest, dass Jugendliche, die sich innerhalb eines bestimmten Zusammenhangs einer Jugendlichengruppe befanden, auch für die unverschämtesten Vergehen nicht bestraft wurden. Den Iatmul fehlt in ihrer sozialen Organisation jede Form von Führerschaft. Grundsätzlich kommen Sanktionen nicht „von oben“, sondern „von der Seite“. Aber in diesem Fall passierte nichts, weil der Jugendliche „Mitglied ihrer eigenen Initiationsstufe“ war (a. a. O., S. 117). Streit gibt es jedoch bei Verstößen, von denen auch andere Initiationsstufen betroffen sind. Nun macht Bateson einen gedanklichen Riesenbogen, fragt nach analogen Vorgängen zu der sozialen Organisation der Iatmul im Bereich lebender Wesen und landet bei der tierischen Zellteilung.

„Ich sagte mir: Es ist wie bei dem Unterschied zwischen den radialsymmetrischen Tieren (Quallen, Seeanemonen usw.) und den Tieren, die eine diagonale Zellteilung haben (Regenwürmer, Hummer, Menschen usw.).“ (a. a. O., S. 118)

Eine derartige Herleitung des heute in jedem Kommunikationslehrbuch zu findenden Terminus der symmetrischen oder komplementären Beziehungen ist auf alle Fälle überraschend. Bateson verbindet strenges und lockeres Denken, „strict and loose thinking“, indem er einerseits im engen Sinne wissenschaftlich arbeitet und andererseits auch sehr freie Hypothesen und Querverweise wagt (vgl. Stierlin, Vorwort in Bateson 1983a, S. 8). Bateson selbst sagt dazu, dass diese Kombination das wertvollste Instrument der Wissenschaft sei (vgl. a. a. O., S. 117). Seine Tochter, Mary Catherine Bateson, beschreibt seinen wissenschaftlichen Beitrag folgendermaßen:

„Praktisch stellt sein Tüfteln eine Aufforderung an die Leser dar, ihre eigene kreative Synthese zu leisten, indem sie seine Erkenntnisse mit den heute verfügbaren Werkzeugen und Informationen verbinden, den Fortschritten in der Kognitionswissenschaft, der Molekularbiologie und der Systemtheorie, die dennoch nach wie vor an dem Durcheinander und der intellektuellen Vulgarität, vor der er so warnte, in den verschiedensten Formen leiden.“ (Bateson/Bateson 1993, S. 16)

Bei aller „Lockerheit“ seines Denkens gilt Bateson als einer der bedeutendsten Denker des 20. Jahrhunderts. Er ist Mitbegründer einer ökosystemischen Sichtweise in den Sozialwissenschaften. Als solcher ist er auch einer der geistigen Väter des Neurolinguistischen Programmierens (NLP), auf das in Abschnitt 5.6 eingegangen wird (vgl. Walker 1996, S. 57 ff.).

Ich werde seine Denkweise anhand der Theorie der logischen Kategorien des Lernens und einer Theorie des Alkoholismus beschreiben. Auf das posthum von seiner Tochter veröffentlichte Werk „Wenn Engel zögern“ werde ich nicht eingehen.<sup>53</sup>

---

53 Das Buch enthält viele interessante Aspekte zu unserem Thema, die Grundaussagen für diese Untersuchung finden sich aber schon in den frühen Texten Batesons. In diesem Buch beschreibt Mary Catherine Bateson einen Lernprozess, den wir als Lernen III bezeichnen können, nämlich ihre Rollenveränderung von der Sekretärin ihres Vaters zur Autorin.

#### 5.4.2 Die logischen Kategorien von Lernen und Kommunikation

In „Ökologie des Geistes“ findet sich auch Batesons viel zitiertes, 1964 verfasster Aufsatz „Die logischen Kategorien von Lernen und von Kommunikation“. In seinen Überlegungen wendet er logische Kategorien, die auf Whiteheads und Russells „Principia mathematica“ (1910) zurückgehen, auf das Lernen von Menschen und Tieren an (vgl. Bateson 1983d, S. 362–399).

Bateson unterscheidet fünf logische Kategorien des Lernens, von Lernen null bis Lernen IV.<sup>54</sup> Außer dem „Lernen null“ haben alle Lernformen mit Versuch und Irrtum zu tun. Bei Lernformen der Kategorie Lernen null kann eine Entdeckung nichts mehr zu einer zukünftigen Fertigkeit beitragen. Reiz und Reaktion des Individuums sind bereits „eingelötet“ (a. a. O., S. 367). Es gibt keine Alternativen, keine Variabilität mehr. Als Beispiel nennt Bateson eine Werksirene: Zu wissen, dass der Klang der Sirene bedeutet, dass es zwölf Uhr ist, lässt sich kaum als „Lernen“ bezeichnen. Die spezifische Wirksamkeit einer Reaktion, die nach Lernen null eingepreßt ist, unterliegt keiner Korrektur mehr.

Als „Lernen I“ bezeichnet Bateson den Lerntyp von Tieren und Menschen, der im Behaviorismus mit Konditionierung bezeichnet wird. Ein prominentes Beispiel für diesen Lerntyp ist Pawlows Hunde-Experiment. Im Unterschied zu Lernen null kann hier eine Veränderung über die Zeit festgestellt werden. Der Hund reagiert vor dem Experiment anders als danach. Auch das instrumentelle Lernen zählt Bateson zu Lernen I. Diese Lernform ist ausführlich in den behavioristischen Theorien beschrieben worden. Interessant sind Batesons Überlegungen zur Frage, was im Rahmen des systemischen Denkens nun Reiz, was Reaktion oder Verstärkung ist, denn Verhaltenselemente verdienen diese Bezeichnungen nur je nach der Interpunktion, die der Beobachter vornimmt.

*„Lernen I ist Veränderung der spezifischen Wirksamkeit der Reaktion durch Korrektur von Irrtümern der Auswahl innerhalb einer Menge von Alternativen.“ (Bateson 1983d, S. 379; Hervorhebung im Original)*

Ich möchte es an einem selbst konstruierten Beispiel verdeutlichen: Eine Schülerin erlebt in einer Schulklasse, dass sie es leicht hat, wenn sie nichts sagt. Die Häufigkeit, dass sie nichts sagt, steigt. Das ist Lernen I. Nehmen wir an, die Lehrerin bemerkt das, möchte es ändern und belohnt sie nun bei jeder kleinsten verbalen Äußerung. Die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich äußert, steigt. Das ist ebenfalls Lernen I, eine Auswahl zu treffen aus *einer* bestimmten Menge an Alternativen.

54 Was wir hier unter „logische Kategorien oder Typen“ finden, wird bei Robert Dilts zu „neurologischen Ebenen“ und bei Jochims zu „logischen Feldern“ erweitert (vgl. Abschnitt 5.6 dieser Arbeit).

Abb. 5.7: Die logischen Kategorien des Lernens nach Bateson

Lernform	Wahlmöglichkeiten
Lernen IV	Meta-Meta-Strategie: Kombination aus Evolution und Lernen III
Lernen III	Meta-Strategie: bewusste Auswahl der Strategien
Lernen II	Strategie, d. h. Auswahl der Kategorien, aus den gewählt wird
Lernen I	Wahlmöglichkeit aus einer Anzahl von Dingen, deren Kategorie nicht überschaut oder wahrgenommen wird
Lernen null	Keine Wahlmöglichkeit

Quelle: eigene Zusammenstellung nach Bateson (1983d).

Lernen vom Typ II erfordert einen Meta-Standpunkt. Es ist „*Veränderung im Prozeß des Lernens I*“ (ebd.). Bateson hat diesen Lerntyp auch als „Deutero-Lernen“ bezeichnet. Der Lernende kann korrigieren, aus welcher Menge von Alternativen er wählt, er kann eigene Strategien des Lernens verändern und bewusst seine Interpunktionen verändern. Er kann Wissen aus einem Bereich in einen anderen Bereich transferieren. Menschen eignen sich ihre Lernstrategien in der Kindheit an. Dieses kann bewusst oder unbewusst geschehen und hat meist selbstbestätigenden Charakter. Die unbewusste Variante von Lernen II wird in der Psychoanalyse als Übertragung bezeichnet (vgl. a. a. O., S. 387 f.). Der selbstbestätigende Charakter von Lernen II führt dazu, dass es fast unauslöschlich ist.

An dem Beispiel der Schülerin wäre es ein Prozess von Lernen II, wenn ihr bewusst würde, dass sie in beiden Situationen nur reagiert hat. Eine neue Menge von Alternativen sehen zu können wäre beispielsweise, dass sie sich selbst entscheidet, wann sie wie aufmerksam und aktiv sein möchte. Sie könnte sich vornehmen, in der Schule ruhig zu sein, aber beim Sport ein aktives Verhalten an den Tag zu legen. Damit hätte sie *verschiedene* Mengen von Alternativen wahrgenommen und bewusst oder unbewusst eine Wahl getroffen.

Lernen vom Typ III erfordert das Einnehmen des Meta-Standpunkts über die eigenen Strategien. Es ist „*Veränderung im Prozeß des Lernens II*“ (ebd.). Der Lernende kann das System korrigieren, nach dem er aus der Menge an Alternativen auswählt. Lernen dieses Typs setzt einen bewussten Überblick über die eigenen Lernprogramme und Strategien voraus; es ist sehr schwierig und äußerst selten.

In meinem Beispiel könnten die Überlegungen zu solchen Lernprozessen derart klingen: Warum habe ich mich bei schulischen Leistungen zurückgehalten, aber beim Sport engagiert? Was in meiner Lernbiographie führte dazu, dass ich immer gewählt habe, intellektuelle Leistung zu vermeiden? Ab jetzt werde ich mich für die beruflichen Dinge engagieren und das Spiel vernachlässigen.

Lernen vom Typ IV ist eine noch höhere Meta-Ebene, die nicht allein mit der Ontogenese zu tun hat, nicht mehr durch Handlungen von Individuen beeinflussbar ist, sondern die das Zusammenspiel von Lernen III und den Selektionsprozessen der Evolution selbst darstellt (vgl. ebd.).

Für mein Beispiel hieße das, dass sich in 500, 5 000 oder 50 000 Jahren zeigen wird, ob sich Individuen mit Prioritäten der Leistungsstrategien im Beruf erfolgreicher fortpflanzen werden als solche, die eher Sport und Spiel wählen – oder umgekehrt.

Zusammenfassend ist es vor allem interessant, sich die logischen Kategorien des Lernens als Wahlmöglichkeiten oder Handlungsalternativen vorzustellen, die ein Organismus wahrzunehmen in der Lage ist.<sup>55</sup>

### 5.4.3 Logische Typen und Religion bei Bateson

In der Darstellung der logischen Typen des Lernens bezieht sich Bateson an mehreren Stellen auf die Religion. Im Zusammenhang mit der Beharrlichkeit des „Selbst“ und der Schwierigkeit, die eigenen Lernstrategien des Typs II zu verändern, sagt er:

„Man behauptet aber, daß etwas dieser Art von Zeit zu Zeit in der Psychotherapie, in religiöser Bekehrung oder in anderen Sequenzen auftritt, in denen eine tiefgreifende Umstrukturierung des Charakters stattfindet.

Zen-Buddhisten, abendländische Mystiker und einige Psychiater versichern, daß diese Dinge gänzlich außerhalb des Bereichs der Sprache liegen.“ (Bateson 1983d, S. 390).

Um zu Lernen III zu gelangen, könnte das Individuum versuchen, „sich selbst die ‚Auswege‘ zu verbauen, die es ihm erlauben würden, Lernen III zu umgehen“ (a. a. O., S. 392).<sup>56</sup> Die Ebene von Lernen III zu erreichen bedeutet eine Freiheit von der „aufgelegten Knechtschaft“ der Ebene Lernen II. Dieses bezieht sich ganz besonders auf das, was ich als mein „Selbst“ oder meine Identität erlebe. Hier begegnet uns nun in Batesons Sprache eine genaue Beschreibung dessen, was bei Utsch als „Selbsttranszendenz“ bezeichnet wurde und von dem ich glaube, dass es sich um ein interessantes Entwicklungspotenzial handelt.

