

MIUSEION 2000

KULTURMAGAZIN GLAUBE, WISSEN, KUNST IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Individualität

in der Natur

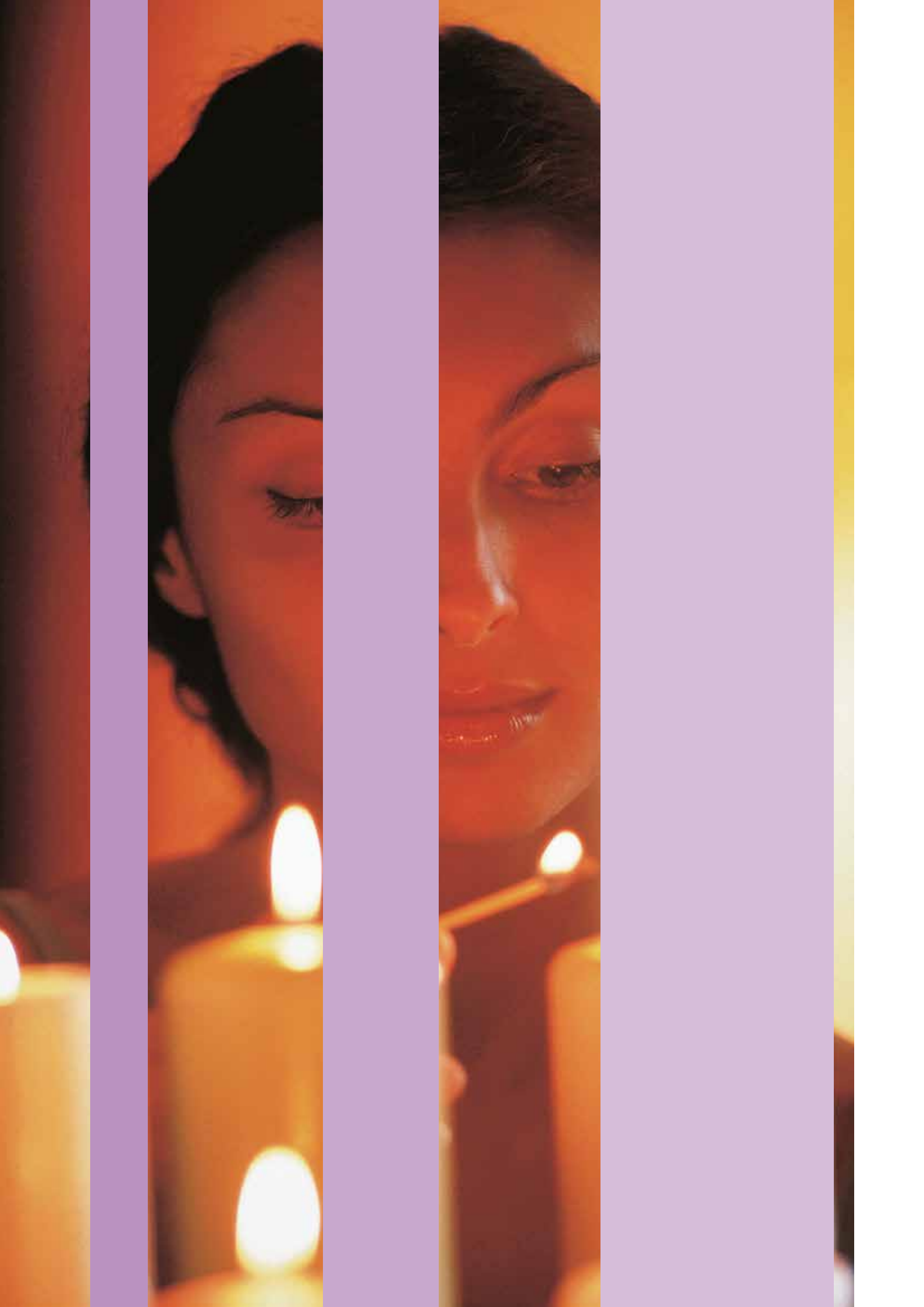
Lise Meitner

Die grosse Dame
der Kernphysik

Religionspsychologie

Eingeschränkte Sicht
bei der Erforschung religiöser Erfahrungen





Religionspsychologie

Eingeschränkte Sicht bei der Erforschung religiöser Erfahrungen

Fragen betreffend Religion und Religiosität erhalten in der heutigen Gesellschaft zunehmendes Interesse. Es sind nicht nur persönliche religiöse Erlebnisse, die in vielen Menschen das Bedürfnis nach einem besseren Verständnis der Thematik wecken, sondern es sind heute vor allem die negativen Ausdrucksformen der Religion, namentlich der gewaltbereite Fundamentalismus, die dazu beitragen, dass man gerne Genaueres über das Wesen des Religiösen erfahren möchte.

Das Fachgebiet, das von seiner Definition her für die Beantwortung vieler anstehender Fragen zuständig wäre, ist die Religionspsychologie. Wie jedoch ein Blick in ihren gegenwärtigen Wissensstand zeigt, vermag sie ihrer Aufgabe nur ungenügend nachzukommen.

Warum ist das so, und was müsste geschehen, damit sich dies ändert?

Von Barbara Sträuli-Eisenbeiss

Geschichte und Definition

Die Religionspsychologie als wissenschaftliche Disziplin ist etwas mehr als 100 Jahre alt. Sie entstand als Folge der Entwicklung in der allgemeinen Religionswissenschaft und der Psychologie. Die ersten Arbeiten stammen von Gründern der Psychologie. Amerikanische Wissenschaftler wie *Granville S. Hall*, *James H. Leuba*, *Edwin D. Starbuck* oder *William James* wandten sich bei ihrer Erforschung der menschlichen Psyche – geradezu selbstverständlich – auch der Religiosität des Menschen zu. Sie betrachteten seine spirituelle Dimension als einen wichtigen Faktor der persönlichen Erlebniswelt, ohne den das Verhalten und Empfinden eines grossen Teils der Bevölkerung nicht befriedigend verstanden werden könne.

Womit aber befasst sich die Religionspsychologie, welchen Fragen geht sie nach? Um dies beantworten zu können, ist zunächst einmal festzustellen, was man unter *Religion* versteht. Bekanntlich gibt es hierüber unterschiedliche Definitionen. Eine weitverbreitete und allgemein akzeptierte Beschreibung geht von der Existenz einer transzendenten, das heisst geistig-jenseitigen Wirklichkeit aus, zu der durch religiöses Verhalten eine Verbindung hergestellt werden könne. In diesem Sinn definiert beispielsweise der finnische Religionspsychologe *Niels G. Holm* Religion als eine »soziale Grösse«,

»die in allen uns bekannten Gesellschaften auftritt. Sie ist ein grosses Ganzes, in dem sich der Mensch zu etwas Transzendente – etwas anderem, jemand anderem, verschiedenen Mächten, Göttern, Teufeln usw. – in Beziehung setzt und das Engagement alleine oder mit anderen zusammen ausdrückt.«

Aufgrund dieser Definition ist die Religionspsychologie das wissenschaftliche Studium davon, wie sich die Religion in der Psyche der Menschen, in ihren Gedanken, ihrem Verhalten und Erleben auswirkt und wie sie in Erscheinung tritt. Als Ausgangspunkt aller Religiosität betrachtet die Religionspsychologie das religiöse Erleben; gemäss Holm versteht sie darunter

»innere geistliche Erfahrungen unterschiedlicher Intensität, die von demjenigen, der sie hat, mit einer starken Wirklichkeit jenseits des Irdischen in Verbindung gebracht werden. Dazu gehören z. B. Erlebnisse göttlicher Führung, Berufungserfahrungen, Bekehrungen, das Gefühl des Gerichtet- und Verworfenenseins, Visionen, Auditionen, taktile [den Tastsinn betreffende] Erlebnisse usw.«

Die religionspsychologische Forschung fragt nach den seelischen Bedingungen und Auswirkungen solcher Erfahrungen. Sie stellt im Weiteren Fragen nach der 'Entstehung' von Religiosität: Unter welchen Bedingungen wird ein

Mensch religiös beziehungsweise nichtreligiös? Eine wichtige Rolle spielt auch die Unterscheidung zwischen krank machenden und heilsamen Formen von Religiosität.

