

Kapitel 23

Hauptströmungen in der Religionspsychologie

Anton Bucher, Fritz Oser

23.1	Das Arbeitsfeld	467
23.2	Die ersten Ansätze	468
23.3	Die tiefenpsychologisch orientierte Religionspsychologie	469
23.3.1	Sigmund Freud	469
23.3.2	C. G. Jung	470
23.3.3	Erich Fromm	470
23.3.4	Zur gegenwärtigen psychoanalytischen Diskussion	471
23.3.5	Erträge und Grenzen dieses Ansatzes	471
23.4	Persönlichkeitsorientierte Ansätze	473
23.4.1	Die neuen Impulse von G. W. Allport :	473
23.4.2	Intrinsische und extrinsische religiöse Orientierungen	473
23.4.3	Weitere Trends in der amerikanischen Religionspsychologie	474
23.4.4	Würdigung und Grenzen dieses Ansatzes	475
23.5	Entwicklungspsychologisch orientierte Ansätze	476
23.5.1	Jean Piaget, Ronald Goldman, David Elkind	476
23.5.2	Moralische <i>und</i> religiöse Entwicklung. Der Impuls von Kohlberg	476
23.5.3	Die „Glaubensstufen“ nach Fowler	478
23.5.4	Die Stufen des religiösen Urteils nach Oser	479
23.5.5	Entwicklungsgemäße religiöse Erziehung	482
23.6	Ausblick	483



23.1 Das Arbeitsfeld

Den Fall eines jungen Mannes, der aus „religiosen“ Gründen den Wehrdienst verweigert, kann man von verschiedenen Standpunkten aus betrachten. Man kann sich fragen, ob und inwieweit seine Handlungsmotive „religiös“ wahr sind (normativ-theologische Fragestellung); oder, wie oft und in welchen Kontexten sich junge Männer dazu entschließen (religionssoziologische Fragestellung); oder auch untersuchen, wie der Zwanzigjährige diesen „religiösen“ Akt subjektiv erlebt und bewältigt. Mit letzterem befaßt sich die *Religionspsychologie*. Sie geht vom empirisch beobachtbaren Faktum aus, daß die Menschen auch in jener Zeit noch, die durch einen massiven Plausibilitätsverlust der institutionalisierten Religionen gekennzeichnet ist (Schmidtchen 1979), „religiös“ denken und fühlen, Handlungen „religiös“ begründen, kritische Lebensereignisse (Kontingenzsituationen) unter Rückgriff auf „religiöse“ Symbolsysteme bewältigen und an „religiösen“ Riten partizipieren. Die Prophezeiungen der Religionskritiker im 19. Jahrhundert (Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche u. a. m.; vgl. Zirker 1982), die Religion werde, nachdem sie „durchschaut“ und kritisiert worden sei, bald der Vergangenheit angehören, erfüllten sich nicht (vgl. Rendtorff 1980; Lübke 1986). Vielmehr läßt sich ein zunehmendes Interesse an „Transzendenz“ (Berger 1981) und an „Religiosität“ diagnostizieren (Oelmüller 1984) – allerdings meist an einer nicht mehr kirchlich gebundenen Religiosität, die z. B. als Glaube an die Astrologie, als Sehnsucht nach kosmischer Ganzheit und als Sinnsuche etc. in Erscheinung tritt. Gott wird hierfür nicht mehr beansprucht (Mynarek 1983). Hingewiesen sei auch auf die religiösen Subkulturen (Schibilsky 1976), von allen quasireligiösen Erscheinungen der Verehrung von Popidolen und Sportassen. Massenveranstaltungen wie Fußballweltmeisterschaften oder auch gewissen politischen oder ökologischen Meetings ganz zu schweigen.

Es drängt sich die Frage auf, was das bislang so oft verwendete Prädikat „religiös“ eigentlich bedeutet. Zumindest durfte eine wesentliche Differenzierung des Religionsbegriffs ersichtlich geworden sein, die für die Fragestellung der Religionspsychologie und die Bestimmung ihres Ar-

beitsfeldes von entscheidender Bedeutung ist. Es gilt, *zwischen Religion und Religiosität zu unterscheiden*. Während der Begriff „Religion“, der vermutlich vom lateinischen Verb „religari“ = zurückbinden hergeleitet worden ist (Trillhaas 1946, S. 6 ff.), die expliziten Religionssysteme und Institutionen bezeichnet, wird hier unter Religiosität das Bezogensein des Menschen auf ein Transzendentes und Unbedingtes (Ultimates) verstanden, das inhaltlich z. B. als Heiliges (Otto 1963, Pohl 1965, S. 15 ff.), als biblisch-christlicher Gott, als unbedingter ethischer Anspruch usw. in Erscheinung treten kann. Sofern Religiosität in diesem fundamentalen Sinn verstanden wird, betrifft sie sowohl das Denken als auch das Fühlen und Handeln eines jeden Menschen, mag er nun kirchengläubig sein oder nicht. Denn jeder Mensch gerät im Laufe seines Lebens unweigerlich in solche Situationen, die zufällig (= kontingent) sind, und in denen er die Frage nach dem Sinn und dem Letzten stellt. Sofern Religiosität formal als Kontingenzbewältigung bestimmt wird, ist sie „aufklärungs- und sakularisierungsresistent“, muß jeder Mensch als fundamental religiös bezeichnet werden, auch jener, der den institutionalisierten Religionen wie etwa der Kirche fernsteht (Lübke 1980, 1986).

Diese Differenzierung zwischen Kirchlichkeit und Religiosität (Czell 1975) wird aber in der religionspsychologischen Forschung nicht immer vertreten und beachtet. Tests und Skalen mit dem Anspruch darauf, Religiosität zu messen, erfragen nämlich oft nur tradiertes religiöses Wissen (wie Wunderverständnis) oder etwa die Anzahl der Gottesdienstbesuche (vgl. z. B. Robinson & Shaver 1978, S. 652 ff.). Bei der Lektüre religionspsychologischer Schriften ist denn auch mit Gretchen (aus Goethes Faust) an die Autoren zunächst immer die Frage zu stellen: „Wie hältst Du's mit der Religion?“. Denn der jeweils operationalisierte Religionsbegriff beeinflusst nicht nur die Wahl der Methode, sondern auch die Ergebnisse religionspsychologischer Forschung in entscheidender Weise (vgl. die Meßinstrumente für Religion in: Robinson & Shaver 1978, S. 629-721, Strommen et al. 1972, Silverman 1983, Spilka, Hood & Gorsuch 1985, S. 30 ff.).