„Wenn ich auf der Ebene des Lernens II stehenbleibe, bin ‚ich‘ die Gesamtheit derjenigen Charakteristika, die ich als meinen ‚Charakter‘ bezeichne. ‚Ich‘ bin meine Gewohnheiten, im Kontext zu handeln und die Kontexte zu gestalten und wahrzunehmen, in denen ich handle. Individualität ist ein Resultat oder eine Ansammlung aus Lernen II. In dem Maße, wie ein Mensch Lernen III er-

55 Wir werden im Abschnitt über Gesundheitspsychologie sehen, dass die Potenz von „spontaner Religiosität“ (vgl. Grossarth-Maticsek) im Zusammenhang mit dem Begriff der Selbstregulation sehr gut mit diesem Modell Batesons interpretierbar ist.

56 Diese treffende Formulierung hat in der systemischen Theorie zu weiterem Nachdenken geführt; vgl. z. B. Simon (1998).

reicht und es lernt, im Rahmen der Kontexte von Kontexten wahrzunehmen und zu handeln, wird sein ‚Selbst‘ eine Art Irrelevanz annehmen. Der Begriff ‚Selbst‘ wird nicht mehr als zentrales Argument in der Interpunktion der Erfahrung fungieren.“ (a. a. O., S. 393)

Diese Beschreibung hat Ähnlichkeit mit dem Begriff der Demut in der christlichen Tradition und mit Erleuchtungsvorstellungen im Buddhismus, in denen alle Konstruktionen eines „Selbst“ als Illusionen betrachtet werden. Kognitionspsychologisch sind wir mit dem Thema der Selbsttranszendenz an dem Problem der „Überlebensmaschine“ Gehirn, die sich biologisch in der Evolution so entwickelt hat, dass sie nur schwer ihre ersten Lernerfahrungen relativieren kann (vgl. Roth 2000 sowie Abschnitt 5.5 dieser Arbeit).

Obwohl diese Ebene sehr veränderungsresistent ist, gelangt der Mensch auf Lernebene II automatisch in Widersprüche und Paradoxien, die er oft nur durch einen Wechsel auf Ebene III auflösen kann. Religionspädagogisch wird dieses im Christentum besonders bei der Beschäftigung mit den Gleichnissen Jesu deutlich, im Zen-Buddhismus durch die Herausforderung, welche die Koans an den Schüler stellen. In der Philosophiedidaktik hat die Beschäftigung mit Paradoxien den gleichen Stellenwert (vgl. Becker 2001).

Bateson weist auf die unterschiedlichen Reaktionen hin, die Menschen auf die Erfahrungsqualität der Ebene III zeigen. So kann der Zustand zur „... Offenbarung einer Einfachheit führen, in der Hunger direkt zum Essen führt und das identifizierte Selbst nicht mehr für die Organisation des Verhaltens verantwortlich ist“ (Bateson 1983d, S. 395). Andere Menschen können erleben, wie ihre eigene Kreativität in Wechselwirkung mit „... einer umfassenden Ökologie oder Ästhetik der kosmischen Interaktion aufgeht“ (ebd.). Schließlich besteht auch immer die Gefahr, psychotisch und – hier begegnet uns wieder ein vertrauter Terminus – vom „ozeanischen Gefühl weggeschwemmt zu werden“ (ebd.).

Bateson äußert sich in den von mir untersuchten Texten an keiner Stelle zum Religions- und Ethikunterricht. Zum Abschluss sei aber, bezogen auf das Thema dieser Untersuchung, noch folgende Überlegung angestellt. Bateson weist darauf hin, dass man mit den Erkenntnismöglichkeiten eines Lerntyps nicht die Phänomene eines höheren Lerntyps adäquat beschreiben oder erklären kann. Beispielsweise wird in den Diskussionen um den Religionsunterricht von dessen Gegnern oft als Argument angeführt, dass Erzählungen in der Bibel „nicht wahr“ seien und es deshalb fahrlässig sei, in der öffentlichen Schule so etwas zu verbreiten. Wenn jemand im Sinne von Lernen I fragt, ob ein Detail einer Geschichte im historischen oder sachkundlichen Sinne „wahr“ ist oder nicht, hat er nur zwei Alternativen, nämlich mit Ja oder Nein zu antworten. Dann ist ihm nicht zugänglich, dass Lehrer z. B. bei der Erzählung von Mythen die Auswahl einer Textgattung treffen, dass es möglich ist, mit Gewinn Geschichten zu erzählen, die nicht einem bestimmten positivistischen

Wahrheitsverständnis genügen. Wer fragt, ob man den Kindern etwas „Wahres“ erzählt, sieht nicht auf der Ebene von Lernen III, wohin wohl die Strategien von Erwachsenen führen, Menschenkindern Mythen zu erzählen, und schließlich, welche Wechselwirkungen die Evolution und diese Strategie bisher eingegangen sind (vgl. Daecke/Schnakenberg 2000).

In Bezug auf Unterrichtsziele ließe sich fragen, in welcher Form die Schule Lernen II und Lernen III fördern soll oder darf. Es gibt Ähnlichkeiten mit den Stufen Piagets und Kohlbergs, die ein kognitives Reflexionsniveau beschreiben, das aber nicht zwangsläufig *selbstreflexiv* ist. Piaget und Kohlberg haben nicht die „Selbsttranszendenz“ als Entwicklungsziel, sondern eher das Konstrukt des autonomen Selbst, das alle anderen Sachverhalte reflektiert.

Zumindest beim Lernen III bewegen wir uns in einem für Individuen hochrelevanten und spannenden Bereich, der meines Erachtens oft fälschlich als „therapeutisch“ bezeichnet wird.<sup>57</sup> Als therapeutisch benennt man Prozesse, die mit Heilung zu tun haben. Hier aber handelt es sich um Prozesse, die mit der gesunden Entwicklung eines geistigen Potenzials zu tun haben, vor dem sich offensichtlich einige Pädagogen fürchten. Von Bateson könnte man ableiten, dass Religionsunterricht – und ebenso Ethik- und Philosophieunterricht –, der sich nicht nur als die Vermittlung von Brauchtum versteht, sondern als ein Fach, das Lernen III vorbereitet, ein sehr wertvoller Beitrag zur individuellen und gesellschaftlichen Bildung sein kann.

#### 5.4.4 Religion als Erkenntnistheorie am Beispiel der Anonymen Alkoholiker

##### 5.4.4.1 Erkenntnistheorie und „Kapitulation“

Ein weiterer Aufsatz in „Ökologie des Geistes“ berührt das Thema Religion und enthält Überlegungen, die für meine Untersuchung weiterführen. In „Die Kybernetik des ‚Selbst‘: Eine Theorie des Alkoholismus“ (Original 1971) beschäftigt sich Bateson mit der hochwirksamen Theologie der Anonymen Alkoholiker (AA) aus erkenntnistheoretischer Sicht (Bateson 1983e, S. 400–435).<sup>58</sup> Bateson stellt eine äußerst interessante Theorie dar, grenzt aber ein, dass die hier geschilderten Zusammenhänge nicht auf jeden alkoholkranken Menschen zutreffen müssen und dass sie besonders in unserer Kultur gelten (vgl. a. a. O., S. 435).

Das energische geistige Regime der Anonymen Alkoholiker hat schon viele Menschen befremdet, während sie gleichzeitig beobachten, dass es außerordentlich

<sup>57</sup> Vgl. das YAWP bei Kersten Reich (Abschnitt 5.3.2.4 der vorliegenden Arbeit).

<sup>58</sup> „Was ich den AA verdanke, tritt überall deutlich zutage – und damit, wie ich hoffe, auch mein Respekt vor dieser Organisation und insbesondere vor der außergewöhnlichen Klugheit ihrer beiden Gründer Bill W. und Dr. Bob.“ (Bateson 1983e, S. 401)

gute Wirkungen beim Umgang mit der Alkoholkrankheit zeigt.<sup>59</sup> Bateson belegt in seinem Aufsatz, dass die „Theologie der Anonymen Alkoholiker einer Erkenntnistheorie der Kybernetik sehr nahe kommt“ (a. a. O., S. 400). Der süchtige Alkoholiker hingegen handelt im Rahmen der herkömmlichen dualistischen abendländischen Erkenntnistheorie, die der Systemtheoretiker nicht akzeptieren kann. Kernpunkte seiner Erörterung sind das abendländische Konstrukt des „Selbst“ und dazu die Begriffe „symmetrische“ und „komplementäre“ Beziehung. Symmetrische Beziehungen sind solche, in denen die Beteiligten gleich sind, die gleichen Rollen einnehmen, z. B. um das gleiche Ziel wetteifern, wie bei einem Wettlauf. Wetteifern in symmetrischen Rollen wird als symmetrische Eskalation bezeichnet. Komplementäre Beziehungen sind solche, in denen eine sich ergänzende Rollenverteilung vorliegt, z. B. Eltern–Kind, Chef–Arbeitnehmer, Arzt–Patient, Voyeur–Exhibitionist. Auch komplementäre Beziehungen können eskalieren und beispielsweise in kontrollierende Überfürsorge umschlagen. Für die Eskalation von symmetrischen oder komplementären Beziehungen hat Bateson den Begriff Schismogenese geprägt.

Das Selbsthilfeprogramm der Anonymen Alkoholiker besteht aus „zwölf Schritten“.<sup>60</sup> Die ersten beiden Schritte, die bei vielen – atheistischen – Menschen zunächst Befremden auslösen, lauten:

1. Wir gaben zu, dass wir dem Alkohol gegenüber machtlos waren – dass unser Leben nicht mehr kontrollierbar war.
2. Wir gelangten zu der Überzeugung, dass eine Macht, die größer ist als wir selbst, uns wieder gesund machen könnte (vgl. a. a. O., S. 404).<sup>61</sup>

Bateson stellt die Hypothese auf, dass ein Grundproblem von alkoholkranken Menschen eine symmetrische Eskalation von deren „freiem Willen“ und der Restperson ist. Schlicht gesagt, der Mensch kämpft gegen sich selbst und kann in dieser Logik den Kampf nicht gewinnen. Genau dieses Phänomen wird bei den Anonymen Alkoholikern als der „Stolz der Alkoholiker“ bezeichnet.<sup>62</sup> Die Anonymen Alkoholiker gehen davon aus, dass eine Veränderung erst geschehen kann, wenn die Lebenslage des Alkoholkranken so desolat ist, dass eine so genannte „Kapitulation“ stattfindet.

Bateson stellt die Hypothese auf, dass schon an der Art des Alkoholkranken, nüchtern zu sein, etwas falsch ist. So wie Verwandte und Bekannte ihn zu beeinflussen versuchen, dem Trinken zu widerstehen, so redet er sich selbst noch ein, „Kapitän

---

59 Inzwischen ist die gleiche Logik auch in anderen Selbsthilfegruppen mit Erfolg übernommen worden, z. B. Incest Survivors Anonymous, Emotions Anonymous, Messies Anonymous, Anonyme Spielsüchtige.

60 Diese sind in leicht veränderter Form Grundlage für die Arbeit in allen Anonymen Gruppen.

61 In der Sprache der Anonymen Gruppen wird auch „Gott, so wie wir ihn verstehen“ oder „Eine höhere Macht, so wie wir sie verstehen“ verwendet.

62 Zur Information über die Anonymen Alkoholiker vgl. Zocker (1997).

seiner Seele“ (vgl. a. a. O., S. 403) sein zu können. Solange der Alkohol noch als „Versuchung“ verstanden wird, der man widerstehen könnte, wenn man nur wollte, gibt es keinen neuen Handlungsspielraum.

„Sie wollen oder können nicht die Voraussetzung akzeptieren, daß die Gesamtpersönlichkeit eines Alkoholikers – ob betrunken oder nüchtern – eine Alkoholiker-Persönlichkeit ist, von der es nicht denkbar ist, daß sie gegen den Alkohol ankämpfen kann.“ (a. a. O., S. 404)

Hier nun beschreiben die ersten zwei der „Zwölf Schritte“ den entscheidenden Qualitätssprung. Da mir Batesons erkenntnistheoretische Beschreibung von religiöser Haltung so trefflich erscheint, zitiere ich erneut wörtlich:

„Kurz gesagt, werde ich so argumentieren, daß die ‚Nüchternheit‘ des Alkoholikers durch eine außergewöhnlich verheerende Variante des cartesianischen Dualismus charakterisiert ist, der Spaltung in Geist und Materie oder, in diesem Fall, in bewußten Willen oder ‚Selbst‘ und den Rest der Persönlichkeit. Bill W.’s [Begründer der AA; A. B.] Geniestreich bestand darin, mit dem ersten ‚Schritt‘ die Strukturierung dieses Dualismus aufzubrechen.