Die bereits genannten Pioniere der Religionspsychologie, namentlich Starbuck und James, widmeten sich hauptsächlich dem Phänomen der *religiösen Bekehrung*. Starbuck suchte im Jahre 1899 mittels Fragebogen und auswertender Besprechung mit zahlreichen Testpersonen sowie mit Hilfe von Statistik nach seelisch-körperlichen Zusammenhängen beim Bekehrungsvorgang. William James untersuchte 1902 die Auswirkung von Bekehrungserlebnissen auf das Verhalten der Bekehrten. Er studierte hierzu eine Fülle von Selbstbekenntnissen, Briefen und Tagebüchern und analysierte die Folgen auf das Denken und Empfinden der Betroffenen. James suchte unter anderem das Wesen einer *ethisch hochstehenden Religiosität*, sozusagen die »reifen Charakterfrüchte der Religion«, zu benennen. Als Sammelname dafür verwandte er den Begriff der Heiligkeit. Er kam aufgrund verschiedener Beobachtungen zum Schluss:

»Heilig ist ein Charakter, für den spirituelle Gefühle das Zentrum seiner persönlichen Energie darstellen, und es gibt in allen Religionen eine aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzte universale Heiligkeit, deren Grundzüge leicht nachzuzeichnen sind. Es sind dies:

1. Das Gefühl, in einem grösseren Lebenszusammenhang zu existieren, der über die selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt hinausreicht; und die nicht nur verstandesmässige, sondern gewissermassen fühlbare Überzeugung von der Existenz einer vollkommenen Macht. [...]
2. Das Empfinden, dass die vollkommene Macht unserem eigenen Dasein freundschaftlich verbunden ist, und die Bereitschaft, sich ihrer Lenkung zu unterwerfen.
3. Eine gewaltige Begeisterung und ein Gefühl von Freiheit, da die

beschränkenden Grenzen des Ichs aufgehoben sind.

4. Die Verlagerung des Gefühlszentrums zu Empfindungen von Liebe und Harmonie, hin zum "Ja, ja" und weg vom "Nein, nein", wenn es um Ansprüche des Nicht-Ichs geht.«

Eine vernachlässigte Disziplin

In Europa wurden die Ansätze der amerikanischen Psychologen von namhaften Wissenschaftlern aufgenommen. Es entwickelte sich Anfang des 20. Jahrhunderts eine rege religionspsychologische Forschungstätigkeit, an der sich Theologen wie *Karl Girgensohn*, *Wilhelm Dilthey* und *Wilhelm Stählin*, Ärzte wie *Wilhelm Wundt* oder *Sigmund Freud* und Philosophen und Kulturpädagogen wie *Edmund Husserl* oder *Eduard Spranger* beteiligten. Das anfängliche Interesse an Religionspsychologie flaute jedoch bereits nach kurzer Zeit ab. Schon in den 30er Jahren war ihre Blütezeit vorbei, und sie geriet auf ein Abstellgleis des Wissenschaftsbetriebs. Seither ist die Religionspsychologie eine vernachlässigte Disziplin; namentlich in der Psychologie wird ihr kaum Beachtung geschenkt. *Michael Utsch*, Diplompsychologe und Referent für religiöse Aspekte der Psychotherapie an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, stellt fest:

»Grundsätzlich wurde [...] dem in allen Kulturen existierenden Phänomen der Religiosität oder Spiritualität von psychologischer Seite bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Auch in der deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Forschung wurden die problematischen und interdisziplinär miteinander verknüpften Grundlagenfragen über Möglichkeiten und Grenzen einer psychologischen Zugangsweise zur spirituellen Dimension des Menschen in den letzten Jahrzehnten wenig thematisiert. Eine Vernachlässigung der Religiosität nicht nur in unserem Kulturkreis, sondern auch in der englischsprachigen Forschung wurde bei



1



3

4



2



5



6

Seit es Menschen auf der Erde gibt, erfahren sie die Verbindung zu transzendenten Mächten. Wie sie diese Verbindung erleben und wie sie sie pflegen, ist ein Ausdruck des persönlichen geistig-seelischen Entwicklungsstandes. Entsprechend der Unterschiedlichkeit der individuellen Entwicklung gibt es seit je unterschiedliche Formen von religiösen Praktiken und Lehren. Die einen sind geprägt von grässlichen Opferkulten, von Gewalttätigkeit und Unvernunft; im Gegensatz dazu leiten andere Formen der Religion den Menschen zu Vernunft, Ethik und Humanität an. Um die unterschiedlichen Auswirkungen religiöser Erfahrung auf den Menschen zu verstehen, stellt sich der Religionswissenschaft sowie der Religionspsychologie die Frage: Mit was für einer transzendenten Macht sind Menschen verbunden? Oder, mit anderen Worten: Wes Geistes Kind sind sie?

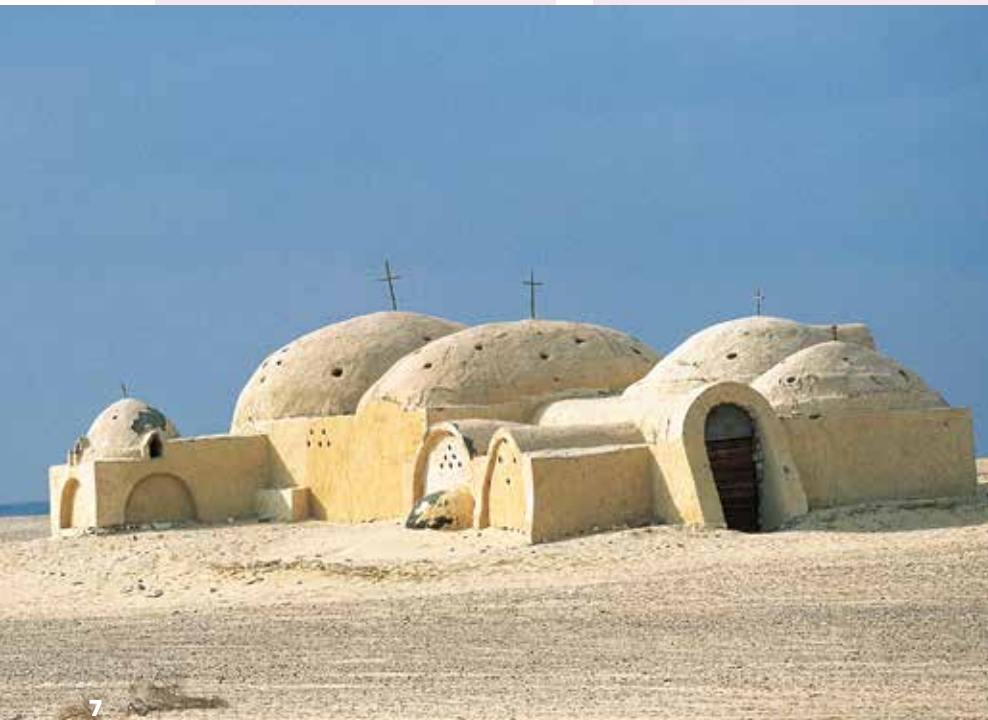
- 1 Stonehenge, ca. 2500–2000 v. Chr., England
- 2 Parthenon, 5. Jh. v. Chr., Athen
- 3 Echnaton und Nofretete beten zu Aton, ca. 1350 v. Chr.
- 4 Iku-Samga, König von Mari, in Gebetshaltung, Mesopotamien, ca. 2000 v. Chr.
- 5 Pyramide des Kukulcan, Mayastätte Chichen Itza, ca. 900 n. Chr., Mexiko
- 6 Götzenfigur der Azteken