Das erste Nomen des Begriffs *Religionspsychologie* bezeichnet somit einen äußerst komplexen



und facettenreichen Gegenstand, der nach Ansicht zahlreicher Religionspsychologen undefinierbar sei (Pruyser 1972, S. 318f., Spilka, Hood & Gorsuch 1985, S. 3), aber nichtsdestoweniger spätestens dann bestimmt wird, wenn die empirische Arbeit beginnt. Weniger problematisch – aber noch immer komplex genug – ist hingegen das zweite Nomen: *Psychologie*. Es bezeichnet die Art und Weise, wie Religion und Religiosität angegangen werden. Religionspsychologie fragt nicht nach der Wahrheit religiöser Glaubensannahmen und Handlungen, was einer ihrer Altväter, Sigmund Freud (1986, S. 167), besonders prägnant ausgedrückt hat: „Es liegt nicht im Rahmen dieser Untersuchung (Die Zukunft einer Illusion), zum Wahrheitswert der religiösen Lehren Stellung zu nehmen“ (vgl. auch Spilka, Hood & Gorsuch 1985, S. 2, Meadow & Kahoe 1984, S. XIX) – ein Standpunkt übrigens, der bereits von William James, einem Klassiker der Religionspsychologie, bezogen worden war. Seiner Ansicht nach kommt der Religionspsychologie vielmehr die Aufgabe zu, „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit (zu analysieren), sofern diese sich selber als Personen wahrnehmen, die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche begreifen“ (dt. 1979, S. 41).

Diese Definition der Religionspsychologie ist im wesentlichen bis heute verbindlich geblieben: „Die Religionspsychologie erforscht die Religion im subjektiven Sinn, also die Religiosität oder Frömmigkeit, den Aktcharakter der Religion und das Verhalten des Menschen im religiösen Erleben“ (Keilbach 1973, S. 266). Dazu könne die Religionspsychologie, wie Beit-Hallahmi (1980, S. 234), einer ihrer führenden Autoren, meint, ohne weiteres auf die bestehenden Methoden der Sozialwissenschaften, speziell der Psychologie, zurückgreifen. Da aber diese ihrerseits in Unterdisziplinen wie Kognitionspsychologie, Emotionspsychologie, Tiefenpsychologie etc. ausdifferenziert ist, ergibt es sich von selbst, daß es die Religionspsychologie nicht gibt, und daß in ihr zahlreiche Positionen vertreten wurden und werden, die die Komponenten der Religiosität jeweils unterschiedlich gewichten. Während der psychoanalytische Strang (vgl. 23.3) primär die unbewußten Prozesse der Religiosität, ihre Ätiologie

und Funktion im psychischen Apparat sowie deren Pathologien ins Auge faßt, konzentrieren sich jene Arbeiten, die von einem persönlichkeitsorientierten Ansatz ausgehen, auf die religiösen Aspekte der Persönlichkeit und besonders auch auf ihre religiösen Haltungen (vgl. 23.4). Die entwicklungspsychologisch orientierten Ansätze hingegen untersuchen den Aufbau und die Funktion religiösen Wissens und religiöser Konzepte oder versuchen dann, vom Paradigma des genetischen Strukturalismus her, den Aufbau religiöser Urteils- und Deutungsstrukturen nachzuzeichnen (vgl. 23.5). Nach der kurzen Darstellung der geschichtlichen Anfänge der Religionspsychologie (vgl. 23.2) mochten wir diese Ansätze, die freilich in mancherlei Hinsicht ineinandergreifen, speziell im Hinblick auf ihre Praxisrelevanz und ihren Anwendungsbezug darstellen, ohne jedoch mit dem Anspruch auftreten zu wollen, damit die Religionspsychologie in ihrer ganzen Komplexität und Vielschichtigkeit erfassen zu können.

23.2 Die ersten Ansätze

Die explizite Religionspsychologie ist eine Wissenschaft jüngerer Datums. Sie ist sowohl in Deutschland (Wilhelm Wundt) als auch in den USA so alt wie die wissenschaftliche Psychologie selbst. Nicht wenige ihrer „Väter“ gelten denn auch als Klassiker der Religionspsychologie. So *G. Stanley Hall* (1846-1924), der zahlreiche Einsichten Jean Piagets vorwegnahm und sich insbesondere mit dem Phänomen der Konversion auseinandergesetzt hat, wofür Adoleszente besonders empfänglich seien. Auch begründete er 1881 die erste religionspsychologische Zeitschrift, nämlich „The Journal of Religious Psychology“, und regte zahlreiche seiner Schüler dazu an, mittels Fragebögen die Ursachen von Konversionen, die Einstellungen zum Gottesdienst und das Gebetsverhalten zu erheben.

Zu besonderem Einfluß gelangten die Arbeiten von *E. D. Starbuck* (1899). Von seinem positivistischen Standpunkt aus faßte er Religiosität aber insofern eng begrenzt, als er sich ganz auf die Erhebung externer Variablen (Anzahl der Gottesdienstbesuche etc.) beschränkte und so das wesentliche Merkmal der Religiosität – nämlich



das Bezogensein auf ein göttliches Ultimates – fast gänzlich beiseite ließ. Diese Linie religionspsychologischer Forschung, die oftmals in Religionssoziologie übergeht und sicherlich aufschlußreiche Daten geliefert hat und noch liefert, hat sich bis in die Gegenwart hinein erhalten. Fragebogen-Items wie: „How often have you taken the Communion during the past year?“ zeigen dies deutlich (Robinson & Shaver 1978, S. 659, Vassalli 1976, S. 111 ff., u. a.).

Stanley Hall hat die Religionspsychologie nicht nur unmittelbar, sondern v. a. auch indirekt beeinflusst. Er übertrug das biogenetische Grundgesetz, wonach jeder Fötus die Gattungsgeschichte wiederhole, in den Bereich des Geistigen und nahm an, daß das einzelne Subjekt auch hinsichtlich seiner geistigen Entwicklung die Menschheitsgeschichte rekapituliere (Hall 1904). Dieses Paradigma gelangte dann zu Jean Piaget, der es an der Entwicklung des formal-logischen Denkens vertiefte. Mehrere Psychologen, die sich in den letzten Jahrzehnten mit der Entwicklung der Religiosität beschäftigt haben, beriefen sich denn auch auf den wegweisenden Genfer Gelehrten und – freilich oft nur indirekt – auf die lange fast in Vergessenheit geratenen Arbeiten von G. Stanley Hall.