Philosophisch gesehen ist dieser erste Schritt *keine* Kapitulation, er ist einfach eine erkenntnistheoretische Veränderung, ein Wandel in der Art, wie man von der Persönlichkeit-in-der-Welt weiß. Vor allem aber verläuft die Veränderung von einer unkorrekten zu einer korrekteren Erkenntnistheorie.“ (a. a. O., S. 405)

#### 5.4.4.2 Geist und Natur

Vorstellungen über die Natur des „Geistes“, die Bateson später in „Mind and Nature. A Necessary Unit“ (Original 1979) ausführlich darstellen wird, klingen in dem Aufsatz über Alkoholismus von 1971 schon an. Zunächst führt er aus, dass Ontologie (Wie sind die Dinge?) und Erkenntnistheorie (Was kann ich über die Dinge wissen?) beim Menschen nicht voneinander zu trennen sind. Der Mensch leistet Anpassungen und Fehlanpassungen in seiner Interaktion mit der Umwelt. „Geist“ ist dabei nur denkbar und existent in der Verbindung von Mensch plus Umgebung.<sup>63</sup> Im konstruktivistischen Vokabular, für das Bateson George Kelly anführt, heißt es, der Mensch „konstruiert“ seine Erfahrungen (vgl. a. a. O., S. 407). Bateson fragt sich unter dieser Prämisse nach der Tauglichkeit des abendländischen Begriffs des „Selbst“, im Sinne einer Instanz, die den Körper und das ganze Leben im Griff hat (vgl. ebd.).

„In keinem System, das geistige Charakteristika aufweist, kann also irgendein Teil einseitige Kontrolle über das ganze haben. Mit anderen Worten, *die geistigen Charakteristika des Systems sind nicht einem Teil des Systems immanent, sondern dem System als ganzem.*“ (a. a. O., S. 409; Hervorhebung im Original)

63 Vgl. auch den sozialpsychologischen Begriff „setting“, durch den das Zusammenspiel von örtlicher, situativer Gegebenheit und menschlichem Verhalten beschrieben ist.

Sein kybernetisches Denken wendet Bateson bei einer grundlegenden Funktion des Geistes, nämlich dem Vergleichen, d. h. der Wahrnehmung von „Unterschieden“, an.

„Ein ‚Bit‘ Information läßt sich definieren als ein Unterschied, der einen Unterschied macht. Ein solcher Unterschied, der sich fortpflanzt und der stetigen Transformation in einem Kreislauf unterliegt, ist eine elementare Idee.“ (a. a. O., S. 408)<sup>64</sup>

Es wird deutlich, dass es Bateson nicht um einen substanziellen Begriff von Geist oder Religion geht, wie ihn die Offenbarungsreligionen haben:

„Wir wissen jetzt mit einiger Gewißheit, daß das alte Problem, ob der Geist immanent oder transzendent ist, zugunsten der Immanenz gelöst werden kann ...“ (a. a. O., S. 407)

Allerdings ist Geist erst in der Begegnung mit der Umwelt denkbar, der Geist erstreckt sich auch in Denketzen außerhalb des Körpers und ist somit immer auch transzendent. Die Polarisierung von immanent-transzendent ist nicht der Natur des Geistes entsprechend und nicht sinnvoll (vgl. a. a. O., S. 413). Bateson erläutert das am Beispiel eines Reglers an einer Maschine, etwa eines Thermostats. Dieser ist nicht der „Herrscher“ des Systems, sondern zeigt lediglich Unterschiede im System an. Der „Regler“ hat nicht das System unter Kontrolle, sondern ist nur ein kleiner Teil des Gesamtsystems.

Ebenso verhält es sich in sozialen Systemen. Auch unsere Sinnesorgane sind Umwandler von Informationen. In Batesons Sprache leiten unsere Nervenbahnen nicht „Impulse“ weiter, sondern Unterschiede. Auch den Begriff „psychische Energie“ bezeichnet er als irreführend, denn der Ruhezustand ist ebenso eine Information wie der Aktivitätszustand. Ruhezustand und Aktivität haben im biologischen System die gleiche Relevanz an Information. Genau genommen heißt die Information: Ruhezustand – nicht Aktivität, oder Aktivität – nicht Ruhezustand.

Und hier kommt Bateson in seiner Argumentation zurück zur Theologie und Erkenntnistheorie der Anonymen Alkoholiker. Für den Alkoholkranken gibt es nicht einfach „Nüchternheit“ als freie Wahl, sondern lediglich „Nüchternheit – nicht Trunkenheit“. Sein Universum ist polarisiert. Die gesamte selbstregulierende Einheit ist auf diesen Unterschied hin programmiert, und das in Wechselwirkung mit seiner Umwelt (vgl. a. a. O., S. 412 f.).

Bateson fragt, was in dem erkenntnistheoretisch faulen Entschluss, „Ich werde gegen die Flasche ankämpfen“, überhaupt gegen was ins Feld geführt wird.

---

64 Der Terminus „der Unterschied, der einen Unterschied macht“, findet sich in verschiedenen Texten Batesons und wird heute in vielfältiger Weise zitiert, meist aber nicht in dem streng informationstheoretischen Sinne, wie Bateson ihn verwendet.

„Ich werde also damit fortfahren, den ‚Stolz‘ zu untersuchen, der Alkoholikern eigen ist, um zu zeigen, daß sich dieses Prinzip ihres Verhaltens von der befremdenden dualistischen Erkenntnistheorie herleitet, die für die abendländische Zivilisation charakteristisch ist.“ (a. a. O., S. 415)

Der Stolz zeigt sich in dem Satz „Ich kann“. Dabei handelt es sich um die zwanghafte Zurückweisung des Satzes „Ich kann nicht“ (vgl. a. a. O., S. 416). Die Verwandten, die dazu auffordern, der Versuchung des Trinkens zu widerstehen, handeln in der gleichen Logik.<sup>65</sup> Der Alkoholkranke und seine Umwelt beschäftigen sich mit dem imaginären Anderen im Kranken, dem, der es angeblich schaffen könnte, dem Teil der Person, den der Stolz des Alkoholikers symbolisiert.

Der Stolz des Alkoholikers ist kontextuell symmetrisch, so wie die Trinkgewohnheiten in unserer Kultur auch stark zur Symmetrie tendieren, Mithalten im Trinken, Glas um Glas. Während dieses zumeist freundliche Um-die-Wette-Trinken ein Gleichziehen im Konsum von Alkohol beinhaltet, geht die Symmetrie des Alkoholkranken in die Richtung zu zeigen, dass man im normalen Trinken gleichziehen kann. Nur das geht per Definition bei *Alkoholkranken* nicht mehr. Normal trinken ist genau das, was sie nicht können. Bateson verwendet nun die psychoanalytische Terminologie und führt aus, dass der Drang, zur Flasche zu greifen, im *Primärprozess* codiert ist und daher die Philosophie der Selbstkontrolle monströs sei. Das Trinken sei von der menschlichen Tendenz gesteuert, immer wieder das Unangenehme zu verifizieren. Diese Tendenz hatte Freud als „Todestrieb“ bezeichnet (vgl. a. a. O., S. 424).<sup>66</sup>

Wenn der Alkoholkranke es irgendwann seiner Umwelt nicht mehr vormachen kann, dass er stärker ist als die Flasche, verlagert er das Kampffeld. Bateson beschreibt, dass die symmetrische Eskalation dann dort hineinmündet, dass der Alkoholiker sich selbst beweist, dass der Alkohol ihn zwar angeschlagen hat, er aber immer noch so weit „Kapitän seiner Seele“ ist, dass er ihn nicht ganz umbringen wird (vgl. a. a. O., S. 421). Je desolater die Lebensumstände werden, umso mehr wird seine Frau oder eine andere schützende, vertuschende Umgebung in eine komplementäre Rolle gedrängt.<sup>67</sup> Aber sein symmetrischer Stolz kann keine komplementäre Rolle ertragen.

Allerdings ist der Prozess, der Flasche zu erliegen, von der Nüchternheit in den Rausch zu gehen, dann letztlich doch der Wechsel von der Symmetrie zur Komplementarität. Zu trinken bedeutet sich ergeben, sich dem Stärkeren hingeben. In der Trinkgruppe erlebt man Gemeinschaft und Gemütlichkeit (vgl. a. a. O., S. 425).

Der Wendepunkt, den die Anonymen Alkoholiker mit ihren ersten beiden Sätzen beschreiben, ist die Veränderung von der symmetrischen Eskalation hin zu einer komplementären Erfahrungsweise ihrer selbst, und das ohne Intoxikation.

---

65 Wichtige Überlegungen dazu werden heute unter dem Begriff Co-Abhängigkeit diskutiert.

66 Wir werden im Exkurs zur Gehirntätigkeit (Abschnitt 5.5) sehen, wie das in der Sprache der heutigen Gehirnforscher beschrieben wird.

67 Genau dieses ist in chronifizierter Form dann die Co-Abhängigkeit.

„Wir werden sehen, daß die religiöse Bekehrung des Alkoholikers, wenn er von den AA gerettet wird, als eine dramatische Verschiebung von seiner symmetrischen Gewohnheit oder Erkenntnistheorie zu einer nahezu rein komplementären Sicht seiner Beziehung zu anderen und zum Universum oder zu Gott beschrieben werden kann.“ (a. a. O., S. 422)<sup>68</sup>

#### 5.4.4.3 Die Theologie der Anonymen Alkoholiker

Bateson präzisiert die Theologie der Anonymen Alkoholiker in Bezug auf sein kybernetisches Denken. Ich stelle hier die wichtigsten Aussagen dar.

1. Es gibt eine Macht, die größer ist als das Selbst. Das uns bewusste Selbst macht nur einen kleinen Teil des viel größeren Versuch-Irrtum-Systems aus, das für unsere gesamten Wahrnehmungen und Handlungen verantwortlich ist.

„Das ‚Selbst‘ ist eine falsche Verdinglichung eines unrichtig eingegrenzten Teils dieses viel größeren Gebiets von ineinandergreifenden Prozessen.“ (Bateson 1983e, S. 428)

2. Teile eines größeren Systems haben je eine andere Relation zu dem Großen und Ganzen. Teil von etwas zu sein konstruiert notwendig eine komplementäre Beziehung. Die gewählte Ausdrucksweise beinhaltet die Realität, dass die Beziehung für jedes Individuum eine andere ist.

„Diese Macht wird als persönlich und als eng mit jeder Person verknüpft empfunden. Sie ist ‚Gott, so wie *du* ihn verstehst‘.“ (ebd.; Hervorhebung im Original)

3. Eine günstige Beziehung zu dem größeren System, zu dieser Macht, wird dadurch entdeckt, dass man kapituliert und am Ende ist (vgl. a. a. O., S. 429).
4. Menschen, die sich dieser größeren Macht widersetzen, bringen Unheil über sich und andere. Bateson führt aus, dass sich Menschen mit materialistischer Philosophie, die sich in Gegensatz zum größeren System, also der Natur, sehen, diese zwangsläufig schädigen und damit ihre eigene Existenzgrundlage (vgl. ebd.).
5. Die Theologie der Anonymen Alkoholiker weist nach Bateson einen wesentlichen Unterschied zur biblischen Theologie auf, nämlich dass „die höhere Macht, so wie ich sie verstehe“, nicht belohnt und nicht straft. Es gibt keine einseitige Kontrolle, ebenso wie die Organisation der AA ohne Hierarchien und demokratisch ist.

<sup>68</sup> Hier kann man die Beziehung zu den Forschungen der ersten Religionspsychologen herstellen, die sich besonders gefragt haben, was es mit den so genannten „Bekehrungserlebnissen“ auf sich hat. Auch wenn man als distanzierter Beobachter von der schlichten religiösen Sprache vieler „Bekehrter“ irritiert oder schockiert sein mag, so ist doch oft der Qualitätssprung bezüglich Zuversicht oder Lebensfreude der „Bekehrten“ fraglos wahrnehmbar.

In weiteren Punkten betont Bateson die Komplementarität der Mensch-, „Gott“-Beziehung und führt aus, dass die Anonymität nicht nur den Sinn hat, vor Stigmatisierung zu bewahren, sondern dass sie ebenfalls ein Schutz davor ist, z. B. durch Erfolgsstreben in der Öffentlichkeit Konkurrenz und symmetrische Eskalationen innerhalb der AA hervorzubringen (vgl. a. a. O., S. 431).