7 Koptisches Kloster, Wüste Wadi el Natrun, Ägypten

8 Moschee in Mali

9 Katholische Kirche in Mabhoko, Südafrika

10 Morgendliche Andacht, Äthiopien



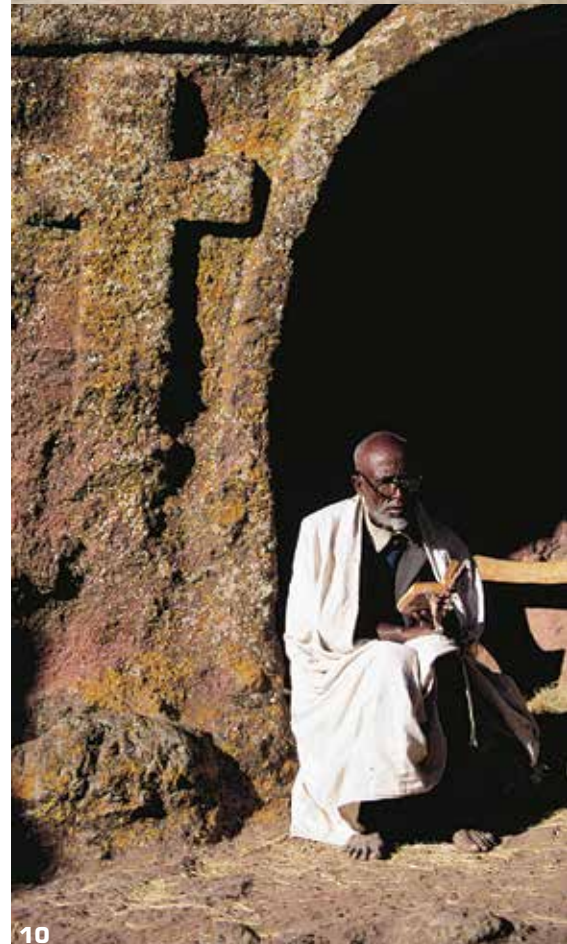
7



8



9



10

der Überprüfung der Themenauswahl von gebräuchlichen amerikanischen Einführungen zur Psychologie festgestellt: Die religiöse Dimension des Menschen ist in den meisten Lehrbüchern ausgeklammert.»

Diesem Bild entspricht der geringe Bekanntheitsgrad der Religionspsychologie in der Öffentlichkeit. Es gibt in den Medien keine Berichterstattung über dieses Fach, und obwohl seit ein paar Jahren die Zahl der Studien wieder zunimmt, erregen ihre Ergebnisse keine nennenswerte Aufmerksamkeit.

Das geringe wissenschaftliche Interesse an Religionspsychologie erstaunt; denn Religiosität und Glaube sind für sehr viele Menschen ein wichtiger Bestandteil ihres Lebens. Nicht wenige verfügen über eigene religiöse Erlebnisse, die sie innerlich tief berühren und über deren Hintergründe sie gerne Genaueres erfahren möchten. Das Thema Religion betrifft aber auch aufgrund von negativen Ausdrucksformen. Man möchte wissen, warum oder in welchen Fällen Religion Menschen in Abhängigkeit bringen oder in Schuldgefühle stürzen oder warum sie sogar zu Fanatismus und Gewalttätigkeit anstiften kann. Laut Michael Utsch weisen gesellschaftliche und politische Veränderungen

»eindringlich auf den Bedarf (und den Mangel) an religionspsychologischen Erkenntnissen hin. Ob es die aktuelle Sektenproblematik, die Popularität des Okkultismus und des Exorzismus oder die bedrohlichen Auswirkungen eines weltweit erwachten Fundamentalismus sind – es besteht ein akuter religionspsychologischer Wissensnotstand.«

Angesichts eines unbestreitbaren Bedürfnisses nach vermehrtem Wissen über die Hintergründe von Religionen und über ihre seelischen Auswirkungen drängt sich die Frage auf: Warum findet die Religionspsychologie sowohl in der Wissenschaft als auch in der Öffentlichkeit so wenig Beachtung? Um dieser Frage nachzugehen, gilt es, einen Blick in ihre gängigen Forschungsansätze zu werfen.

Das Prinzip vom Ausschluss der Transzendenz

Anders als andere Wissenschaften ist die Religionspsychologie mit einem spezifischen Grundproblem konfrontiert: Der Gegenstand der Religion ist per definitionem *transzendenter* Natur. Das bedeutet, dass ein wesentlicher Teil ihres Forschungsgegenstandes, nämlich die für religiöse Erfahrungen als Ursache angesehene 'übernatürliche' Dimension, einer direkten wissenschaftlichen Erfassung entzogen ist. Die Religionspsychologie steht also vor der Herausforderung, die von vielen Menschen berichtete Beeinflussung durch übernatürliche Kräfte, die nach kultureller und individueller Prägung unterschiedlich religiös gedeutet werden, in Anlehnung an eine wissenschaftliche Erlebens- oder Verhaltenstheorie zu erklären. Die Psychologie, die sich im Laufe der Geschichte zu einer empirischen Wissenschaft mit empirischen Methoden entwickelte, sieht sich also vor die Frage gestellt, wie sie mit ihren Methoden und Konstrukten dem Gegenstand gerecht werden will, wenn sie das religiöse Leben des Menschen erforscht.

In der Religionspsychologie machte sich schon früh eine Furcht vor Unwissenschaftlichkeit bemerkbar. Dies führte bereits im Jahre 1903 zur Forderung, sich in der Forschung auf das materiell Fassbare zu beschränken. Der in Genf lehrende Schweizer Psychiater *Théodore Flournoy* formulierte folgende zwei Prinzipien: zum einen die »*exclusion de la transcendance*« und zum anderen die »*interprétation biologique*«. Das erste Prinzip besagt, der Forscher dürfe in seinen Erklärungen keine transzendenten Größen benutzen, das heisst, er habe alles, was sich auf Jenseitiges, Transzendentes beziehe, aus seiner Betrachtung auszuschliessen. Das zweite Prinzip betont, dass man nur psychologisch-biologische Erklärungen anwenden solle.