Neben Wundt (1909), der Religionspsychologie als Völkerpsychologie konzipierte und primär als soziales Phänomen betrachtete (womit er auf der Linie von Leuba (1912) liegt), gehört unbestrittenmaßen auch William James (1842-1910) zu den Grundergestalten der Religionspsychologie. Sein Werk „The varieties of religious experiences“ (1979, Orig. 1902) ist ein Meilenstein in der Geschichte der Religionspsychologie und mutet sowohl von seiner qualitativen Methodologie als auch von seinen Gedankengängen her geradezu modern an. Sein Ausgangspunkt ist die religiöse Erfahrung, die sich dadurch auszeichnet, daß sie in Beziehung zu einem „Mehr“ steht, das z. B. die Christen Gott nennen, das das menschliche Selbst einerseits übersteigt, mit diesem aber andererseits in einer Weise verbunden ist, daß der Mensch Gefühle von kosmischer Geborgenheit, Freude und Sicherheit empfinden kann (S. 464 ff.).

Auch untersuchte James als der wohl erste Psychologe Fälle religiöser Psychopathologie wie z. B. krankhaftes Sündenbewußtsein, religiöse

Melancholie und zersetzende Selbstzweifel vor Gott, wobei er hinsichtlich deren Genese und Therapie zahlreiche Erkenntnisse der Psychoanalyse vorwegnahm. Er beschrieb außerdem religiöse Phänomene wie Bekehrung und die psychologischen Aspekte des Heiligen und der Mystik.

Zu der Zeit, als William James jene berühmten Gifford-Lectures über die religiöse Erfahrung vorbereitete, erschien 1900 die „Traumdeutung“ von Sigmund Freud (1857-1939), dem dominierenden „Vater“ der tiefenpsychologisch orientierten Religionspsychologie.

23.3 Die tiefenpsychologisch orientierte Religionspsychologie

23.3.1 Sigmund Freud

Sigmund Freud (1857-1939) hat einen der folgenschwersten Angriffe auf die Religion geführt (vgl. die psychologischen Darstellungen bei Meissner 1984, S. 21 ff., Faber 1975, S. 9 ff., Scharfenberg 1968). Der philosophischen und ökonomischen Religionskritik fügte er die psychologische hinzu. Seine sowohl im Praxiszimmer als auch durch das Studium speziell der primitiven Religionen gewonnenen Erkenntnisse sind zum Allgemeinwissen geworden und stellen jede religiöse Überzeugung und Betätigung a priori unter den Verdacht, infantil zu sein und neurotisierend zu wirken.

Für den Wiener Gelehrten waren religiöse Überzeugungen bloße „Illusionen“ (Freud 1986, S. 135 ff.: Die Zukunft einer Illusion): Mit diesen versuche sich der Mensch vor den bedrohlichen Eindrücken des Realitätsprinzips zu schützen. Seine Situation in der mitleidlosen Natur, im Angesicht des Todes und als Mitglied einer solchen Kultur, die ihm Triebverzicht auferlege, verglich er mit derjenigen des Kindes, das sich in seiner Hilflosigkeit an den leiblichen Vater klammere. Dessen Prädikate würde er schließlich auf Gott projizieren, so daß dieser als eine überhöhte Vaterfigur anzusehen sei (1986, S. 177). Zu diesem „Gott“ unterhalte der Mensch – wie das Kind zu seinem Vater – ein ambivalentes Verhältnis. Einerseits verbürge er ihm Sicherheit, andererseits



lege er ihm aber bedrängende Triebverzichte auf, die, sofern sie nicht bewältigt werden könnten, in Neurosen ausarten würden (1986, S. 176). Freud (1907) ging denn auch – nicht zuletzt aufgrund der Behandlung von Neurotikern (z. B. solcher mit Waschzwang), die zugleich zwanghaft religiöse Handlungen ausführten – so weit, Religion in toto zur *Zwangsneurose* zu erklären. Sie stelle ein Stadium in der Menschheitsentwicklung dar, das analog zum Oedipuskomplex überwunden werden müsse. Ontogenetisch beginnt die Religion in der Sicht Freuds somit in der odipalen Phase, phylogenetisch beim oft beschworenen „historischen“ Vätermord in der Urhorde (vgl. v. a. Totem und Tabu 1912), auf welchen einerseits das Inzestverbot gefolgt sei (Tabu), andererseits aber auch die Repräsentation des väterlichen Gottes bzw. des getöteten Vaters begonnen habe (Totem).

Freuds Angriffe auf – wie er meinte – *die* Religion stießen auf den heftigsten Widerspruch, nicht nur von theologischer Seite. Oskar Pfister (1927), Pfarrer und selbst praktizierender Analytiker in Zürich, erkannte wohl als erster die pastoralpsychologische Relevanz der Tiefenpsychologie. Heute gäbe es auch für die Theologie „kein Zurück mehr hinter Freud“ (Küng 1978, S. 346ff.). Und Erich Fromm (vgl. 23.3.3) bescheinigt Freud, seine Religionskritik sei, weil sie sich gegen die repressive und infantile Religion seiner Zeit gerichtet habe, selbst ein religiöser Akt gewesen (1979, S. 26ff.).

23.3.2 C. G. Jung

„Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat“ schrieb Jung in einem Aufsatz über Psychotherapie und Seelsorge (Jung 1963, S. 362) gleichsam als Resümee seiner langjährigen theoretischen und therapeutischen Arbeit.

Sein Ausgangspunkt ist die „psychische Realität“ (Spengler 1979) bzw. die Existenz sogenannter Archetypen (Jung 1964, S. 98ff.), die er insofern als „wirklich“ bezeichnete, als sie universal antreffbar seien und potentielle psychische Ener-

gien enthielten. Eine solche archetypische, psychologisch erfahrbare Realität stelle auch Gott dar: „Diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als Gott, weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der ‚Gott‘ genannt wird“ (Jung 1963, S. 88). Als Archetyp sei Gott damit im Unbewußten beheimatet. Gottesbilder seien nichts anderes als Spiegelungen desselben. Von dieser Prämisse aus hat übrigens Imhof (1983) die „religiösen“ Dichtungen Rainer Maria Rilkes analysiert und dabei „Gott“ allemal als „Chiffre“ des Unbewußten ausgelegt.