In Punkt 10 wendet sich Bateson dem Gebet zu. Er beschreibt, dass das Gebet, bei den AA eine viel praktizierte Methode, genau in den Zustand führt, um den man bittet.

„Die AA bitten um jene persönlichen Eigenschaften – wie Demut –, die in der Tat in jedem Gebet geübt werden. Ist das Gebet ehrlich (was nicht so leicht ist), dann kann Gott nicht anders, als die Bitte zu erfüllen. Und das gilt besonders für ‚Gott, *wie du ihn verstehst*‘. Diese sich selbst bestätigende Tautologie, die ihre eigene Schönheit hat, ist genau der Balsam, der nach der Qual der *double binds*, die mit dem ‚am Ende sein‘ einhergehen, erforderlich ist.“ (a. a. O., S. 432)<sup>69</sup>

Sinn der AA-Arbeit ist es, den Menschen zurückzuführen in ein Erleben seiner selbst in einem größeren Ganzen, in dem es sich lohnt, auch nüchtern zu leben.

Abschließend ein Zitat, das uns zu einem der nächsten Kapitel über Gesundheitspsychologie führt und das bei der Interpretation der Ergebnisse von Grossarth-Maticek helfen kann. Dieser hat festgestellt, dass Menschen, die ständig „auf Gott fluchen“, kämpferische Atheisten in einem jugoslawischen Dorf, eine viel kürzere Lebenserwartung hatten als ihre gläubigen Mitbürger (vgl. Grossarth-Maticek 2000, S. 274).

„Das ethische und philosophische Problem betrifft tatsächlich nur das umfassendste Universum und die tiefsten psychologischen Schichten. Wenn wir tief und sogar unbewußt glauben, daß unsere Relation zum größeren System, das uns betrifft – der ‚Macht, die größer ist als das Selbst‘ – symmetrisch und wetteifernd ist, dann befinden wir uns im Irrtum.“ (Bateson 1983e, S. 434 f.)

## 5.5 Exkurs: Das Gehirn

Lange waren Geistes- und Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften getrennte Terrains. Die moderne Kognitionswissenschaft integriert Neurobiologie und Sozialwissenschaften. Die Natur des Gehirns und die Natur unseres Bewusstseins sind nicht zu trennen.

Für geraume Zeit wurde von der Theorie ausgegangen, dass besonders der Aufbau unseres Gehirns den Menschen von den Tieren unterscheidet. Die Papez-MacLean-Theorie vom Reptilien-, Säugetier- und Menschengehirn besagte, dass die Evolution immer neue Schichten der Gehirnanatomie hervorgebracht habe, die dann

<sup>69</sup> Vgl. zur Double-bind-Theorie Bateson (1983c).

zum typisch Menschlichen führten (vgl. Hampden-Turner 1996, S. 80). Diese durchaus eingängige Metaphorik ist seit einiger Zeit widerlegt, seit genauere Forschungen an Salamandergehirnen gezeigt haben, dass die Grundfunktionsweise des Salamandergehirns dem unseren schon gleicht. Das typisch Menschliche ergibt sich demnach aus einer bestimmten Kombination von Merkmalen, die aber für sich gesehen nicht nur dem Menschen eigen sind (vgl. Roth 1997, S. 33–77; auch Wiggers et al. 1995).

Eine genaue Rezeption der interessanten Neuerscheinungen zu den Gehirn- und Kognitionswissenschaften kann hier nicht erfolgen. Ich werde nur die Themen kurz erläutern, auf die sich verschiedene Autoren im Zusammenhang mit dem religiösen Erleben beziehen. Einerseits kann es nur absurd anmuten, dass im 18. Jahrhundert ein Gehirnareal für „Gottesfurcht“ angenommen wurde (vgl. Roth 1997, S. 192). Andererseits kommen genau solche Thesen in der aktuellen Gehirnforschung und „Neurotheologie“ wieder auf (vgl. Abschnitt 5.9.5). Um dergleichen diskutieren zu können, seien einige Grundlagen erläutert.

Für eine Einführung in die gehirphysiologischen Fragen unseres Zusammenhangs sei besonders Gerhard Roths Buch „Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen“ (1997) empfohlen. Roth ist Philosoph und Biologe und versteht es, in seinen bekannten Forschungen zum Gehirn beide Wissensformen gut zu verbinden. In einem kurzen und gut verständlichen Aufsatz in der Zeitschrift „Ethik & Unterricht“ gibt er unter der Überschrift „Warum ist Einsicht so schwer zu vermitteln und so schwer zu befolgen? Neue Erkenntnisse aus Hirnforschung und Kognitionswissenschaften“ (Roth 2000) Einblicke, wie die soeben im Zusammenhang mit Bateson geschilderten Prozesse auf gehirphysiologischer Ebene aussehen. Es ist lohnenswert, hier – 30 Jahre nach Batesons Thesen – eine Vorstellung von den anatomischen Analogien zu den psychologischen Prozessen zu gewinnen.

Menschen machen ständig die Erfahrung, dass es nahezu unmöglich ist, andere Menschen von ihren Überzeugungen abzubringen – sei es in privaten Partnerschaften, in pädagogischen, therapeutischen oder politischen Arbeitsfeldern. Wir erleben entweder, dass jemand einer fremden Argumentation gar nicht zugänglich ist, oder dass er zwar bereit ist, diese zunächst gedanklich aufzunehmen, sie aber nicht in sein Handeln umsetzt. Roth erklärt das mit zwei Thesen.

- „1. Jeder Mensch lebt in seiner eigenen Vorstellungs- und Argumentationswelt, hat seine eigene private Logik, die von der Logik anderer durchaus sehr verschieden sein kann.
2. Menschen haben nur eine geringe Einsicht in die Grundstrukturen und tatsächlichen Antriebe ihres Handelns. Die Rolle des sprachlich bewußten Ich wird dabei hochgradig überschätzt.“ (a. a. O., S. 17)

Bezüglich der ersten These führt Roth aus, dass jeder in einer eigenen Vorstellungswelt lebt und wir uns deshalb zumeist über die Bedeutsamkeit unserer Worte für

andere täuschen. Sprachliche Kommunikation besteht biologisch in Serien von Schall-druckwellen, die an die Ohren von anderen geraten. Im Innenohr werden diese in neuronale Signale umgewandelt, die wiederum eine Reihe von Stationen im Gehirn durchlaufen, von denen wir nichts merken. Erst dann dringen sie in die Großhirnrinde und werden bewusst, und erst dann kann der Hörende bewusst interpretieren. Die Auswahlmöglichkeit hängt von seiner Kenntnis verschiedener Kontexte, also der Größe seines Sprachgedächtnisses, ab (vgl. a. a. O., S. 17 f.).

Bezüglich der zweiten These erinnert Roth daran, dass Menschen die Sprache erst erlernen, wenn die Grundstrukturen ihrer Persönlichkeit schon existieren. Menschen haben deshalb eine weitgehende Unkenntnis über ihre eigentlichen Antriebe. Zunächst lernen Kinder die Bedeutung von Verhaltensweisen kennen und danach, diese zu benennen. Der Prozess des Erlernens bzw. der Erzeugung von Verhaltensbedeutung wird von dem Teil des Gehirns geleistet, der limbisches System heißt. Das limbische System ist unser emotionales Gedächtnis.<sup>70</sup> Es bewertet alle Erfahrungen, beginnend im Mutterleib, danach, ob sie angenehm oder unangenehm sind, ob sie demnach wiederholt oder vermieden werden sollten. Neben dem emotionalen Gedächtnis gibt es im Gehirn ein Tatsachengedächtnis. Alle Ereignisse werden in beiden Gedächtnissen gespeichert.

In den ersten Lebenswochen und -monaten entsteht durch die Verhaltensbewertung, in Wechselwirkung mit den angeborenen Eigenschaften, das, was wir Charakter nennen. Unsere Art, mit der Welt umzugehen, existiert lange, bevor wir mit etwa zweieinhalb Jahren ein Ich-Bewusstsein und eine komplexe Sprache entwickeln; „dieses Ich wird sozusagen in die Persönlichkeit hineingestellt“ (a. a. O., S. 18). Das ist auch der Grund dafür, dass Kinder oft gegen Erziehungsversuche sehr resistent sind.

### *Selbstverstärkung*

Jede neue Wahrnehmung wird im Lichte der bereits gemachten Erfahrung bewertet. Es wird verglichen. Bevorzugt wird das angeeignet, was gut in das Vertraute hineinpasst. Unpassendes wird passend gemacht.<sup>71</sup> Das bedeutet emotionalen Frieden.

„Wir können uns den Zwang unseres limbischen Antriebssystems zum passend Machen, zur Selbststabilisierung nicht stark genug vorstellen“ (ebd.). Außenstehende Menschen sehen dann Selbsttäuschungen und Realitätsverbiegungen bisweilen sehr deutlich. Diese Aspekte haben wir bei Bateson mit dem Begriff „Lernen II“ diskutiert.

---

70 Auch Golemans populäres Buch über die Emotionale Intelligenz basiert auf den Kenntnissen über die Funktionsweise des limbischen Systems (vgl. Goleman 1997).

71 Diesen Prozess nannte Piaget „Assimilation“.

„Der Grad möglicher Veränderung nimmt mit zunehmendem Alter rapide ab, und es bedarf dann dramatischer Lebenskrisen, wenn es im Erwachsenenalter noch zu größeren Veränderungen kommen soll.“ (a. a. O., S. 18)

Dieses hat Bateson mit Lernen III beschrieben. Auch er wies darauf hin, dass eine Veränderung der Strategien von Lernen II nur selten stattfindet. Neben die Krisen als Motoren für solche Veränderungen stellt Bateson aber noch religiöse Erlebnisse im Sinne der Veränderung einer subjektiven Erkenntnistheorie.

### *Verhaltenssteuerung im Gehirn: Stirnhirn, emotionales Gedächtnis, Zwischenhirn, motorisches Großhirn*

Roth führt des weiteren aus, warum es Menschen so selten gelingt, andere von ihrer Art des Denkens und der Wahrnehmung – oder auch sich selbst von bestimmten Plänen – zu überzeugen. Die meisten Alltagshandlungen führen wir ohne bewusste Verhaltenssteuerung aus. Wenn aber nun das Bewusstsein einen Entschluss fasst, so ist dieser zwar eine notwendige, aber nicht hinlängliche Bedingung dafür, dass wir diesen Entschluss auch ausführen.

Der Ort der bewussten Absichten und Planungen ist das Stirnhirn (präfrontaler Cortex). Phantasie, Sprache, Wertvorstellungen, alles, was den Menschen zum Menschen macht, lässt sich dort, besonders in dem über den Augen liegenden Teil, lokalisieren. Es ist das höchste Hirnzentrum. Sitz von Vernunft und Verstand. Es wird aber mehr als andere Gehirnteile vom limbischen System beeinflusst. Das Gefühlszentrum gibt Impulse, und das Stirnhirn sagt: „Mir fällt ein.“ In die andere Richtung haben Pläne des Stirnhirns eine Kontrolle durch das emotionale Zentrum zu durchlaufen. Von dort gehen nämlich die Informationen nicht direkt zur motorischen Großhirnrinde, nach dem Motto „gedacht – getan“, sondern sie werden aus der Hirnrinde hinaus ins Unbewusste zu den Basalganglien geschickt (Corpus striatum, Globus pallidus, Substantia nigra, Nucleus subthalamicus). Diese Basalganglien sind entweder Speicher der alten unbewussten Erfahrungen, oder sie haben Zugang dazu, indem sie mit anderen Teilen des limbischen Systems verbunden sind. Das emotionale Gedächtnis hat einen Speicherort für positive Erfahrungen (das ventrale tegmentale Areal und der Nucleus accumbens) und einen Speicherort für negative Erfahrungen (die Amygdala, zu deutsch: Mandelkern) (vgl. a. a. O., S. 20).