Im Zusammenhang mit der Forderung nach dem Ausschluss

der Transzendenz diskutierte man Anfang des 20. Jahrhunderts auch über die *Wahrheitsfrage*: Es wurde als ein »unbedingtes« Gebot methodischer Sauberkeit die These erhoben, die Religionspsychologie habe sich jeglicher Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen oder anderen philosophischen Fragen zu enthalten; die Frage nach dem objektiven Wahrheitsgehalt religiöser Vorstellungen sowie nach der Realität religiös gedeuteter Erlebnisse dürfe kein Gegenstand religionspsychologischer Forschung sein. Mit anderen Worten: Die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein des Transzendenten solle in der Religionspsychologie keinen Platz haben. Diese Fragen sollten der Philosophie und der Theologie überlassen sein.

Einen bedeutsamen Anteil an der Zementierung dieser Auffassungen hatte Sigmund Freud. Für den Wiener Psychiater war die Religiosität ein rein psychologisches Phänomen. Für ihn stellte sich die Frage nach der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit gar nicht, denn nach seinem Dafürhalten gibt es gar keine geistig-jenseitige Wirklichkeit, zu der der Mensch eine Verbindung haben könnte. Alles, was ein Mensch an religiösen Gefühlen und Gedanken hege, sei Ausdruck seiner eigenen Wünsche und Neurosen. Mit dieser Sicht brachte Freud einen neuen Ansatz in die religionspsychologische Forschung ein. In seinen Schriften heisst es:

»Die Psychoanalyse hat uns den intimen Zusammenhang zwischen dem Vaterkomplex und der Gottesgläubigkeit kennen gelehrt, hat uns gezeigt, dass der persönliche Gott psychologisch nichts anderes ist als ein erhöhter Vater, und führt uns täglich vor Augen, wie jugendliche Personen den religiösen Glauben verlieren, sobald die Autorität des Vaters bei ihnen zusammenbricht. Im Elternkomplex erkennen wir so die Wurzel des religiösen Bedürfnisses; der allmächtige, gerechte Gott und die gütige Natur erscheinen uns als grossartige Sublimierungen von Vater und Mutter, vielmehr als Erneuerungen und Wiederherstellungen der frühkindlichen

Vorstellungen von beiden. Die Religiosität führt sich biologisch auf die lang anhaltende Hilflosigkeit und Hilfsbedürftigkeit des kleinen Menschenkinde zurück, welches, wenn es später seine wirkliche Verlassenheit und Schwäche gegen die grossen Mächte des Lebens erkannt hat, seine Lage ähnlich wie in der Kindheit empfindet und deren Trostlosigkeit durch die regressive Erneuerung der infantilen Schutzmächte zu verleugnen sucht. Der Schutz gegen neurotische Erkrankung, den die Religion ihren Gläubigen gewährt, erklärt sich leicht daraus, dass sie ihnen den Elternkomplex abnimmt, an dem das Schuldbewusstsein des Einzelnen wie der ganzen Menschheit hängt, und ihn für sie erledigt, während der Ungläubige mit dieser Aufgabe allein fertig werden muss.«

Religiöse Vorstellungen beurteilt Freud nicht als »Niederschläge der Erfahrung«, sondern als

»Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist Stärke dieser Wünsche«.
(Die Zukunft einer Illusion)

Während des gesamten weiten 20. Jahrhunderts galt es in der Psychologie als selbstverständlich, dass sich eine psychologisch betriebene Religionsforschung immer nur auf die psychologischen Aspekte des Religiösen zu beziehen habe und die Frage nach der objektiven Wahrheit nicht beantworten könne und auch nicht beantworten wolle.

Ein Fachgebiet zwischen Stuhl und Bank

Dass sich die Vertreter eines wissenschaftlichen Fachgebiets um Wissenschaftlichkeit bemühen, ist eine selbstverständliche Notwendigkeit. Es fragt sich jedoch, ob in der Religionspsychologie der Ausschluss des gesamten transzendenten Bereichs und der damit zusammenhängenden Grundfragen wirklich notwendig und auch sinnvoll sei. Wie bereits erwähnt, ist der Gegenstand der Religion transzendenter Natur – ist es

da überhaupt möglich, eine ernst zu nehmende Forschung zu betreiben, wenn man die Wurzeln des Religiösen ausklammert? Können religiöse Erlebnisse und ihre Auswirkungen überhaupt verstanden werden, wenn man die Ursachen davon ausser Acht lässt?

Im Bereich von Glauben und Religion gibt es eine Vielzahl an gegensätzlichen Erfahrungen. Auf der ganzen Welt erleben Menschen von jeher Unterschiedliches in ihrer Verbindung zu einer transzendenten Welt. Die vielgestaltigen religiösen Erlebnisse sowie ihre unterschiedlichen seelischen Auswirkungen weisen darauf hin, dass jene Welt keine einheitliche ist. Die einen erleben eine beglückende, harmonische geistig-jenseitige Wirklichkeit: Sie erfahren Sicherheit durch das Bewusstsein eines Geführt- und Getragenseins, oder sie haben eine schöne, erhebende geistige Schau, oder sie werden Zeugen von Offenbarungen von hohem Niveau, von vernunftvollen Unterweisungen in geistige Gesetzmässigkeiten, in der Art, wie man es beispielsweise von medialen Menschen wie den Propheten Altisraels oder des frühen Christentums her kennt. Im Gegensatz dazu erleben andere Gläubige eine furchterregende, diabolische transzendente Welt. Es gibt abscheuliche Erfahrungen im Umfeld von Okkultismus und Götzendienst, wie sie in Blutopferkulten heidnischer Völker anzutreffen waren und wie sie heutzutage in Geisterbeschwörungen oder Voodoo-Praktiken sogenannter Naturreligionen zu beobachten sind.

Jedes religiöse Erlebnis, sei es nun niederer oder hoher Art, hinterlässt Spuren im Denken und Verhalten eines Menschen. Wie will nun eine Religionspsychologie diese Auswirkungen verstehen, wenn sie die Ursachen davon ausklammert? Wie will sie erklären, was Menschen bewegt, wenn sie sich weigert, sich mit den geistigen Hintergründen auseinander zu setzen, wenn sie die Augen verschliesst vor der Frage: mit wem, mit welcher Art transzendenter Macht Menschen verbunden sind – oder mit anderen Worten: wes

Geistes Kind sie und ihre Glaubensvorstellungen sind?

Das Forschungsprinzip vom Ausschluss der Transzendenz erweist sich als ein grosses Hemmnis in der Religionspsychologie. Ohne wissenschaftliche Hinwendung zur Transzendenz bleibt sie nur Stückwerk; sie ist fruchtlos, weil sie einen relevanten Bereich des religiösen Lebens ausser Acht lässt. Hier liegt denn auch ein wesentlicher Grund, weshalb die Religionspsychologie Mühe hat, ihren Platz in der Forschungswelt zu finden. Der Religionspsychologe Jacob A. van Belzen von der Universität Amsterdam spricht von ihrer »diffusen und in gewisser Hinsicht problematischen Identität«. Sie ist gleichsam eine Disziplin zwischen Stuhl und Bank – zwischen einer Theologie und einer Psychologie, die nicht miteinander, sondern gegeneinander arbeiten: Während die von Theologen betriebene Religionspsychologie von Psychologen nicht wahr- beziehungsweise nicht ernst genommen wird, kritisieren Theologen die reduktionistische, das heisst die sich auf das materiell Beobachtbare beschränkende Sicht psychologisch ausgerichteter Forscher.