Ebenfalls im Zentrum der Jungschen Religionspsychologie figuriert das *Symbol* (Jung 1968). Während Freud Symbole als verdrängte psychische Inhalte und als Maskierungen vom „Ich“ zensierter sexueller Wünsche bezeichnete (Freud 1900), betonte Jung immer wieder deren positive Funktionen. Einerseits würden sie das psychische Geschehen organisieren, andererseits innerpsychische Geschehnisse bildhaft ausdrücken (so ist ein Mandala die Expression psychischer Ganzheit). Besonders die Traumanalyse, in der sich Jung und Freud ebenfalls stark unterscheiden, fördere die für den Patienten bedeutsamen Symbole zu Tage. Lebendige und positive Symbole wieder erfahren und ins psychische Geschehen integrieren zu können, sei ein Ziel der psychoanalytischen Behandlung und für den Menschen lebenswichtig. Damit fungiert die Religion bei C. G. Jung (1963, S. 216) sogar als „geoffenbarter Heilsweg“, weil sie den Menschen davor bewahre, gänzlich den untersten Schichten des Unbewußten ausgeliefert zu sein und damit Gefahr zu laufen, neurotisch zu werden.

23.3.3 Erich Fromm

Differenzierter ist die Religionspsychologie eines weiteren psychoanalytischen Klassikers, nämlich die von Erich Fromm (1900-1980). Hinsichtlich der Wertung *der* Religion vermeidet er die Einseitigkeiten von Freud und von Jung, indem er zwischen autoritär – repressiven und humanistischen Religionsformen unterscheidet. Autoritäre Religionen wie etwa der Calvinismus oder auch der römische Katholizismus würden den Menschen einem Gott unterwerfen, dessen Attribute All-



macht und Allwissenheit seien. Dem Gläubigen bleibe nur der blinde Gehorsam und – so im Calvinismus – die Hoffnung darauf, zu den Auserwählten zu gehören (Prädestination), ohne daran selbst noch etwas ändern zu können (Fromm 1979a).

Anders die humanistischen Religionen wie etwa der Frühbuddhismus, der Taoismus, die Lehre von Jesus, Spinoza und anderen mehr. Diesen sei daran gelegen, den Menschen aus der Abhängigkeit zu befreien, von den Ahnen, von „Blut und Boden“ oder von einem tyrannischen Gott. Sie wollen den Gläubigen zur Entfaltung seiner Identität hinführen, vom „Haben“ zum „Sein“ und damit zur „Biophilie“, zur Liebe zum Leben (Fromm 1979a, 1979b, 1980). Diese Religionen würden sich auf den Menschen alles andere als „neurotisierend“ auswirken, im Gegensatz zu den autoritären und primitiven Formen. Fromm (1979a, S. 37) nennt als Exempel den Ahnenkult, den er als „neurotische Vaterbindung“ kennzeichnet, oder auch die „Religiosität“ in den westlichen Industriestaaten, die der Mitbegründer der Frankfurter Schule (Fromm 1980, S. 133ff.) als Religion des „Habens“ und der „Neurophilie“ massiv angreift.

Fromms Religionspsychologie, die durch sozialphilosophische Theorien ergänzt wurde, ist von einem starken Engagement für das Humanum getragen und insofern praxisrelevant, als sie die psychischen Funktionen der Religion differenziert benennt und zur Kritik ihrer neurotisierenden Erscheinungsweisen auffordert.

23.3.4 Zur gegenwärtigen psychoanalytischen Diskussion

Die aktuelle psychoanalytische Diskussion bewertet die Religion – unbeschadet des kategorischen Verdikts, das Freud über sie verhängt hatte – eher positiv und in einer von ihm gleichsam „emanzipierten“ Art und Weise. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die hierarchisch strukturierten Religionen in der Ersten Welt massive Plausibilitätsverluste haben hinnehmen müssen. Religiöse Fragen sind im Laufe der fortschreitenden Säkularisierung mehr und mehr in den Bereich „privater Innerlichkeit“ zurückgedrängt worden (Kaufmann 1979); das Gottesbild des Durchschnittsbür-

gers hat sich gewandelt und wurde eher „positiver“, „freundlicher“ (vgl. Vergote 1980).

So steht in der Sicht von H. E. Richter hinter dem „Gotteskomplex“ (1979) nicht mehr eine vergöttlichte, allmächtige Vaterfigur, die dem Menschen Triebverzicht auferlegt (Freud), sondern der Mensch selbst, der Gott von sich gestoßen und sich selbst an seine Stelle gesetzt hat. Die Illusion menschlicher Allmacht und Allwissenheit sei die notwendige Folge. Sofern der Mensch von ihr nicht geheilt werde, wirke sie sich sowohl im sozialen und ökologischen Bereich als auch im intrapsychischen zerstörerisch aus.

Revidiert wurde auch Freuds Ansicht über die psychische Bedeutung der Gottesbeziehung. Diese könne – wie schon von Jung und Fromm gezeigt – auf den Menschen durchaus auch positiv wirken. Besonders *Rizzuto* (1979) weist darauf hin, daß der Begriff Glaube (belief) ursprünglich nicht das „Für-Wahr-Halten“ unbeweisbarer Sachverhalte bedeutete, sondern vielmehr mit Vertrauen und Beziehung in Zusammenhang stand. In der Beziehung zu Gott artikuliere sich nämlich auch die Beziehung zum Selbst. Therapien von Patienten mit neurotischen oder depressiven Symptomen könnten dann zum Erfolg führen, wenn es gelinge, ein negatives Gottesbild in ein positives überzuführen.

23.3.5 Erträge und Grenzen dieses Ansatzes

Abschließend stellt sich nun die Frage nach dem Ertrag und den Anwendungsbereichen und -möglichkeiten tiefenpsychologisch orientierter Religionspsychologie (die hier freilich nicht im vollen Umfang dargestellt werden konnte; vgl. ausführlich Vergote 1970, Preuss 1971, Faber 1975, Frankl 1979, Klessmann 1980, u. a. m.).

Man mag zur Psychoanalyse stehen, wie man will – ihre Verdienste bedürfen der Würdigung: – Die psychoanalytische Religionspsychologie hat die unbewußten Aspekte der Religiosität ins Bewußtsein getragen und insbesondere auch für das Erkennen religiöser Psychopathologien wie Besessenheit, Ritualzwang, Melancholie, verzehrendes Sündenbewußtsein etc. sensibilisiert (vgl. z. B. Scholl 1980, Pöldinger & Wittgenstein 1981) und – allerdings keine einheitlichen – Ätiologien vorgeschlagen.