Die Absicht aus dem Stirnhirn wird nun im unbewussten emotionalen Gedächtnis daraufhin geprüft, ob sie positive oder negative Erinnerungen berührt und ob sie wirklich ausgeführt werden soll. Die nächste Station ist das Zwischenhirn. Lautet die emotionale Antwort ja, dann schaltet das Zwischenhirn die Absicht in die Großhirnrinde weiter, und die Absicht wird ausgeführt. Ist die emotionale Antwort nein, dann sind die Impulse an die Großhirnrinde zu schwach, als dass sie ausgeführt

werden könnten. Stattdessen werden dann oft vertraute Handlungen ausgeführt, die dem emotionalen Gedächtnis bewährt erscheinen. Letztlich wird das subjektive Gefühl, etwas zu *wollen*, unbewusst im limbischen System erzeugt und nicht in dem Teil, der am ehesten dem autonomen Willen zuzurechnen wäre. Es ist zu bedenken, dass die Bahnen, die vom unbewussten Zentrum in das bewusste Zentrum führen, viel stärker sind als jene, die zurückführen. Das ist der Grund dafür, dass unsere bewussten Handlungsmöglichkeiten wesentlich stärker von den alten Gefühlserfahrungen gesteuert werden, als es umgekehrt möglich ist, die Gefühle durch das Bewusstsein zu lenken.<sup>72</sup>

„Der Mensch bleibt in seinem scheinbar freien Denken und Wollen weithin unter der Kontrolle des limbischen Systems“ (a. a. O., S. 21). Unser Bewusstsein glaubt etwas zu wollen, ohne die wahren Hintergründe dieses Wollens verfolgen zu können. Roth vergleicht unser Bewusstsein mit dem Pressesprecher einer Regierung, der etwas vertreten muss, ohne die Hintergründe zu kennen (ebd.).

„Warum ist Einsicht so schwer zu befolgen? [...] Die Tatsache, daß wir über uns reden und nachdenken können, täuscht uns darüber hinweg, dass unser bewusstes Ich nicht der große Boss ist, sondern ein Instrument, ein Programm unseres Gehirns zum Problem lösen und zur Handlungssteuerung. Die letzten Entscheidungen besorgen andere Instanzen im Gehirn.“ (a. a. O., S. 22)

In der Terminologie Batesons liegt hier die Komplementarität von bewusstem Selbst, dem sprachlich bewussten Ich, und dem größeren – hier als innerem Prozess beschriebenen – System des emotionalen Gedächtnisses. In der gehirnphysiologischen Sprache wird durch Roths Darstellung unzweifelhaft deutlich, dass das bewusste Ich den Kampf gegen das limbische System nicht gewinnen kann, schon gar nicht in einer symmetrischen Eskalation.

Die einzige Möglichkeit ist komplementäre Existenz<sup>73</sup> – nämlich das, was die unterschiedlichen Religionen beschreiben. Wie kann dieses Wissen reflektiert, kritisiert und doch für die individuelle Entwicklung heutiger Schülerinnen und Schüler nutzbar gemacht werden?

---

72 Diese Tatbestände passen meines Erachtens auch mit den Beobachtungen Freuds zu den bewussten und unbewussten Antrieben genau zusammen.

73 Hier hatte schon Freud festgestellt, daß das Ich nicht „Herr im eigenen Haus ist“. Eine akzeptierende Metapher für diese Tatsache ist z. B. der Buchtitel von G. Kutschera: „Der Tanz zwischen Bewußt-sein und Unbewußt-sein“.

## 5.6 Neurolinguistisches Programmieren (NLP)

Eine Richtung, in der die individuelle Religiosität auf nahezu erstaunliche Weise und ohne Bekenntnischarakter als Ressource in die Sicht des Menschen einbezogen wird, ist das Neurolinguistische Programmieren (NLP).

### 5.6.1 Geschichte und Anwendungsgebiete, Bedeutung der Spiritualität

NLP, ein in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in den USA entwickeltes Kommunikationsmodell, hat inzwischen weltweite Verbreitung gefunden. Die Entstehungsgeschichte, mit ihren theoretischen Anleihen bei Bateson, Pearls, Satir und Erikson, zeichnet Walker (1996) nach; die theoretischen Grundlagen werden von O'Connor/Seymour (1992) beschrieben.

NLP ist eine schulenübergreifende, methodenintegrierende Sammlung von Kommunikationsmodellen, die verschiedenste psychologische Kenntnisse für wirksame Veränderungsprozesse anwendet. Es integriert systemische, konstruktivistische, behavioristische, tiefenpsychologische und hypnotherapeutische Denkweisen. „Neuro“ steht für die Tatsache, dass Menschen alle Repräsentationen der Welt durch die Sinne aufnehmen und so alle Erfahrung sinnesspezifisch ist. „Linguistisch“ trägt dem Fakt Rechnung, dass Menschen durch die Begriffe, die sie für Tatbestände benutzen, ihre Realität kreieren. Der Begriff „Programmieren“ schließlich bezieht sich auf die Tatsache, dass die Weise, wie wir die Welt erleben, gelernt ist und somit auch wieder durch neues Lernen korrigiert oder verlernt werden kann.<sup>74</sup> NLP fragt nach den Prozessen gelungener Kommunikation. Es arbeitet ressourcenorientiert. Wissenschaftliche Kritik wird vielfach an der Leichtigkeit der Theoriebildung geübt und an übertriebenen Versprechen<sup>75</sup> bezüglich der Wirksamkeit von Methoden.

Verbreitung hat NLP wegen seiner Wirksamkeit besonders in Feldern gefunden, in denen kommunikatives Know-how dringend gebraucht wird: in der Pädagogik (vgl. Grinder 1994; Schmidt-Oumard/Nahler 1994; Lloyd 1993), in der Psychotherapie (Bandler/Grinder 1998, 2001), vor allem in der Gesundheitspsychologie (McDermott/O'Connor 1997), vielfach aber auch in der Wirtschaft und dort speziell in der

---

74 Der merkwürdige Name ist Kind seiner Zeit. Ich las – leider kann ich die Quelle nicht mehr benennen – den Gedanken, dass psychologische Modelle des Menschen für ihre Metaphorik gern die technischen Neuerungen heranziehen. So wie Freud am Ende des 19. Jahrhunderts sich der Begrifflichkeit der Thermodynamik und dem Bild der Dampfmaschine zuwandte, so haben die Forscher der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts das Bild der damals (und bis heute) faszinierendsten Maschine, den Computer, verwendet, um Vorstellungen über das Funktionieren des Menschen zu entwickeln.

75 Teilweise hat es spektakuläre Fernsehauftritte von dubiosen Vertretern des NLP gegeben.

Personalführung und im Verkaufstraining. Im Bereich der Kirchen findet NLP ebenfalls zunehmend Beachtung (vgl. Zillich-Limmer 1997).

Im Diskurs der NLP-Anwender, die in großer Mehrzahl weder traditionelle Kirchgänger noch Mitglieder neureligiöser oder esoterischen Gruppen sind, gibt es eine selbstverständliche Umgehensweise mit „Glaubenssätzen/Beliefs“ sowie mit „der spirituellen Ebene“ des Lebens und ihrer besonderen Bedeutung. Dieses steht in deutlichem Kontrast zu den bildungspolitischen Diskussionen um den Ethik- und/oder Religionsunterricht. Während in den schulpädagogischen Diskussionen die Frage, ob erlebnisbezogene religiöse Aspekte überhaupt „salonfähig“ sind, heftig diskutiert wird, sind in diesem Bereich der Kommunikationslehre die „spirituellen“ Aspekte eine Selbstverständlichkeit.<sup>76</sup> Das kann man verschieden interpretieren. Traditionelle Kirchenvertreter (wie die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) verwenden dafür den wenig respektvollen Begriff „Spiritualisierung der Psychoszene“.<sup>77</sup> Vertreter des NLP, und natürlich auch anderer Psychotherapie-richtungen, die sich wieder vermehrt den spirituellen Fragen zuwenden, suchen nach wirksamen Hilfen zur Veränderung von einengenden und leidvollen Lebensmustern. Dass sie dabei auf das Potenzial der Spiritualität treffen, kann nur den naiven Realisten wundern (vgl. Abschnitt 5.2.2.1 dieser Arbeit).

### 5.6.2 Das Modell der neurologischen Ebenen, Belief-Sätze und Spiritualität

Dass die Rede über Glaubenssätze und die spirituelle Ebene des Erlebens den NLP-Anwendern so viel leichter fällt als vielen Vertretern der Kirchen, deren Sprache zunehmend schwer verständlich ist, liegt an dem verbreiteten Modell der logischen oder neurologischen Ebenen von Robert Dilts, einem der berühmtesten Vertreter des NLP. Dilts war als Schüler von Richard Bandler und John Grinder seit 1975 an der Entwicklung des NLP mitbeteiligt. In diesem Zusammenhang lernte er auch Gregory Bateson noch persönlich kennen.

1989 veröffentlichte Robert Dilts, zusammen mit Tim Hallbohm und Suzie Smith, „Beliefs – Pathways to Health & Well-being“ (deutsch: Identität, Glaubenssysteme und Gesundheit: höhere Ebenen der NLP-Veränderungsarbeit, 1991). Hier wird dargestellt, welchen starken Einfluss unsere „Belief-Systeme“ und einzelne „Belief-Sätze“

<sup>76</sup> Dass mich meine beiden Berufe in beide Felder führen und ich davon ausgehe, dass es für die Bildungsdebatte gewinnbringend sein kann, die neueren Entwicklungen in der Psychologie zur Kenntnis zu nehmen, ist nicht zuletzt Ausgangspunkt dieser Untersuchung.

<sup>77</sup> Vortrag von Dieter Finke (EZW) „Die Veränderung der religiösen Landschaft“ am 28. Juni 2001 in der Evangelischen Fachhochschule Berlin. Diese Sprache, die das Interesse an spirituellen Aspekten des Lebens in eine merkwürdige „Szene“ verlegt, ausführlicher zu kritisieren ist hier nicht der Ort.

(*beliefs*) auf die gesamten Erfahrungen haben. Das ist natürlich dann von besonderem Interesse, wenn unsere (negativen) Glaubenssätze im Zusammenhang mit lebensbedrohlichen Erkrankungen stehen.<sup>78</sup>

1990 erschien dann „Changing Belief Systems with NLP“ (deutsch: Die Veränderung von Glaubenssystemen. NLP-Glaubensarbeit, 1993). Hierin bezieht sich Dilts erstmals auf Gregory Batesons Modell der logischen Kategorien des Lernens, stellt dieses aber bereits verändert dar. 1997 veröffentlichte er zusammen mit Robert McDonald „Tools of the Spirit: Pathway to the Realization of Universal Innocence“ (deutsch: Und dann geschieht ein Wunder ... Tools of the Spirit. Angewandtes NLP, 1998).<sup>79</sup> Alle drei Bücher sind Seminarmitschnitte, in denen das Modell nicht ausführlich hergeleitet wird, aber in seiner Anwendbarkeit auf Veränderungsprozesse demonstriert wird. Dilts' sehr plausiblen, pragmatischen, doch wenig text- und theoriegeleiteten Vorgehensweise wird vorgeworfen, Bateson ohne genaue Berücksichtigung seines Werks als wissenschaftlichen Gewährsmann zu zitieren (vgl. Jochims 1997a).

Es bleibt die große Resonanz auf Dilts' „Logische Ebenen“. Es handelt sich dabei um Ebenen der menschlichen Erfahrung. Im Laufe der Zeit veränderte Dilts dieses Modell. In der vorliegenden Arbeit wird die letzte Variante dargestellt, die das vormals von Bateson erkenntnistheoretisch begründete Modell erweitert und nun auch körperliche Analogien einbezieht. Aber auch Bateson gab in seinem Aufsatz über die logischen Kategorien des Lernens einen kleinen Hinweis darauf, auf den sich diese Erweiterung beziehen könnte.

„Ich habe an anderer Stelle (‚Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst‘, vgl. S. 182) so argumentiert, daß eine wesentliche oder notwendige Funktion aller Gewohnheitsbildung und allen Lernens II in der *Ökonomie* der Denkprozesse (oder Nervenstränge) besteht, die für die Problemlösung oder das Lernen I eingesetzt werden.“ (Bateson 1983d, S. 392)

An anderer Stelle fragt Bateson nach den logischen Typen von Information, die die DNS weitergibt, und wie diese mit den individuellen Erfahrungen interagieren (Bateson 1983a, S. 355), sodass sich der Eindruck gewinnen lässt, dass Bateson mit Interesse an der Fragestellung weitergedacht hätte, die Dilts aufwirft. Bateson hätte sie aber wahrscheinlich aufwendiger hergeleitet.