Religion – ein Tabu in der Psychologie

Seit einigen Jahren werden sowohl in der psychologischen als auch in der religionspsychologischen Fachliteratur vermehrt Stimmen laut, die die Transzendenzverschlossenheit als Defizit kritisieren. So gibt beispielsweise Sebastian Murken vom Forschungszentrum für Psychologie und Psychosomatik der Universität Trier zu bedenken, die Forschung solle

»nicht prinzipiell religionskritisch sein, sondern die Möglichkeit der Transzendenz offen halten«.

Von Bedeutung für eine weitergehende Diskussion wird sicherlich die Einsicht sein, dass Transzendenzoffenheit ein wissenschaftliches Arbeiten nicht ausschliesst. Freilich ist unbestritten,

dass die Religionspsychologie in dieser Hinsicht eine heiklere Aufgabe hat als andere Disziplinen, in denen der Forschungsgegenstand physisch fassbar vor Augen liegt. Dennoch gibt es, wie in anderen Wissenschaften, auch hier die Möglichkeit, auf *empirischem Wege*, anhand von Beobachtungen, zu Erkenntnissen zu gelangen. In diesem Zusammenhang formuliert van Belzen als Kritik an der herkömmlichen Sicht, Psychologen hätten

»die äusserst unlogische Gewohnheit, das Epitheton [Beiwort] "empirisch" nur für solche Untersuchungen zu reservieren, die – möglichst statistisch – vorgehen mit eigens für die betreffende Untersuchung hergestellten ("erhobenen") Daten, und alle Wissenschaftler, die mit bereits vorhandenem Material arbeiten (u. a. Historiker, Medienforscher), als weniger empirisch orientiert einzustufen.«

Als oberstes Gebot von Wissenschaftlichkeit muss selbstverständlich auch für einen Religionspsychologen gelten, dass er unvoreingenommen und unbelastet von eigenen (fixen) Glaubensvorstellungen an seinen Forschungsgegenstand herangeht.

Trotz der Dringlichkeit dürfte aber die Forderung nach Transparenzoffenheit in der Religionspsychologie nicht so einfach durchzusetzen sein. Gerade in der Psychologie ist eine einseitige Sicht fest verwurzelt. Bereits früh in ihrer Geschichte hat sie den Weg eingeschlagen, das Seelisch-Geistige im Menschen allein auf materielle, biologische Vorgänge im Gehirn zurückzuführen; für die meisten Psychologen ist die Seele nichts anderes als das Produkt von biochemischen Prozessen. Dementsprechend ist in der Psychologie der Bereich von Religion und Religiosität kein Thema. Besonders deutlich zeigt sich diese Haltung bei der Beurteilung von Nahtoderlebnissen. Viele Psychologen deuten solche geradezu selbstverständlich ausschliesslich mit physiologischen Erklärungen; andere Deutungen werden trotz anderslautender Beobachtungen



11



12



13



14

11 Buddhistischer Tempel in Mae Hong Son, Thailand

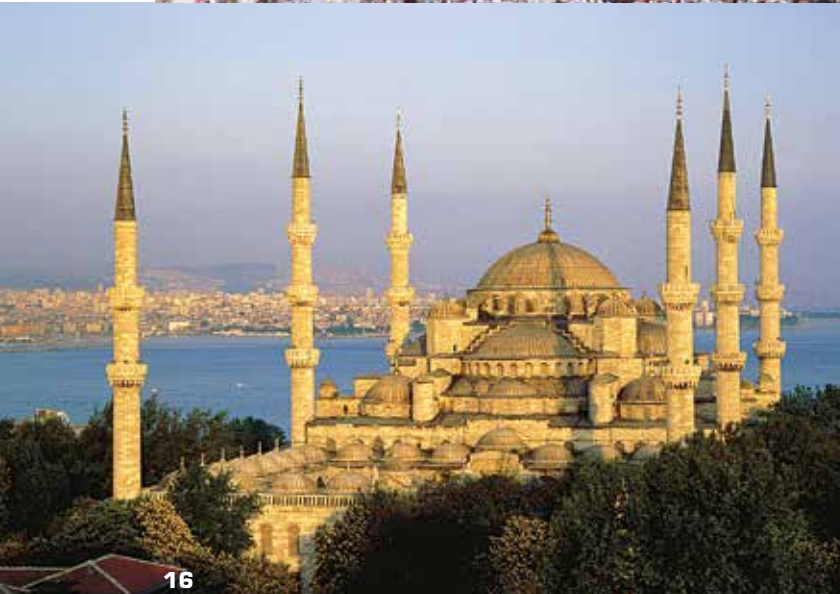
12 Jaina-Tempel, Palitana, Indien

13 Buddhistischer Mönch, Sarnath, Indien

14 Pagode Daigo-ji, Kyoto, Japan



15



16



17

15 Kaaba, zentrales Heiligtum der Muslime im Innenhof der grossen Moschee in Mekka, Saudiarabien

16 Blaue Moschee, Istanbul, Türkei

17 Gläubige in der Grabmoschee des für die Schiiten wichtigen Imam Ali ibn Abu Talib, des Schwiegersohns und Nachfolgers des Propheten Mohammed, Nadschaf, Irak

18 Moschee in Isfahan, Iran



18

von Neurochirurgen nicht einmal in Erwägung gezogen.

Aufschlussreich hinsichtlich der Denkweise in der Psychologie sind Ergebnisse von Studien aus den 60er, 70er und 80er Jahren, die die Psychologen als die areligiöseste Berufsgruppe von allen ausweisen. Der Theologe Hans Küng bezeichnete in seinem Buch »Freud und die Zukunft der Religion« die Religion als das »letzte Tabu der Psychologie«, dessen Bedeutung verdrängt und ähnlich behandelt werde wie die Sexualität im Viktorianischen Zeitalter. Diese Beobachtung machte auch Friedemann Schulz von Thun, Professor für Pädagogische Psychologie an der Uni Hamburg:

»Ich gehöre dem Fachbereich Psychologie seit 30 Jahren an. Und ich glaube, sicher sagen zu können, in all der Zeit ist weder in Vorlesungen noch in Seminaren, noch in Fachbereichssitzungen von Gott je irgendwann einmal die Rede gewesen. All die 30 Jahre nicht, jedenfalls explizit nicht.«

Dieser Erfahrung entspricht das Ergebnis einer Befragung aus den 90er Jahren: Von 177 deutschen psychologischen Wissenschaftlern aus 14 psychologischen Fachbereichen teilten 59% der Untersuchungsperson mit, keine wissenschaftlichen psychologischen Untersuchungen zur Religiosität zu kennen.

Nicht zuletzt aufgrund dieser verbreiteten Haltung hat die Religionspsychologie einen schwierigen Stand. Laut Helfried Moosbrugger, Professor am Institut für Psychologie der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, sieht sich ein heutiger Forscher verschiedenen Schwierigkeiten ausgesetzt: Wollte man als psychologischer Wissenschaftler in Deutschland empirisch-religionspsychologische Forschungsarbeiten durchführen oder initiieren, so laufe man Gefahr, seine wissenschaftliche Reputation in Frage gestellt zu sehen. Angesichts solcher Verhältnisse ist es gar nicht so einfach, zu neuen Ufern aufzubrechen.

Lässt sich Religiosität messen?