– Zu ihren unbestreitbaren Leistungen gehören auch alle erfolgreichen Therapien religiöser Pathologien, wobei aber in ihren verschiedenen Lagern keineswegs Einstimmigkeit darüber herrscht, was eine „religiöse“ Pathologie ist und welche Funktion der Religion im Heilungsprozeß zukommt. Von den Untersuchungen Eysencks (1960) her ist die Effizienz der Psychoanalyse auch im religiösen Bereich nicht allzu hoch zu veranschlagen, denn Einzelfallstudien zu Therapien, wie sie in der psychoanalytischen Literatur gebräuchlich sind, müßten auf ihre Repräsentativität hin erst noch geprüft werden.

– Weiter ist speziell die Pastoralpsychologie (vgl. Rieß 1979, Scharfenberg 1979, 1986) dafür sensibilisiert worden, daß in seelsorgerlichen Gesprächen immer auch Übertragungen stattfinden, hinter den Nöten der Gläubigen immer auch verdrängte Erfahrungen und Wünsche stehen etc. Auch hinsichtlich der religiösen Erziehung hat die Tiefenpsychologie Früchte getragen, sei es, weil von ihr her auf den Primat der frühen religiös bedeutsamen Erfahrungen insistiert werden muß (Leist 1972), sei es durch das Aufdecken solcher Faktoren – auch kirchlich-institutioneller – die zur „ekklesiogenen Neurose“ oder sogar zum „Reli-

gionsverlust“ führen können (Ringel & Kirchmayr 1985).

Nichtsdestoweniger ist der tiefenpsychologische Zweig der Religionspsychologie in mancherlei Hinsicht problematisch und ungenugend. Kritik an ihm drängt sich schon deshalb auf, weil seine „Erkenntnisse“ oftmals nicht nur divergierend sind, sondern einander grob widersprechen. Insgesamt teilt er die wissenschaftstheoretischen und empirischen Mängel der Psychoanalyse als ganzer (Perrez 1979).

23.4 Persönlichkeitsorientierte Ansätze

23.4.1 Die neuen Impulse von G. W. Allport

1950 veröffentlichten Adorno und seine Mitarbeiter ihre Studien zum „autoritären Charakter“ und G. W. Allport (1950) sein wirkungsreiches Buch „The individual and his religion“, ein persönlichkeits-theoretischer Ansatz. So wie William James (dt. 1979) die Vielfalt der religiösen Erfahrung analysierte, beschrieb Allport (1950) die religiösen Gefühle in ihrer individuellen Mannigfaltigkeit. Dabei unterschied er zwischen unreifer und reifer Religiosität und – v. a. in seinen späteren Büchern (1954, 1966) – zwischen intrinsischen und extrinsischen religiösen Orientierungen. Unreife Religiosität beschränkte er dabei nicht nur auf die Kinder; auch bei Erwachsenen könne die Religion noch an ein magisches Denken gebunden und auf die Selbstrechtfertigung und die Erfüllung egozentrischer Interessen ausgerichtet sein (1950). Reife Religiosität hingegen bedinge eine autonome, zur Selbstreflexion fähige, konsistente und konsequente Persönlichkeit und zeichne sich durch ein religiöses Gefühl aus, das Allport (1950) mit den Prädikaten „differenziert“, „dynamisch“, „konsistent“ und „umfassend“ versehen hat. Damit gelangte Allport – wie vor ihm schon James, an dessen Tradition er wieder anknüpfte – zu einer durchaus positiven Wertung der Religiosität als einer integrierenden Kraft, die er ganzheitlich konzipierte und des weiteren bereits in genetischer Perspektive betrachtete. Eine reife Religiosität ohne Durchleben des unreifen Stadiums gabe

es nicht (Allport 1950, S. 31 ff.); vielmehr mußten die Bedürfnisse des Menschen nach Selbstübergabe, Deutung von Sein und Dasein, Vertrauen usw. in der Lebensgeschichte durch die Religion wiederholt positiv befriedigt werden, bis jene Religiosität erreicht sei, die um ihrer selbst willen vollzogen wird und damit dem Konzept der funktionellen Autonomie entspricht (Hall & Lindzey 1978, S. 307 ff.).

23.4.2 Intrinsische und extrinsische religiöse Orientierungen

Diese zweite von Allport (1954, 1966) getroffene Unterscheidung wirkte sich in der religionspsychologischen Forschung, speziell in den USA, besonders fruchtbar aus. Angeregt durch die Studien von Adorno u. a. (1950) zum „autoritären Charakter“, untersuchte Allport nämlich, welche „Typen“ religiöser Menschen für rassistische Vorurteile besonders empfänglich seien. Er kam zu dem Ergebnis, daß von denjenigen, die Religiosität primär für die Erfüllung „egozentrischer“ Wünsche in Beschlag nahmen und an religiösen Institutionen, Traditionen und Pflichten ausrichteten (*extrinsische* religiöse Orientierung), signifikant häufiger ethnische und „religiöse“ Vorurteile geäußert wurden als von jenen, deren Religiosität sich dadurch auszeichnete, daß sie primär auf den Anderen ausgerichtet, von äußerlicher Religion emanzipiert und für das Individuum von unbedingtem persönlichem Wert, also funktionell autonom war (*intrinsische* religiöse Orientierung).

Diese Unterscheidung, auf welcher breite Passagen der beiden aktuellsten in Amerika verfaßten Religionspsychologien basieren (Meadow & Kahoe 1984, Spilka, Hood & Gorsuch 1985), ist nicht zuletzt deshalb bedeutsam geworden, weil intrinsische und extrinsische Orientierungen gemessen und mit anderen Variablen korreliert werden können. Das hat zu zahlreichen interessanten empirischen Fragestellungen und auch Ergebnissen geführt. Wie für den persönlichkeitsorientierten Ansatz in der Religionspsychologie bezeichnend, wurde dazu fast ausschließlich die Fragebogenmethode angewandt. 1960 entwickelte Wilson unter der Mithilfe von Allport eine entsprechende Skala mit fünfzehn Items, und vier Jahre später



legte Feagin (1964) eine verbesserte faktorenanalytische Skala zur Erfassung intrinsisch und extrinsisch orientierter Religiosität vor. „I try hard to carry my religion over into all my other dealings in life“ ist eines der sechs „intrinsischen Items“. Und aus dem Item „One reason for my being a church member is that such membership helps to establish a person in the community“ dürfte ersichtlich werden, daß extrinsische Religiosität stark an externalen Gegebenheiten wie Kirche, Tradition und Gesellschaft orientiert ist (vgl. Meadow & Kahoe 1984, S. 294). Evident werden die Unterschiede besonders dann, wenn man die Koeffizienten betrachtet, die sich aus der Korrelierung der Variable extrinsisch bzw. intrinsisch mit anderen Variablen ergeben. So bestehen – wenngleich nicht sehr hohe – positive Korrelationen zwischen extrinsischer Religiosität und Antisemitismus (Wilson 1960), ethnischen und rassistischen Vorurteilen (Allport & Ross 1967), sowie mit Autoritarismus, Dogmatismus und extrinsischer Arbeitsmotivation (vgl. Tabelle 23.1):