Nun zu dem Modell, wie Dilts und McDonald es darstellen:

„In unserer Gehirnstruktur, in unserer Sprache und unseren Wahrnehmungssystemen bestehen natürliche Hierarchien und Ebenen der Erfahrung. Der Effekt einer jeden Ebene ist es, die Information auf der darunterliegenden Ebene zu organisieren. Ändert man etwas auf einer höheren Ebene, ändert dies notwendigerweise die Dinge auf den Ebenen darunter; ändert man etwas auf einer der

78 Das Konstrukt der Glaubenssätze ist verwandt mit der kognitiv-orientierten Rational-Emotiven Therapie (RET) von Albert Ellis, in der auch die wirklichkeitskonstruierende Macht unserer Vorannahmen im Mittelpunkt steht (vgl. Ellis 1997).

79 Daneben gibt es von Dilts zahlreiche weitere Publikationen.

Abb. 5.8: Neurologische Ebenen der menschlichen Erfahrung

<i>Logische Ebene</i>	<i>Neurologische Ebene Körperliche Analogie</i>	<i>Fragen, die diese Ebene erfassen</i>
„Das Spirituelle“	Nervensystem als Ganzes in Interaktion mit anderen Nervensystemen	Wie fühle ich mich in ein größeres System (das Universum) eingebunden? Was ist über mich hinaus?
Identität	Immunsystem und endokrines System <i>Lebenserhaltende Funktionen</i>	Wer bin ich? Was führt mich dazu, genau dieses wichtig zu finden oder zu glauben?
Glaubenssysteme „beliefs“	Autonomes Nervensystem (Herzfrequenz, Pupillenweite usw.) <i>Unbewusste Reaktionen</i>	Warum tue ich es? Was motiviert mich?
Fähigkeiten, Strategien	Kortikale Systeme (Augenbewegungen, Haltung usw.) <i>Teilbewusstes Handeln</i>	Wie genau tue ich etwas? Wie schaffe ich es, das so zu tun?
Verhalten	Motorisches System (Pyramidenbahnen und Zerebellum) <i>Bewusstes Handeln</i>	Was genau tue ich? Welches konkrete Verhalten zeige ich?
Umwelt	Peripheres Nervensystem <i>Gefühle und Reflexe</i>	Wo? Wann? Mit wem? In welchem Kontext geschieht etwas?

Quelle: eigene Zusammenstellung nach Dilts/McDonald (1998, S. 32–36).

unteren Ebene, kann aber muß dies nicht notwendigerweise die höheren Ebenen beeinflussen.“ (Dilts/McDonald 1998, S. 32)

„Diese verschiedenen Ebenen unserer subjektiven Erfahrungen kann man sich dem NLP zufolge in Form neurologischer Schaltkreise vorstellen. Jede Ebene mobilisiert eine immer tiefergreifendere und umfassendere Beteiligung der neurologischen ‚Schaltkreise‘. Diese verschiedene Schaltkreise können durch Sprachmuster, kognitive Strategien und Verhaltenshinweise aktiviert werden und mobilisiert werden.“ (a. a. O., S. 36)

Dilts und McDonald stellen dar, dass es möglich ist, sich in einer „neuro-logischen“ Ebene zu verrennen und dann ein Problem nicht lösen zu können. Die Frage, auf welcher dieser logischen Ebenen im Individuum ein Problem oder eine Veränderung angesiedelt werden kann, ist tatsächlich äußerst produktiv.<sup>80</sup> Das hier vorgelegte

<sup>80</sup> Es sei an die Kontroversen zwischen Verhaltenstherapie und Psychoanalyse erinnert. Die Psychoanalytiker haben stets argumentiert, daß es kaum Nutzen hätte, eine Umweltgegebenheit oder ein Verhalten zu ändern, und ihre Therapieversuche vor allem auf den höheren logischen Ebenen angesiedelt.

Modell ist keineswegs nur für den psychotherapeutischen Bereich hilfreich, sondern lässt sich im Rahmen von Erziehung, zumal ethischer Erziehung, hervorragend zur Reflexion und zur „Sortierung“ von Lernzielen anwenden.

Bei der Einschätzung des Modells ist zu bedenken, dass sich die menschliche Psyche oder Gesamterfahrung selbstverständlich nicht wie ein simples hierarchisches Top-down- oder auch Bottom-up-Ablaufmodell darstellt.<sup>81</sup> Selbst wenn Roths Ausführungen zur Funktion des Gehirns (siehe Exkurs Gehirn, Abschnitt 5.5) einiges an diesem Modell bestätigen können, so ist doch das Gesamtsystem Mensch niemals so linear zu denken. Hier setzt Inke Jochims Kritik an Dilts' Modell an. Sie weist nach, dass Bateson an keiner Stelle behauptet habe, dass eine höhere Ebene eine niedrigere determiniert, und dass eine solche Denkweise nicht systemisch sei (vgl. Jochims 1997a, S. 26).

Eine andere Visualisierung des Modells wählt die NLP-Autorin und Trainerin Gundl Kutschera (vgl. Kutschera 1994, S. 82). Sie bringt die beschriebenen Ebenen in die Form einer Spirale, in deren Zentrum sich einerseits die spirituelle Ebene befindet, andererseits aber Bewegungen von beiden Richtungen gleich stark angestoßen werden können.<sup>82</sup>

Abb. 5.9: Spirale als Modell der logischen Ebenen



Quelle: Kutschera (1994, S. 82).

81 Pyramidenmodelle des Bewusstseins gibt es schon in der antiken Philosophie. Auch die moderne Psychologie greift in verschiedener Form auf solche Denkmodelle zurück, z. B. Maslows (1978) Bedürfnispyramide.

82 Dafür spricht beispielsweise die erfolgreiche Methode des Drogenentzugs bei der Stiftung Synanon. Hier geht die Veränderung von einer neu und sehr klar strukturierten Umwelt aus; dann werden besonders durch die Arbeitsplätze, die Synanon bereitstellt, neues Verhalten und neue Fertigkeiten gelernt, bis sich schließlich im besten Falle dann die Glaubenssysteme, die Werte und die Identität so günstig verändert haben, dass die Rückfallgefahr gering ist. Dafür wird in der Regel ein Zeitraum von zwei Jahren für nötig gehalten.

Ob Hierarchie oder Spirale – dieses ist ein Modell, das der Ebene der Spiritualität für jeden Menschen und für jede Lebenslage den *entscheidenden* Einfluss auf die Erlebensweise einräumt. Dilts zitiert dazu Albert Einstein: Die von ihm beschriebenen Prozesse gelten meines Erachtens nicht nur auf weltpolitischer Ebene, sondern sind auch bei der individuellen Lebensbewältigung gültig.

„Ich glaube, die wichtigste Frage gegenüber der Menschheit lautet ‚Ist das Universum ein freundlicher Ort?‘ Denn wenn wir uns dafür entscheiden, daß das Universum zutiefst unfreundlich ist, dann werden wir unser Wissen und unsere Technologie dazu nutzen, größere Waffen und höhere Mauern zu bauen, um die Unfreundlichkeit zu zerstören und auszusperren. Und meiner Meinung nach kommen wir an den Punkt, wo unsere Waffen uns selbst zerstören können. Wenn wir uns entscheiden, daß das Universum weder freundlich noch unfreundlich ist und daß Gott mit dem Universum Würfel spielt, dann ist alles egal. Was man tut, hat eigentlich keinen Sinn, ist bloß eine Sache des Würfels. Wenn wir uns andererseits dafür entscheiden, daß das Universum ein freundlicher Ort ist, dann werden Macht und Sicherheit statt durch Waffen und Mauern dadurch entstehen, daß wir unser Wissen und unsere Technologien einsetzen, um das Universum und seine positive Absicht besser zu verstehen. Mit solchen Werkzeugen können wir die Freundlichkeit erkennen und lenken.“ (Einstein, zitiert bei Dilts/McDonald 1998, S. 212 f., ohne Quellenangabe)

Diese Formulierung enthält zwar nicht den Gültigkeitsanspruch einer Offenbarungsreligion, den ein Nichtgläubiger abweisen muss. Sie beschreibt aber dennoch eine Dimension der Realität von Spiritualität, um die Menschen wissen sollten und die dringend ein Aspekt schulischer Bildung sein sollte. Es handelt sich dabei um mehr als das psychoanalytische Konstrukt des Urvertrauens, das E. H. Erikson beschrieb (vgl. Flammer 2003, S. 85). Es ist durchaus möglich, eine individuell satt verlaufene Kindheit erlebt zu haben, das Universum jedoch gleichzeitig für einen unfreundlichen Ort zu halten. Die spirituelle Ebene ist mit der Ebene der Bedürfnisbefriedigung nicht auf einer Stufe.

Beachtenswert ist ferner, dass die spirituelle Ebene im NLP als universell existent angenommen wird, aber man davon ausgeht, dass sie immer individuell repräsentiert ist. Hier ist die konstruktivistische Sicht des „Gottes, so wie ich ihn verstehe“, die uns schon bei den Anonymen Alkoholikern begegnet ist, realisiert. Gundl Kutschera benutzt für die spirituelle Ebene die noch allgemeinere Metapher der „Quelle“ (vgl. Kutschera 1994, S. 195 ff.). Menschen, die auf der Belief-System-Ebene keinerlei Bezug zu religiösen Konstrukten haben, sind gleichwohl in dieser sehr freien Form zumeist in der Lage, ein Bild für diese „Quelle“ zu finden und diese als Potenzial für gewünschte Veränderungen zu nutzen.<sup>83</sup>

---

83 Seminarbeobachtung. Vgl. auch Hoffmann/Gerken-Haberzettl (1998).

### 5.6.3 „Glauben“ auf den verschiedenen (neuro-)logischen Ebenen

Das Modell der (neuro-)logischen Ebenen eignet sich auch gut, ein wenig Klarheit in die Begriffsverwirrung um das Wort „Glauben“ zu bringen. Die theologischen Diskurse dazu werden an dieser Stelle außer Acht gelassen. In der psychologischen Literatur wird meist nur zwischen „belief“ und „faith“ unterschieden, womit Ersteres einen Glaubensinhalt, z. B. im Sinne eines Dogmas meint, und Letzteres das Gefühl glaubenden Vertrauens charakterisiert (vgl. Fowler 1991, S. 32; Abschnitt 4.4.3).

Für das Wort „Glauben“ unterscheidet man alltagssprachlich eine religiöse Deutung, eine, die anzeigt, dass man etwas nicht genau weiß, und eine, die man mit „Überzeugung“ gleichsetzen kann. Im Folgenden werde ich dieses anhand der logischen Ebenen an einigen Beispielen weiter differenzieren.

#### *1. Ebene: Umwelt, Kontext*

Ich glaube, es wird heute noch regnen.  
Ich glaube, der Schlüssel passt nicht.  
Ich glaube, der Zug ist schon weg.  
Ich glaube, heute kommen Gäste.

#### *2. Ebene: Verhalten*

Ich glaube, ich muss jetzt mit dem Hund rausgehen.  
Ich glaube, ich muss mir täglich die Haare waschen.  
Ich glaube, ich muss laut reden, damit ich gehört werde.

#### *3. Ebene: Eigene Fähigkeiten, Strategien*

Ich glaube, ich werde mit dem Stress nicht fertig.  
Ich glaube, ich werde nie glücklich.  
Ich glaube, ich komme überall gut durch.  
Ich glaube, ich brauche immer etwas Neues.

#### *4. Ebene: Glaubenssätze (Beliefs), Werte*

Ich glaube, Krebs ist nicht wirklich heilbar.  
Ich glaube, dass meine Eltern mich lieben.  
Ich glaube, es ist gut, Geld für später zu sparen.  
Ich glaube, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist.

### 5. Ebene Identität

Ich glaube, dass ich eine liebenswerte Frau bin.

Ich glaube, dass ich nie schaffe, was ich mir vornehme.

Ich glaube, ich bin auf der Welt, um glücklich zu sein.

Ich glaube, ich bin auf der Welt, um etwas zu leisten.

### 6. Ebene: Spiritualität

Ich glaube an ein freundliches Universum, an Gott, Allah ...

Ich glaube, dass Menschen ein sehr kleiner Teil des Großen und Ganzen sind.

Ich glaube, dass das Leben auch angesichts des Todes sinnvoll ist.

Ich glaube, dass alles keinen Sinn hat.