Es ist indes nicht nur die Transzendenzverschlossenheit, die in der Religionspsychologie dem Gewinn bedeutsamer Erkenntnisse im Wege steht. Ein weiterer Grund für ihren geringen Erfolg liegt darin, dass sie in der Regel mit einer Methode an ihren Forschungsgegenstand herangeht, die ungeeignet ist, die Religiosität des Menschen in ihrer Vielfalt zu erfassen.

Die psychologisch ausgerichtete Religionspsychologie verfolgt das Ziel, Religiosität »messbar« zu machen. Sie arbeitet dabei vorwiegend mit Hilfe von Fragebogen und statistischen Korrelationsstudien. Es werden in der Regel nicht-religiöse Variablen untersucht, die verbunden sind mit solchen gelebter Religion, mit einer bestimmten Art von Religionen oder mit einem Element, das Religion ausmacht. Die am häufigsten behandelten Fragestellungen sind diejenigen nach dem Zusammenhang zwischen Gesundheit beziehungsweise Lebensbewältigung und Religiosität. Um das 'Mass' an Religiosität zu eruieren, fragen Religionspsychologen beispielsweise nach

- der Häufigkeit des Kirchganges
- der Häufigkeit des Gebets
- der Bereitschaft zu Dank und Verehrung
- der Bereitschaft zum Glauben an kirchliche Dogmen
- dem Mass der Überzeugung
 - von der Existenz Gottes
 - von einem Leben nach dem Tode
 - von einer vergeltenden Gerechtigkeit im Jenseits

Die Psychologen Mathias Allmand und Hansjörg Znoj vom Psychologischen Institut der Universität Zürich geben in ihrem Aufsatz »Religiosität – eine wohlbefindensfördernde Ressource?« einen kurzen Forschungsüberblick:

»Verschiedene Forschungsgruppen haben Erklärungsmodelle für den Einfluss der Religiosität auf die Gesundheit entwickelt und mögliche religionspezifische

„Wirkmechanismen“ aufgeschlüsselt. Neueren empirischen Forschungsergebnissen zufolge besteht zwischen der Religiosität und dem Wohlbefinden ein kleiner bis moderater Zusammenhang. In einem systematischen Überblick haben Koenig et al. (2001) 100 Studien zur Beziehung zwischen Religiosität und Wohlbefinden untersucht und herausgefunden, dass fast 80% der Studien einen positiven Zusammenhang aufweisen. Bei den übrigen Studien wurden entweder kein Zusammenhang (13%), ein negativer Zusammenhang (1%) oder gemischte Ergebnisse (7%) gefunden. Koenig et al. empfehlen, mehr Studien in spezifischen Populationen durchzuführen. Religiöses Verhalten soll diesen Autoren zufolge z. B. bei psychisch kranken oder bei älteren Menschen einen grösseren Einfluss auf das Wohlbefinden haben.

Menschen mit starken spirituellen Überzeugungen scheinen zufriedener mit ihrem Leben zu sein als solche, die keine starken spirituellen Überzeugungen haben. Dieses Ergebnis zeigt sich über verschiedene religiöse Zugehörigkeiten hinweg.

In zwei Studien über Religiosität, Lebenssinn und Wohlbefinden kamen Chamberlain und Zika (1992) zum Schluss, dass Beziehungen zwischen Religiosität und Wohlbefinden vor allem durch das Gefühl, einen Sinn im Leben zu haben, moderiert werden.

Die Religiosität scheint den Autoren zufolge eine bedeutsame Rolle bei der Entwicklung von "meaning systems" zu spielen. Emmons, Cheung und Tehrani (1998) konnten zeigen, dass das Streben nach Zielen mit religiösen Inhalten (z. B. "Meinen Glauben mit anderen teilen") positiv mit dem subjektiven Wohlbefinden zusammenhängt. In einer Arbeit über Ursachen und Wechselbeziehungen von Glücksgefühlen fasst Argyle (1999) verschiedene demographische und Umweltfaktoren zusammen, die mit Glücksgefühlen zusammenhängen können. Kirchenbesuche haben seinen Ausführungen zufolge einen kleinen positiven Einfluss auf Glücksgefühle. Der beobachtete Effekt scheint jedoch für ältere Menschen und Mitglieder einiger Kirchen stärker zu sein als für jüngere Leute. Gründe für diesen positiven Zusammenhang scheinen

nach Ansicht des Autors in der starken sozialen Unterstützung durch Kirchen, in der wahrgenommenen Beziehung zu Gott, aber auch in der Persönlichkeitsvariablen "Optimismus" zu liegen.«

Statistische Korrelationsstudien vermögen einen ersten Überblick über gewisse Zusammenhänge zu geben; von daher könnten sie ein Hilfsmittel oder eine Grundlage für weitergehende Untersuchungen sein. Werden solche Statistiken aber ins Zentrum der Forschung gestellt – wie dies in der psychologisch betriebenen Religionspsychologie in der Regel geschieht –, so muss ihr Aussagewert in Frage gestellt werden. Für sich allein genommen liefern sie keine Ergebnisse, aus denen der interessierte Bürger bedeutsame Informationen für seine persönliche Auseinandersetzung mit Religion und Glauben ziehen kann. Wenn zum Beispiel eine Studie ermitteln würde, dass tägliches Beten in 50% der befragten Fälle einen positiven, in 10% einen negativen und in 40% der Fälle überhaupt keinen Zusammenhang mit dem Wohlbefinden der Befragten hätte, dann sagte dieses Resultat nicht sonderlich viel aus. Viel bedeutsamer wäre es doch zu wissen, *wie* und *was* die befragten Menschen beten. Was erleben sie, wenn sie beten? Spüren sie die Realität oder die Gegenwart einer anderen Welt – wenn ja, wie, in welcher Form? Haben sie Erlebnisse – wenn ja, welcher Art sind diese?

An statistischen Korrelationsstudien wird vor allem bemängelt, dass sie nur *Ausschnitte* des Gesamtphänomens betrachten. Der Religionspsychologe *Antoine Vergote*, emeritierter Professor der Universität Löwen in Belgien, ist gar der Meinung:

»Ein grosser Teil der Forschung ist irrelevant, weil er Religion als einheitlichen Sachverhalt betrachtet, wohingegen Ausmass und Qualität religiöser Bindung, auch bei Individuen, die sich als ein und derselben Religion zugehörig bezeichnen, ganz verschieden sind. Zweifellos hat die vorherrschende, aber meiner Meinung nach falsche

Vorstellung, wonach psychologische Faktoren letztendlich "Religion" erklären könnten, einen Grossteil dieser bruchstückhaften Forschung bestimmt. Um der Wirklichkeit eines religiösen Menschen – eines Menschen, der einer Religion angehört – gerecht zu werden, ist es von Bedeutung, die wesentlichen Bestandteile der Religion, die sich diese Person zu Eigen gemacht hat, und die Art, wie sie ihre Religion lebt, genau zu beobachten. Gelebte Religion, in ihrer empirisch beobachtbaren Wirklichkeit, ist eine äusserst komplexe Gesamtheit von Äusserungen, bestehend aus Glauben oder Vertrauen, diversen Praktiken, Gefühlen und Konsequenzen, die wieder auf andere Bereiche des Lebens zurückwirken. Eine wichtige Aufgabe besteht darin, die Komponenten und Formen religiösen Lebens präzise zu beobachten und zu beschreiben. Da reicht es nicht aus, sich auf äussere Indizes wie die Häufigkeit religiöser Praxis oder Fragen nach den die Lehre betreffenden Überzeugungen zu beschränken, denn diese Informationen liefern keinen Beweis für die wirkliche Bedeutung der Religion für den Einzelnen. Zu viele Korrelationsstudien erlauben uns jedoch keine Interpretation der Ergebnisse, da sie auf dieser Art von Indizes beruhen.«