Tabelle 23.1. Korrelationen mit intrinsischer und extrinsischer Religiosität nach Kahoe (1974) (entnommen aus: Kahoe & Meadow 1984, S. 296)

Korrelierte Variable	Religiöse Orientierung	
	Intrinsisch	Extrinsisch
Autoritarismus (F-Skala)	0,03	0,33
Dogmatismus-Skala	0,04	0,30
Internaler Locus of Control	0,24	-0,25
Verantwortung	0,29	-0,40
Intrinsische Motivation	0,45	-0,25
Extrinsische Arbeitsmotivation	-0,01	0,15
Extrinsische personale Motivation	-0,04	0,05
„Amerikanischer-College“-Test	0,10	-0,19
Notendurchschnitt im 1. Studienjahr	-0,25	-0,23

In zahlreiche Untersuchungen ist die Variable intrinsisch bzw. extrinsisch auch auf spezifisch religiöse Handlungsweisen und Inhalte angelegt worden. So berichten Meadow und Kahoe (1984, S. 331 ff.) von dreizehn Studien über den Zusammenhang derselben mit der Variable „Furcht vor dem Tod“. In allen Untersuchungen zeigte sich

eine positive Korrelation zwischen extrinsischer Religiosität und ausgeprägter Furcht vor dem Tod und dem, was danach folgt (ein richtender Gott, ewige Strafe etc.). Weniger ausgeprägt – aber in manchen Studien dennoch positiv – war die Korrelation zwischen intrinsischer Religiosität und geringer Todesfurcht.

„Strenge“ und autoritäre Gottesbilder würden vor allem bei extrinsischen Gläubigen angetroffen; intrinsische hingegen sähen in Gott einen liebenden, wohlwollenden und immer zur Vergebung bereiten Partner, der nicht mehr über die Welt herrscht, sondern in ihr und besonders in den Menschen anzutreffen ist. Die Gebete extrinsischer Gläubiger schließlich würden oftmals protektive Versprechen und die Bitte um Abwendung von Strafe beinhalten, während der intrinsische Gläubige bete, um dem göttlichen Wesen zu danken und mit ihm unmittelbar zu kommunizieren.

23.4.3 Weitere Trends in der amerikanischen Religionspsychologie

Die Stärke der gegenwärtigen amerikanischen Religionspsychologie besteht wohl darin, daß ihr Schwerpunkt in der empirischen Forschung liegt, und daß sie – anders als z. B. in Deutschland – gegenüber den benachbarten Wissenschaften wie etwa der Theologie (vgl. Rendtorff 1980), der Philosophie (Habermas 1981), der Religionswissenschaft (Eliade 1954, Mann 1973, Waardenburg 1986), der Wissenssoziologie (Fischer & Marhold 1978) usw. relativ autonom ist und insofern auch als *Religionspsychologie* betrieben werden kann. Allerdings bringt diese Situation, wie in 23.4.5 zu zeigen sein wird, auch Gefahren und Einseitigkeiten mit sich, speziell im Hinblick auf die Bestimmung des religionspsychologischen Forschungsgegenstandes. Demnach scheint sich die Religionspsychologie in den USA eines anhaltenden Interesses und regen „empirischen Fleißes“ erfreuen zu können, der sich in den beiden umfangreichen, jüngst erschienenen Standardwerken zur Religionspsychologie von Meadow und Kahoe (1984) und Spilka, Hood und Gorsuch (1985) – beide mit ausführlicher Literatur – niedergeschlagen hat.

Die neueren Beiträge zeichnen sich gegenüber den klassischen Arbeiten von Allport (1950, 1954, 1966) und anderen besprochenen Untersuchungen dadurch aus, daß die Meßinstrumente verfeinert und komplexere statistische Methoden zur Anwendung gebracht worden sind. Nicht nur die Messung lediglich einer religiösen Dimension, etwa der Haltung zur Kirche (Thurstone & Chave 1929), ist auf Kritik gestoßen. Auch die bipolaren Skalen werden als nicht ausreichend erachtet (so etwa von Glock 1962), was sowohl für „intrinsisch“ versus „extrinsisch“ als auch für „committed“ (internalized religious values) versus „consensual“ (conformity to religious pattern) und andere mehr gilt (Spilka, Hood & Gorsuch 1985, S. 18ff., sowie die Auflistung solcher Skalen in Meadow & Kahoe 1985, S. 303).

Heute werden, um dem komplexen und facettenreichen Phänomen Religiosität gerecht zu werden, multidimensionale Modelle und ihnen entsprechende Fragebögen verwendet. Den Weg gebet hat Glock (1962), der ein Konstrukt der Religiosität zur Diskussion stellte, das 5 Dimensionen enthält, die jeweils miteinander korreliert werden und in Tabelle 23.2 stichwortartig aufgeführt sind.

Tabelle 23 2: Die 5 religiösen Dimensionen nach Glock (1962; vgl. den entsprechenden Fragebogen in: Robinson & Shaver 1978, S. 652ff.)

Ideologische Dimension	Inhalte des Glaubens
Ritualistische Dimension	Ausübung privater oder kirchlicher Riten
Erfahrungsdimension	Religiöse Erfahrungen und Gefühle
Intellektuelle Dimension	Religioses Wissen
Dimension der Konsequenzen	Folgen für die Lebenspraxis

dimensional; diejenigen hingegen, die heute eingesetzt werden, zeichnen sich durch eine hohe Komplexität und durch die Berücksichtigung vieler religiöser Dimensionen aus, von denen aber nach wie vor zahlreiche unter den Begriff Religion (im Sinne von Kirchlichkeit) subsumiert werden müssen (Robinson & Shaver 1978, S. 658ff.).