#### 5.6.4 NLP, Religion und Erziehungswissenschaft

Deutlich ist bei dieser Darstellung, dass es zwar um qualitativ verschiedene Ebenen der Realitätskonstruktion geht, es aber keine Ebene gibt, die frei von Konstruktion und damit von dem ist, was wir alltagssprachlich „Glauben“ nennen. Angesichts dieser Überlegungen kann es verwundern, wie viele Menschen ihre Mitmenschen in diejenigen, die „glauben“, und andere, die es nicht tun, unterscheiden.

Das Modell der logischen Ebenen entwickelt Gregory Batesons logische Kategorien des Lernens weiter und bietet einen leicht verständlichen Zugang für verschiedene Abstraktionsebenen der Wahrnehmung und des Erlebens. Es ermöglicht eine praktikable Herangehensweise an psychische Organisation, selbst wenn die Analogien zur körperlichen Struktur mit Sicherheit komplizierter sind als von Dilts und Mc Donald dargestellt.

Für unseren Zusammenhang ist das Wichtigste, dass hier die individuelle Spiritualität als ein Faktor, der alle anderen Erlebnis- und Wahrnehmungsweisen beeinflusst, in das Zentrum der psychischen Organisation gestellt wird. In diesem Modell könnte eine Trennung von (eigentlichem) Subjekt und dessen Religiosität (als zusätzliche Privatsache) logisch nicht vorgenommen werden. Die Qualität von Glauben, die Fowler als „faith“ bezeichnet, ist in dem Pyramidenmodell der logischen Ebenen das „Schaltzentrum“ der Person. Die Qualität von Glauben, die Fowler „belief“ nennt, ist in diesem Modell relativ nachrangig. Das ist eine Setzung, der jeder Dogmatiker widersprechen muss. Allerdings ist im Bild der Spirale von Kutschera eine gleichgewichtige Interaktion von beiden Ebenen gegeben: Die Inhalte meiner Glaubensüberzeugungen beeinflussen mein tiefstes Lebensgefühl und umgekehrt.

Bei einer flüchtigen Internetrecherche zum Thema NLP und Erziehungswissenschaft wird deutlich, dass innerhalb der Lehrerbildung, Lehrerweiterbildung und

Hochschuldidaktik NLP häufig als Kommunikationsmodell vermittelt wird. Es ist aber noch wenig in der Forschung beachtet worden. Bislang gab es oft „gläubige Anhänger“, die aus eigener Erfahrung, ohne Bedarf an Theorie, von den positiven Wirkungen des NLP überzeugt waren, oder strikte, manchmal kenntnislos verächtliche Gegner dieser Richtung. Das Modell verdient es, auch theoretisch im Fach Psychologie der Lehrerbildung verbreitet und kritischer Reflexion zugänglich gemacht zu werden, insbesondere im Zusammenhang ethischen Unterrichts.

## 5.7 Das Flow-Erlebnis

### 5.7.1 Definition und Einführung

Auf der Suche nach einer zeitgemäßen, nicht defizitorientierten, nicht konfessionsgebundenen sozialwissenschaftlichen Sprache für religiöses Erleben soll nun der Blick auf ein psychisches Phänomen gerichtet werden, das heute unter dem Begriff Flow-Erlebnis diskutiert wird. Es handelt sich dabei um Tätigkeiten, die Menschen so gern ausführen, dass sie sich selbst zum Ziel haben (autotelische Tätigkeiten). Diese Tätigkeiten erzeugen unter bestimmten Umständen ausgewogene Glücksempfindungen oder meditative Rauscherlebnisse mit erstaunlichem körperlichen Wohlbefinden.

Maßgeblicher Erforscher dieses Phänomens ist Mihaly Csikszentmihalyi. Er ist Professor für Psychologie an der University of Chicago. 1975 erschien sein berühmtes Buch „Das Flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen“ (5. Aufl. 1993).<sup>84</sup> Csikszentmihalyi untersuchte eine besondere beglückende Erlebnisqualität beim Spiel und bei der Arbeit, beim Schachspielen, Bergklettern, Tanzen, bei der Arbeit von Chirurgen. Sein Ziel ist es, die Aufmerksamkeit der psychologischen Wissenschaft weg von defizitorientierten Theorien der menschlichen Motivation darauf zu lenken, dass Menschen vielmehr durch die Lebensfreude motiviert sind, die sich bei bestimmten Tätigkeiten einstellt (vgl. Csikszentmihalyi 1993, S. 11). Gerade die traurige Tatsache, dass Schulen und Arbeitsplätze für heutige Menschen oft einen so unattraktiven und grauen Erlebnischarakter haben, hält er für veränderbar, wenn man den Blick mehr auf die Elemente des Flow-Erlebens richtet. Zentral für die Entstehung eines Flow-Gefühls ist der Anforderungsgrad, der im Idealfall mit den Fähigkeiten der Person identisch ist. Ist die Anforderung zu niedrig, folgt Langeweile; ist sie zu hoch, folgt Angst.

---

84 Originaltitel: „Beyond Boredom and Anxiety – The Experience of Play in Work and Games“, San Francisco 1975.

In der Erziehungswissenschaft wird das Flow-Erlebnis vor allem unter dem Begriff der intrinsischen Motivation diskutiert. Im Rahmen der Diskussionen um Ethikunterricht ist das erstaunlich wenig rezipiert worden. Nach meiner Kenntnis erwähnen es nur Busch (1994b) und Martens (2001). Busch stellt das Konzept interessanterweise in einen Zusammenhang mit Hannah Arendts Handlungstheorie von der „Vita activa“ und der Philosophie Kants.

Die Studienordnung für den Psychologieunterricht im Fach LER (vgl. Abschnitt 2.3.6, Fußnote 23) sieht ein Seminar über „Entstehen und Bewältigen starker Gefühle (Glück, Liebe, Hass, Flow) vor.

### 5.7.2 Relativierung des Selbst-Konstrukts – Überschreiten der Ich-Grenzen

Csikszentmihalyi erwähnt an vielen Stellen die Parallelen des Spiels und Sports sowie bestimmter Formen der Arbeit zu religiösen Erlebnissen.<sup>85</sup> Im Vorwort der deutschen Ausgabe schreibt dazu der Herausgeber Hans Aebli:

„Er verbindet seine Ergebnisse mit den anthropologischen und soziologischen Theorien, die nach den Grundmotiven des Menschen fragen.

Das gibt dem Buch seinen Tiefgang. Man mag an den Erhebungen das eine oder das andere aussetzen: die Aussage bleibt eine grundlegende. Sie greift Gedanken auf, die wir von Karl Bühler und Piaget, von Huizinga und Maslow, von Hebb und Berlyne her kennen. Es heißt bei diesen Autoren Funktionslust, spielerische Assimilation, Gipfelerlebnis, intrinsische Motivation. Die phänomenologische Analyse zeigt, daß sich im *flow*-Erlebnis die Grenzen von Subjekt und Welt verwischen, daß sich der Mensch im Tun vergißt, daß Weg und Ziel eins werden.“ (Aebli, in: Csikszentmihalyi 1993, S. 9)

Das dtv Wörterbuch Psychologie (2000, S. 186) definiert das Flow-Erlebnis wie folgt:

„Zustand extremen aktuellen Wohlbefindens, der sich im selbstvergessenen Aufgehen in einer gut beherrschten Tätigkeit unabhängig von deren materiellen Ertrag äußert, z. B. bei passionierten Bergsteigern oder Schachspielern, bei darstellenden Künstlern oder sog. ‚workaholics‘ (arbeitsbesessene Menschen).

Zurückgeführt wird dieses Erlebnis auf eine nahezu lückenlose Übereinstimmung von Handlungsanforderungen und vorhandenen Fähigkeiten.“

Wenn Handlungsanforderungen und vorhandene Fähigkeiten genau zusammen passen, dann ist das Individuum im größeren System fraglos richtig aufgehoben. Das menschliche Erleben kennt dieses nicht als Dauerzustand. Gefühle der Ambivalenz

<sup>85</sup> Csikszentmihalyi verwendet den Begriff des Religiösen, nicht den der Spiritualität, was nach unserer Definition sinnvoller wäre. Zur „transzendenten“ Natur des Spiels vgl. auch Baatz (1993): „Das Spiel ist Ernst. Der Ernst ist Spiel. Ein Versuch über unendliche Spiele.“ Baatz bezieht sich u. a. auf Gregory Bateson, der das Spiel bei Affen und Menschen als eine Form der Metakommunikation untersucht hat.

und des Ungleichgewichts stellen sich erneut ein. Nach dieser Ausgewogenheit und gleichzeitigen Lebensfreude oder Ekstase immer wieder und vor allem anderen zu suchen ist Ziel vieler spiritueller Traditionen. Das Erleben des Körpers gehört in einer speziellen Weise dazu.

„Selbstvergessenheit bedeutet aber *nicht*, daß man im *flow* den Kontakt zur eigenen physischen Realität verliert. In einigen, wenn nicht sogar in den meisten *flow*-Aktivitäten, wird man der eigenen inneren Vorgänge intensiver bewußt. Eine solche erhöhte Bewußtheit tritt offensichtlich im Yoga und in vielen religiösen Ritualen ein. Kletterer berichten von einer stark gesteigerten kinästhetischen Empfindsamkeit, einer Zunahme sonst unbewußter Muskelbewegungen. Schachspieler sind sich ihrer Geistesbewegungen während des Spiels scharf bewußt. Was gewöhnlich im *flow* verlorengeht, ist nicht die Bewußtheit für den eigenen Körper oder die Körperfunktionen, sondern lediglich das Selbst-Konstrukt, die vermittelnde Größe, welche wir zwischen Stimulus und Reaktion einzuschieben lernen.“ (Csikszentmihalyi 1993, S. 67; Hervorhebungen im Original)

Besonders deutlich wird dies bei den Beschreibungen der Kletterer im Fels. Unter der Überschrift „Verschmelzen von Handlung und Bewußtsein: Transzendenz von Ego-Grenzen“ beschreibt Csikszentmihalyi die „Gipfel-Erlebnisse“ von Bergsteigern.

„Wenn wir das ‚Ego‘ als jenes Konstrukt auffassen, welches wir zwischen unser Selbst und die Umwelt einzuschieben lernen (Freud, 1927; Mead, 1934) – sozusagen als Verhandlungsinstanz für konkurrierende Wünsche und als Schiedsrichter bei unklaren Situationen –, so beginnen wir vielleicht die Ursprünge der von unseren Informanten berichteten ‚Egolosigkeit‘ zu ahnen“ (a. a. O., S. 116).

Hier liegt der Vergleich mit den Beschreibungen Gregory Batesons nahe, den Csikszentmihalyi aber nicht anführt. In Anlehnung an Bateson bezeichne ich das Flow-Erlebnis als Zustand vollkommener Komplementarität. Der erfolgreiche Bergsteiger kämpft nicht gegen den Berg, sondern passt seine Bewegungen geschmeidig den Umweltgegebenheiten an, die er vorfindet. Er erlebt es nicht als Einschränkung, sich anzupassen, und dies ist in der Sprache Batesons die vollkommene Komplementarität. Aber nicht jeder Kletterer erlebt Flow-Gefühlszustände: Von dreißig Personen, die befragt wurden, hatten nur neun wiederholt solche Erfahrungen. Andere suchten einfach nur das Körpertraining.

Csikszentmihalyi verweist auf die Ergebnisse von Maslow, der bei seinen Studien zu metaphysischen „Gipfel-Erlebnissen“ bereits herausgefunden hatte, dass manche Menschen solche haben und beschreiben können, während andere Menschen diese nicht kennen; er unterschied sie in „Peakers“ und „Nonpeakers“ (vgl. a. a. O., S. 120). Eine Frau, die beim Klettern noch keine Flow-Erlebnisse hatte, sich solche aber wünschte, erklärte dazu: „Ich stehe zu sehr im Kampf mit mir selber, um so etwas zu fühlen“ (a. a. O., S. 121). Diesen Kampf mit sich selbst könnte man nach Bateson als die intrapsychische symmetrische Eskalation beschreiben, die wir bereits bei der Beschreibung des Alkoholismus kennen gelernt haben und die definitiv einer bereichernden spirituellen und/oder Flow-Erfahrung entgegensteht.