Der Problematik, Religiosität auf diese Weise nicht wirklich erfassen zu können, sind sich viele Forscher bewusst. Dementsprechend gross sind die Bestrebungen, möglichst viele Aspekte, die mit religiösem Erleben, Denken und Handeln assoziiert sind, zu berücksichtigen. So wurde beispielsweise in der bereits erwähnten Arbeit »Religiosität – eine wohlbefindensfördernde Ressource?« unter anderem zu erheben versucht, ob die Testpersonen ihren Glauben nur gefühlsmässig erleben oder ob sie sich auch intellektuell mit ihm auseinander setzen und gegebenenfalls bereit sind, Auffassungen zu revidieren. Oder es wurde zu ergründen versucht, inwieweit die Religiosität eine soziale Haltung unterstützt und fördert. Eine weitere Frage war, inwieweit die Testpersonen beim Bewältigen von Lebenskrisen ihre Selbstverantwortung wahrnehmen und selber eine aktive Rolle spielen oder

inwieweit sie passiv sind und auf ein Eingreifen einer höheren Macht warten.

Das Bemühen um mehrdimensionale Erhebungen mag ein Schritt hin zu einer genaueren Kenntnis des religiösen Lebens sein – doch sie allein vermögen die Religiosität in ihrer Komplexität noch nicht wirklich zu erfassen.

Eine weitere Schwäche der üblichen Erhebungsmethoden mit Fragebogen liegt darin, dass die Fragen oder Aussagen, die den Testpersonen zur Beurteilung vorgelegt werden, mehr oder weniger stark geprägt sind von den Glaubensvorstellungen und dem Wissensstand des Forschers. Dies bedeutet: Tiefgründige Themenbereiche sind nicht selten zu sehr verkürzt oder gar unbedarft formuliert, so dass manche der befragten Personen sich gar nicht damit zu identifizieren vermögen.

Einen Eindruck von diesem Problem vermitteln beispielsweise folgende Fragen einer Studie zum Thema »Religiöses Coping als Ressource bei der Bewältigung von Life Events«: Um zu erfassen, welche Rolle der Glaube bei der Bewältigung von Lebensproblemen einnimmt beziehungsweise ob der Gläubige selber aktiv wird oder ob er eine passive Haltung einnimmt, wurden den Testpersonen folgende Äusserungen zur Beantwortung vorgelegt (dabei waren Antworten möglich von 1 = »stimmt gar nicht« bis 6 = »stimmt vollkommen«):

- »Wenn ich entscheiden muss, wie ich das Problem lösen will, arbeite Gott und ich wie Partner zusammen.«
- »Wenn ich das Problem anpacke, unterstützt Gott mich dabei.«
- »Ich überlasse es lieber Gott, die richtige Lösung für das Problem zu finden, als mich selbst damit zu beschäftigen.«
- »Wenn ich so ein Problem lösen muss, warte ich darauf, dass Gott eingreift und sich um mich kümmert.«

Für einen Befragten kann es unter Umständen unmöglich sein, Aussagen wie diese in der erwarteten Weise zu beurteilen, weil sie nach seinem Verständnis das Thema eines jenseitigen Beistandes zu naiv darstellen. Besonders deutlich wird dieses Problem anhand der folgenden zwei Fragen derselben Studie; zum Aspekt »Erfassung des kognitiven religiösen Potenzials« wurde den Testpersonen folgende Aussage zur Zustimmung oder Ablehnung vorgelegt:

»Was in meinem Leben passiert, hängt von dem ab, was Gott mit mir vorhat.«

Jemand, der sich intensiv mit weltanschaulichen Fragen auseinandersetzt und der Erkenntnisse übergeistige Gesetze gewonnen hat, kann hier weder zustimmend noch eindeutig ablehnend antworten; denn auch wenn er an Schicksalsstationen im Leben glaubt, führt er nicht alles, was ihm im Leben passiert, auf Gott zurück, sondern er weiss um die Bedeutung der eigenen freien Willensentscheidung und derjenigen der Mitmenschen; in diesem Sinn erkennt er beispielsweise in manch schmerzvollem Erlebnis die Folge eines eigenen Fehlverhaltens oder eines Fehlverhaltens von Mitmenschen.

Die Unmöglichkeit, eine Zustimmung oder eine Ablehnung zu geben, kann sich auch bei der folgenden Äusserung ergeben:

»Eines Tages wird Gott allen Ungerechtigkeiten ein Ende machen.«

Auch mit dieser Formulierung wird sich ein differenziert denkender Mensch nicht zurechtfinden können, weil er sowohl die Thematik der Überwindung der Ungerechtigkeiten auf dieser Welt als auch die des Einwirkens Gottes in das irdische Geschehen vielschichtiger beurteilt.

Notwendigkeit anderer Erhebungsmethoden

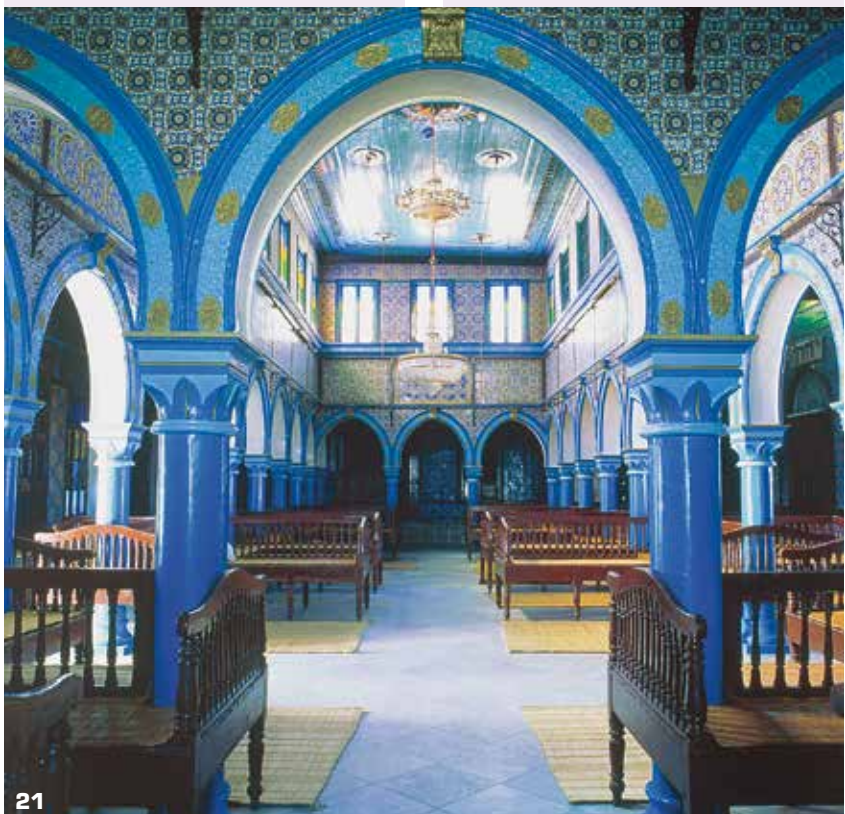
In der Erforschung des vielfältigen religiösen Lebens stösst die gängige Fragebogenmethode