Auf der inhaltlichen Ebene ergaben sich aufschlußreiche Einsichten in die Zusammenhänge zwischen den Eigenschaften (traits) von Personen und der von ihnen gelebten Religiosität. Deskriptive und empirisch erhärtete Aussagen wie „extrinsisch motivierte Persönlichkeiten neigen zu einer egozentrisch zweckgerichteten Religiosität“ sind speziell für die Religionspädagogik bedeutsam. Deren Aufgabe ist es schließlich, darüber zu befinden, ob und inwieweit es sinnvoll ist, diese psychologische Aussage in eine normative wie etwa: „Das Ziel der religiösen Entwicklung ist eine autonome, intrinsische Religiosität“ zu überführen. Ohne die von der Psychologie erbrachten Erkenntnisse wären diese Reflexionen nicht möglich.

Praktische Umsetzungsmöglichkeiten für eine persönlichkeitsorientierte Religionspsychologie liegen – abgesehen von der Religionspädagogik – speziell im pastoralpsychologischen Bereich, z. B. in der Ausbildung von Theologen und Seelsorgern.

Zu erwähnen sind nicht zuletzt die zahlreichen Untersuchungen, die auf die Zusammenhänge einzelner Persönlichkeitsvariablen mit Formen religiöser Praxis (Gebet; Feier), mit religiös relevanten Befindlichkeiten wie Schuld oder Hoffnung und schließlich mit dem Verständnis und der Deutung religiöser Inhalte wie z. B. dem Gottesbild, Jenseitsvorstellungen etc. fokussiert waren und den Wissensbestand der Religionspsychologie erheblich erweitert haben.

Kritisiert werden kann an dieser speziell in den USA entwickelten Richtung der Religionspsychologie – der persönlichkeitsorientierte Zugang zur Religiosität bei Boos-Nünning (1972) stellt für den deutschsprachigen Raum wohl eher die Ausnahme dar – daß seine Autoren u. E. nicht hinlänglich zwischen Religion und Religiosität unterscheiden. Zahlreiche der von ihnen erarbeiteten Meßinstrumente erfragen nämlich primär kirchliches Wissen oder den Grad der Zustimmung bzw.

23.4.4 Würdigung und Grenzen dieses Ansatzes

Auch der persönlichkeits-, bzw. traitspsychologische Ansatz hat sowohl auf der inhaltlichen als auch auf der methodologischen Ebene zu wesentlichen neuen Erkenntnissen geführt. Zahlreiche Meßinstrumente wurden entwickelt, v. a. Fragebögen, die, weil immer wieder kritisiert, beständig modifiziert und dadurch entscheidend verbessert wurden. Die ersten Skalen waren noch ein-



Ablehnung hinsichtlich dogmatischer Aussagen. Untersucht wird oftmals nicht der Mensch als religiöses Wesen, sondern bloß der Kirchgänger.

Fundamentale Religiosität, durch die der Mensch auf ein Unbedingtes bzw. Ultimates bezogen ist, ist nun aber – speziell mit der Fragebogenmethode – gerade dann äußerst schwer zu messen, wenn sie sich außerhalb tradierter religiöser Einrichtungen und in einer solchen „religiösen“ Sprache artikuliert, der die gängigen Meßinstrumente erst noch angepaßt werden müßten. Dazu müßte aber die Religionspsychologie unbedingt mit der Religionswissenschaft zusammenarbeiten, die zu klaren versucht, was Religion ist, und die heute mehrheitlich anerkennt, daß zwischen „expliziter“ und „impliziter“ Religion (Waardenburg 1986, S. 233 ff.) bzw. zwischen Exklusiv- und Inklusivdefinitionen des Religiösen (Robertson 1973, S. 50 ff.) unterschieden werden muß. Die in diesem Abschnitt dargelegte Religionspsychologie hat sich bisher aber primär auf die explizite, d. h. exklusiv definierte Religion beschränkt; ein Problem, das von Robinson und Shaver (1978, S. 639) deutlich gesehen und als Herausforderung auch für die Religionspsychologie bewertet wird: „But if the rising interest in mysticism, astrology, and related endeavors among students (who rarely attended church) is a portent of the future, religious research will have to take a new direction.“

23.5 Entwicklungspsychologisch orientierte Ansätze

23.5.1 Jean Piaget, Ronald Goldman, David Elkind

Es war die Grundannahme insbesondere von Jean Piaget, daß man, um verstehen zu können, was Erkenntnis ist, mit untersuchen müsse, wie sie entsteht (Piaget 1973). Dies gilt uneingeschränkt auch für die Religiosität im allgemeinen und für religiöse Wissenspartikel und Konzepte im speziellen. Piaget selbst hatte in der frühen Phase seines Schaffens eine Untersuchung mit dem Titel „La représentation du monde chez l'enfant“ (1926) vorgelegt, in welcher er Kinder nach der Herkunft der Gestirne, der Bäume etc. und über das Wesen

der Traume, der Gedanken usw. befragt hatte. Seine Ergebnisse sind sowohl entwicklungspsychologisch als auch religionspsychologisch, ja selbst religionswissenschaftlich interessant und bedeutsam. Denn er stieß auf Phänomene wie den Artifizialismus, also die Tendenz des kindlichen Denkens, alle Dinge als von Gott „fabriziert“ anzusehen, die Eltern zu vergöttlichen und Gott zu „verelterlichen“: den Animismus, wonach selbst Steine belebt sein können; den kindlichen Realismus, der sich z. B. darin zeigt, daß Kinder meinen, Träume und Gedanken seien physische Objekte. Diese Charakteristika des kindlichen Weltbildes fuhrte Piaget auf die Egozentrik des Kindes zurück, auf seine Unfähigkeit, andere Standpunkte als den eigenen einzunehmen.

In der späteren Phase seines Schaffens wandte sich Piaget dann aber fast ausschließlich der Entwicklung des formal-logischen Denkens zu und erarbeitete die Stufentheorie der kognitiven Entwicklung (sensomotorische, präoperatorische, konkret-operatorische, formal-operatorische Stufe, bzw. Stadium).