Um die besonderen Erlebnisweisen der Kletterer zu charakterisieren, das Gefühl des Einsseins mit der Natur, ein Gefühl der Zeitlosigkeit und auch die Klarheit der Sinneswahrnehmungen, greift Csikszentmihalyi auch auf den bekannten Begriff des „ozeanischen Gefühls“ zurück (vgl. a. a. O., S. 124). Eine sinnvolle Differenzierung der Begriffe „ozeanisches Gefühl“ und Flow-Erlebnis könnte man meines Erachtens insofern vollziehen, als das Flow-Erlebnis ein „ozeanisches Gefühl“ mit starker Beteiligung der körperlichen Aktivität und Empfindung ist. Es gibt aber Dimensio-

Abb. 5.10: Tiefer „Flow“ beim Klettern am Fels

<i>Normales Leben</i>	<i>Kletter-Erlebnis</i>
Informationslärm: Zerstreuung und Konfusion der Aufmerksamkeit	Zuspitzung der Aufmerksamkeit
Nebelhaftigkeit der Grenzen, Anforderungen, Motivationen, Entscheidungen, Rückmeldungen	Klarheit und Steuerbarkeit der Grenzen, Anforderungen, Entscheidungen, Rückmeldungen
Trennung von Handlung und Bewusstsein	Verschmelzen von Handlung und Bewusstsein
Versteckte, unvorhersehbare Gefahren; unbeflussbare Ängste	Offensichtliche, einschätzbare und kontrollierbare Gefahren
Angst, Sorgen, Konfusion	Glück, Gesundheit, Vision
Leben nach Stundenplan; Phasen hektischer Anstrengung	Leben außerhalb der Zeit: Zeitlosigkeit
Zuckerbrot und Peitsche: Wichtigkeit exotischer, extrinsischer materieller und sozialer Belohnungen; Zweckorientiertheit	Prozessorientiertheit; Beachtung autotelischer, intrinsischer Belohnungen; Eroberungen des des Nutzlosen
Dualismus von Geist und Körper	Integration von Geist und Körper
Fehlendes Selbst-Verständnis; falsches Bewusstsein seiner selbst; Kampf zwischen verschiedenen „Selbstern“	Verstehen des wahren Selbst; Selbstintegration
Fehlkommunikation mit anderen; Masken, Status und Rollen in einer Hierarchie; falsche Unabhängigkeit oder Abhängigkeit am falschen Ort	Direkte und unmittelbare Kommunikation mit anderen in einer Ordnung der Gleichberechtigung; wahre und beiderseits akzeptierte Abhängigkeit von anderen
Unklarheit bezüglich des Ortes der Menschen in der Natur oder im Universum; Abgetrenntheit von der natürlichen Ordnung; Zerstörung der Erde	Sinn für den Ort des Menschen im Universum; Einheit mit der Natur; Kongruenz der psychologischen und der weltlichen Ökologie
Oberflächlichkeit der Anliegen; seichte Bedeutungen im Flachland	Dimension „dort oben“; Begegnung mit tiefsten Anliegen

Quelle: Csikszentmihalyi (1993, S. 130).

nen des „ozeanischen Gefühls“, die nicht mit Körperaktivität oder perfekter Mensch-Umwelt-Passung zu tun haben.

Die Unterschiede zwischen normalem Erleben und Flow-Erlebnis beim Klettern sind Abbildung 5.10 zu entnehmen.

### 5.7.3 Religionsgeschichtliche Aspekte

Interessant ist die Ähnlichkeit des Flow-Erlebnisses mit der spirituell verstandenen *vita activa* der Reformation, im Gegensatz zur *vita contemplativa* der klösterlichen römisch-katholischen Tradition (vgl. dazu z. B. Kramer 1985, S. 49). Csikszentmihalyi bezieht sich auf Max Webers Untersuchungen zur protestantischen Arbeitsethik und deren Auswirkungen auf die Entwicklung des Kapitalismus, insbesondere in den puritanisch geprägten Regionen. Die Reformation calvinistischer Prägung brachte eine Neudefinition der Arbeit als dem eigentlichen Zweck des Lebens mit sich (vgl. Csikszentmihalyi 1993, S. 210 ff.).

„Mit anderen Worten: Wir können die protestantische Arbeitsethik als ein neues ‚Spiel‘ oder eine *flow*-Aktivität betrachten, welche ihr Entstehen der Neudefinition der Arbeit anhand eines logischen Satzes von Zielen und Mitteln verdankt. Es ist bittere Ironie, daß die Verfechter dieser Doktrin alle Formen des Vergnügens verdammt, während sie – mindestens nach unserer Interpretation – gerade die Härten ihrer asketischen Lebensführung genossen. Auch heute noch legen viele hart arbeitende Leute die Stirn in Falten angesichts von Aktivitäten, die durch *flow* charakterisiert sind; sie verurteilen solche Aktivitäten als hedonistisch und dekadent. Vergnügen ist verdächtig, Arbeit ist gottgefällig. Es fällt diesen Leuten sehr schwer, zu bemerken oder sogar zuzugeben, daß ihre ernste und strenge Arbeit ihnen mehr Freude bereitet, als es irgendeine Freizeitaktivität könnte.“ (a. a. O., S. 212)<sup>86</sup>

Ein weiterer Gedanke verdient Beachtung: Himmlische Heilserwartung war das Ziel der ersten protestantischen Geschäftsmänner; heute reiche ein Blick in die Börsenkurse, um das Flow auslösende Feedback für die eigenen Taten zu bekommen.<sup>87</sup> Csikszentmihalyi referiert Huizinga (1939), der eine ursprüngliche Verknüpfung des profanen Lebensbereichs mit dem Bereich des Heiligen beschreibt. Ursprünglich wurden profane Ziele mit heiligen Gründen gerechtfertigt, wie die Rechtsprechung oder selbst das Glückspiel (vgl. a. a. O., S. 213). Csikszentmihalyi äußert die Vermutung, dass vielleicht am Beginn der menschlichen Geschichte übernatürliche, eschatologische Ziele notwendig waren, um Menschen zu überflüssigen Handlungen zu bewegen, während heutzutage die Aktivitäten ihre eigene Logik entfaltet hätten.

---

<sup>86</sup> Vgl. zu Besonderheiten der protestantischen Lebenskultur auch Böhmer (1995).

<sup>87</sup> Der Text wurde 1975 erstmals veröffentlicht. Heute geben die Börsenkurse zu Flow-Erlebnissen weniger Gelegenheit.

„Nachdem diese Aktivitäten aber einmal ihre eigene Logik entwickelt hatten, indem sie neue Handlungsmöglichkeiten und entsprechende Fähigkeiten definierten, wurden sie von ihren ursprünglichen heiligen Motiven mehr oder weniger unabhängig. Damit entstanden wahrhaft autotelische Aktivitäten, welche ihre Hauptberechtigung im *flow*-Erlebnis selber fanden.“ (a. a. O., S. 213 f.)

Mir erscheint dieser Gedankengang plausibel. Betrachtet man sonntagmorgens zur Gottesdienstzeit die Menschen auf den Straßen, so ist dieses leicht sichtbar. Die Kirchen werden immer leerer. Die Zahl derer, die mit Bike und und entsprechendem Outfit einen Ausflug starten oder mit Sporttasche an der Ecke auf den abholenden Fußballfreund warten, die etlichen Jogger, Walker, Fitnessstudiobesucher zeigen, dass nicht die frühe Uhrzeit ein Hindernis für die Sonntagsaktivität ist. Vielmehr reizt die sportliche Tätigkeit an sich, das erwartete Flow-Erlebnis motiviert genug. Bei dieser Überlegung sind selbstverständlich andere Aspekte einer gelebten Religiosität nicht berücksichtigt, auch nicht die Frage, wie man seinen Flow-Zustand erreicht, wenn man krank und pflegebedürftig ist.

#### 5.7.4 Fazit: Flow und Religiosität

Der Begriff des Flow-Erlebnisses kann für spirituelle „Nonpeaker“ ein Zugang zu dem sein, was manche ihrer Mitmenschen in der Sphäre des Religiösen suchen und finden. Allerdings ist dabei zu beachten, dass es nicht einfach um Spaß oder „Fun“ geht, sondern um eine Qualität des Ich-Erlebens, nämlich ein Gefühl der Egolosigkeit. Die Distanz zu unseren Selbst-Konstrukten kann zu einer enormen inneren Freiheit führen.<sup>88</sup>

Hier sind wir erneut bei dem Erziehungsziel der Unterstützung der Identitätsentwicklung durch wertorientierenden Unterricht. Nur dann, wenn nach der Entwicklung eines positiven Selbstbildes auch die Relativierung desselben erfolgen kann, ist der Mensch voll entwickelt. Hier gibt es Parallelen zu der von Kohlberg beschriebenen Stufenentwicklung des moralischen Urteils (vgl. Kohlberg 1996a). Ein moralisches Regelbewusstsein im Sinne der Stufe 4 muss erst einmal entwickelt werden, bevor es „transzendierbar“ wird und dann auf Stufe 5 kontext- und bedürfnisspezifisch relativiert werden kann. Ein Mensch, der das Flow-Gefühl *statt* einer – auch mal schwierigen oder zumindest herausfordernden – Ich-Entwicklung sucht, ist wohl nicht mehr als das, was Thomas Ziehe in den 70er Jahren als „oraler Flipper“ beschrieben hat. Ob dieser Mensch beim Bungeejumping, Klettern, im Yoga-Training oder im Kirchenchor seine Flow-Erfahrung sucht, ist dabei unerheblich.

---

<sup>88</sup> Auch Peter L. Berger beschreibt dieses in „Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung“. Berlin 1998.

Ein Mensch, der in der Lage ist, sich zusätzlich zur Bewältigung seiner entwicklungs-gemäßen Herausforderungen in das Flow-Gefühl zu versetzen, ist sehr reich an verschiedenen inneren Erfahrungen. Ein „Ich“, wie bereits des öfteren erwähnt, kann man nicht aufgeben, wenn man gar keines hat. Meines Erachtens liegt hier immer eine klare Unterscheidungskategorie von hemmend-regressiven und „gesunden“ spirituellen Erlebnisformen.

## 5.8 Neuere Zugänge und Forschungen zur Religionspsychologie im Bereich der Gesundheitspsychologie

### 5.8.1 Religion und Gesundheit – Zur Relevanz des Themas

Während die Religion in der Schule zunehmend aus der Tür „herauszugehen“ scheint, kommt sie in einem anderen gesellschaftlichen Bereich, dem Gesundheitswesen, wieder herein, in anderem Gewande und mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit. Der Unterschied ist, dass die Betrachtung der Auswirkungen von Religiosität im Bereich der Gesundheitspsychologie nicht konfessionsgebunden ist.<sup>89</sup>

Gesundheitspsychologie ist ein neuer Teilbereich der Psychologie, der in Anlehnung an Antonovskys Fragestellung nach der Salutogenese nach den Möglichkeiten und Wegen fragt, gesund zu werden und gesund zu bleiben (vgl. Antonovsky 1997). Der Begriff Gesundheitspsychologie kennzeichnet einen Paradigmenwechsel. Während die klassische Psychosomatik oft defizitorientiert ist, also nach der Pathogenese fragt, sucht die Gesundheitspsychologie nach Ressourcen. Als zentrales Element der Gesundheit sieht Antonovsky das so genannte „Kohärenzgefühl“, das sich zusammensetzt aus dem Gefühl von Verstehbarkeit, dem Gefühl von Handhabbarkeit bzw. Bewältigbarkeit sowie dem Gefühl von Sinnhaftigkeit bzw. Bedeutsamkeit des eigenen Lebens (vgl. a. a. O., S. 85 f.).

In diesem Zusammenhang kann die individuelle Religiosität einer Person eine Ressource für die Gesundheit sein. Da Gesundheitspsychologen nach wirksamen Ressourcen fragen und nicht über letzte Wahrheiten streiten – es gilt, wenn es um Leben und Tod geht, immer noch der Satz: „Wer heilt, hat Recht“ –, gibt es in diesem Bereich einen auffällig leichten und unideologischen Zugang zur Religion.

---

<sup>89</sup> Bisher existieren noch wenig Verknüpfungen dessen, was ich in diesem Abschnitt schildere, mit der klassischen konfessionellen Krankenhauseelsorge, die ja noch weitgehend in allen Krankenhäusern etabliert ist. Eine stärkere Verbindung wäre sicher für Gesundheitspsychologen ebenso wie für Seelsorger von Gewinn.