19 Klagemauer in Jerusalem; Überrest des im Jahre 70 n. Chr. von den Römern zerstörten zweiten Tempels; im Hintergrund der Felsendom

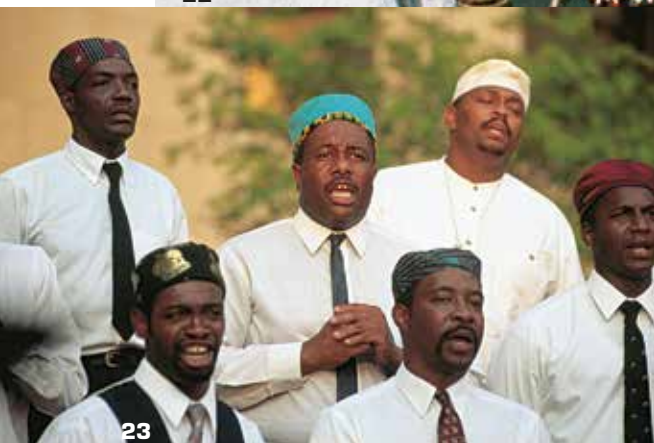
20 Bar-Mizwa, Festtag, an dem ein jüdischer Jugendlicher seine Religionsmündigkeit erwirbt

21 Synagoge La Ghriba in Djerba, Tunesien





22



23

22 Petersdom, Vatikanstadt

23 Gospelchor, Alabama, USA

24 Kirche in Kansas, USA



24

unweigerlich an ihre Grenzen. Wie Menschen ihre Beziehung zur Transzendenz erfahren und was sie ihnen bedeutet, kann nicht mit Ankreuzen von vorgefassten Aussagen zum Ausdruck gebracht werden. Die wirklich relevanten Informationen treten erst zutage, wenn Menschen ihre Glaubensvorstellungen sowie ihre religiösen Erfahrungen *selber formulieren* können. Die Forschung sollte in ihren Erhebungen die Menschen *ausführlich* über ihre Gefühle und Gedanken sprechen lassen – sei es in schriftlich niedergelegten Berichten oder in individuell gestalteten Interviews. Die Befragten sollten das Wesen ihrer Religiosität in *eigene Worte* fassen dürfen und selber formulieren, auf welche Art und Weise sie die Verbindung zu einer geistigen Welt erfahren und wie sie diese Verbindung pflegen.

Die Notwendigkeit, in der psychologischen Forschung eine Änderung der Erhebungsmethoden ins Auge zu fassen, wird in der Fachwelt verschiedenorts zur Sprache gebracht. Bevor allerdings in der Religionspsychologie ein neuer Ansatz Erfolg haben kann, muss sie bereit sein, ihre Transzendenzverschlossenheit zu überwinden. Denn sollen Menschen über ihre religiösen Erfahrungen und Gefühle detailliert Auskunft geben, müssen sie die Gewissheit haben, dass sie vom Interviewpartner ernst genommen werden. Der Glaube ist für viele Menschen etwas sehr Privates. Besonders das eigentlich Relevante und Interessante am religiösen Leben, nämlich die Beziehung zur geistigen Welt sowie religiöse Erfahrungen, sei es eine geistige Schau oder seien es Inspirationen, Wahrträume oder Offenbarungen, gelten dem Menschen als etwas Heiliges, über das man nicht so leicht spricht. Will ein Forscher aber hierüber nähere Informationen erhalten, so besteht die erste Voraussetzung darin, dass er die Erfahrungen seiner Mitmenschen nicht bloss auf einen biologischen beziehungsweise psychologischen Prozess reduziert, sondern sie unvoreingenommen entgegennimmt und ihnen, wie Michael

Utsch es formuliert, zumindest die »Chance auf eine mögliche Wirklichkeit einräumt«.

Die Chancen einer ganzheitlichen Forschung

Das Studium möglichst vieler und unterschiedlicher Erfahrungsberichte vermöchte den Weg zu einem besseren Verständnis von Religiosität und ihren transzendenten Hintergründen zu öffnen. Durch die Analyse von religiösen Erlebnissen und vor allem durch das Studium ihrer seelischen Auswirkungen könnte die Religionspsychologie dazu beitragen, den Bereich des Transzendenten in seiner Unterschiedlichkeit fassbar zu machen. Um hier eine Mehrung des Wissens zu erreichen, müsste sie aber bereit sein, mit anderen Fachdisziplinen zusammenzuarbeiten – dies vor allem aus folgendem Grund: Da das religiöse Leben vieler Gläubiger zum grossen Teil bestimmt wird durch Gebote und Dogmen, die von Menschen festgesetzt wurden, ist es von Bedeutung, zu erfahren, *wann, durch wen und unter welchen Umständen* sie entstanden sind. Hier könnte vor allem die Kooperation mit Religionsgeschichte, Dogmengeschichte und Dogmenkritik helfen, den Wert religiöser Lehren und Praktiken einzuschätzen.

Eine gemeinsame Forschung verschiedener Fachrichtungen birgt die Chance, zu einer differenzierteren Beurteilung von Religion und Religiosität zu gelangen; sie ermöglichte es, Vernünftiges von Unvernünftigem, Echtes von Scheinheiligem, Heilsames von Verwerflichem, Irrtum von Wahrheit zu trennen. Auf diesem Weg könnte die Religionspsychologie zu Erkenntnissen gelangen, die für eine breite Öffentlichkeit von Nutzen sind. Sie könnte Menschen helfen, sich im breiten und oft irreführenden Angebot religiöser Lehren zurechtzufinden, indem sie Antworten gibt auf die Fragen: Unter welchen Umständen hilft die Religion, den Einzelnen sowie die Gemeinschaft in der ethischen Entwicklung vorwärts

zu bringen? Wie müssen ein Glaube und das religiöse Leben geartet sein, damit der Mensch mit seinem Leben besser zurechtkommt und er glücklicher, zufriedener und vor allem humaner wird? In diesem Sinn könnten neue Ansätze und Methoden in der Religionspsychologie einen neuen Zugang zu Religion und zum Glauben schaffen. ☺

Bildquellen

S. 5 u., 36, 39 o. li., 40, 43 o. sowie u., 44 o. und Mitte, 47 u. und 48 o. sowie Mitte: Corbis. S. 48 u.: Library of Congress. Übrige Bilder: ABZ-Bildarchiv.

Literatur

Annegret Böhmer, Psychologische Theorien in den Diskussionen um Ethikunterricht: ein Blick über den Zaun – Religionspsychologie, Dissertation der FU Berlin 2004 (Internetversion). Anette Dörr, Religiosität und psychische Gesundheit, Zur Zusammenhgangsstruktur spezifischer religiöser Konzepte, Hamburg 2001. Hans-Jürgen Fraas, Die Religiosität des Menschen, Ein Grundriss der Religionspsychologie, Göttingen 1990. Christian Henning, Erich Nestler (Hrg.), Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie, Bad Bollener Beiträge zur Religionspsychologie, Frankfurt am Main 1998. Niels G. Holm, Einführung in die Religionspsychologie, München 1990. William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Frankfurt am Main 1997. Edgar Schmitz (Hrg.), Religionspsychologie, Eine Bestandaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes, Göttingen 1992. Michael Utsch, Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick, Stuttgart 1998. Christian Zwingmann, Helfried Moosbrugger (Hrg.), Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung, Neue Beiträge zur Religionspsychologie, Münster 2004.