Es lag nahe, diese Stufen in den Bereich der religiösen Entwicklung zu übertragen bzw. tradierte religiöse Inhalte daraufhin zu untersuchen, wie sie jeweils konzeptualisiert werden. Diese Arbeit wurde von Goldman und Elkind geleistet:

Sowohl bei Elkind als auch bei Goldman (s. Kasten 23.1) wird religiöse Entwicklung auf kognitive Entwicklung reduziert. Was sie untersuchen, ist nicht die spezifische Religiosität, die wir als den interaktiven Bezug des Subjekts zu einem Letztgültigen in einer konkreten Lebenssituation bestimmt hatten. Die von ihnen gefundenen Stufen mußten deshalb sachgerechter als Entwicklungsstufen der literarisch-ästhetischen Kognition (Verständnis für literarische Gattungen speziell in der Bibel) und des Verständnisses religiöser Symbole bezeichnet werden

23.5.2 Moralische und religiöse Entwicklung. Der Impuls von Kohlberg

Besonderen Auftrieb hat die entwicklungspsychologisch ausgerichtete Erforschung der Religiosität in den letzten Jahren durch das Werk eines Autors erfahren, der als Moralpsychologe in die Geschichte eingehen wird: Lawrence Kohlberg (1981, 1984). Auch er knüpfte an Piaget an. Weniger zwar an dessen Buch über das moralische



Kasten 23.1:**Stufenmodelle der religiösen Kognition**

Ronald Goldmans umfangreiches Buch aus dem Jahre 1964 „Religious thinking from childhood to adolescence“ hat Schule gemacht und besonders auf die Gestalter der Lehrpläne für den Religions- und Bibelunterricht wie ein Schock gewirkt. „Die Bibel ist kein Buch für die Kinder“ (1964, S. 227) – so lautete nämlich der Ertrag seiner Untersuchungen, die er auf der Basis der von Piaget (dt. 1980, S. 14 ff.) entwickelten semiklinischen Befragungstechnik durchführte. In ihrem Verlaufe interviewte er Kinder und Jugendliche (N = 200) zu ihrem Verständnis biblischer Geschichten und der Bibel insgesamt, zu ihren Vorstellungen von Gott, vom Bösen in der Welt (Theodizee), von der Christusfigur usw. Die so gewonnenen „qualitativen“ Daten interpretierte er auf der Basis von Piagets Stufen der kognitiven Entwicklung, so daß sich folgerichtig ein diesen weitgehend entsprechendes Stufenmodell der religiösen Kognition ergab, das hier in Stichworten dargestellt sei:

Tabelle 23.3: Die Stufen der religiösen Entwicklung nach Goldman (1964)

Intuitives religiöses Denken (bis ca. 7 Jahre: entspricht dem präoperatorischen Stadium nach Piaget):

Ein noch präreligiöses Stadium. Ausgeprägte Anthropomorphismen (vergöttlichte Eltern – „vererterlichte“ Gotter). Buchstabengetreues (Miß-)Verstehen biblisch-symbolischer Texte. „Physikalismus“, häufig transduktive Antworten: „Warum wollte Jesus in der Wüste, als er hungerte, keine Steine in Brot verwandeln?“ – „Weil Jesus Brot nicht mag.“ (1964, S. 53).

Konkretes religiöses Denken (bis ca. 13 Jahre: entspricht dem konkret-operatorischen Stadium nach Piaget):

Gott wird jetzt zumeist als „göttlicher“ Übermensch gesehen: schrittweiser Rückgang der An-

thropomorphismen und des Artifizialismus. Ein noch immer konkretes Verständnis religiös-symbolischer Sprache. „Warum teilte sich das Rote Meer?“ – „Gott sandte seinen Geist aus, und der hat es geteilt.“ (1964, S. 57).

Abstraktes religiöses Denken (von ca. 13 Jahren an: entspricht dem formal-operatorischen Stadium nach Piaget):

Gott wird jetzt symbolisch repräsentiert. Biblische Texte (wie etwa Gleichnisse) werden gattungsgemäß verstanden, religiöse und natürliche Erklärungen (z. B. zum Durchzug durch das Rote Meer) auseinandergelassen. Die Fähigkeit zur „religiösen“ Introspektion ist entwickelt: „Der brennende Dornbusch ist nicht wirklich, es ist ein Bild, daß Gott nah und in ihm (Moses) ist.“ (1964, S. 60).

Eine Entwicklungssequenz der Religiosität ist auch von David Elkind (1961, 1962, 1963, 1971) vorgeschlagen worden. Da er sie ebenfalls von der kognitiven Stufentheorie Piagets herleitete, ähnelt sie derjenigen Goldmans in mancherlei Hinsicht in frappierender Weise. Neben der Repräsentation Gottes auf verschiedenen Stufen der kognitiven Entwicklung, dem Verständnis des Gebetes usw. befaßte sich Elkind (1970) auch mit der Frage nach dem ontogenetischen Ursprung der Religion. Dabei setzte er beim ebenfalls von Piaget (1975, Bd. 2) geprägten Begriff der „Objektpermanenz“ an: der Fähigkeit des Kindes, abwesende Objekte innerlich zu repräsentieren. Diese lege das Kind, nachdem es die Erfahrung gemacht habe, daß es und seine Bezugspersonen einmal sterben müssen, auch auf Gott an. Insofern verbürge Religion die „Permanenz des Ego“ über den Tod hinaus (Elkind 1970; zur Kritik dieser These: Grom 1981, S. 131f.).



Urteil beim Kinde (Piaget 1932), als vielmehr an seiner Methode (semiklinisches Interview) und am genetischen Strukturalismus generell. Diesen hat er auf den moralischen Bereich appliziert, indem er ein Stufenmodell des moralischen Urteils erarbeitete und empirisch validierte.

Das moralische Urteil artikuliert sich jeweils in moralischen Konfliktsituationen, und zwar als deren Deutung durch das Subjekt, als der Prozeß seiner Entscheidungsfindung und – mehr noch – deren Begründung. Kohlberg untersuchte also weniger die Konzepte über moralische Werte und Begriffe, sondern vielmehr die moralische Urteilsstruktur. Diese entwickle sich in einer unumkehrbaren Reihenfolge über verschiedene Stufen hinweg (invariante Sequenz), von denen jede eine strukturierte Ganzheit bilde, in welche die vorhergegangene transformiert und integriert werde. Vereinfachend gesagt führt die Entwicklung von einer präkonventionellen und egozentrischen Moralität weg und zu einer postkonventionellen und prinzipiengeleiteten hin.

In den Antworten auf moralische Dilemmata stieß Kohlberg nun aber immer wieder auf religiöse Motive. Nachdem er diese anfänglich – wie Skinner die „unangepaßten“ Ratten – eliminiert hatte, widmete er später dem religiösen Phänomen große Beachtung und begann, von einer 7. Stufe des moralischen Urteils zu sprechen (1977, S. 249ff.). Auf der 6. Stufe, jener der universellen humanistischen Perspektive, konnten bedrängende Fragen wie: „Warum moralisch sein in einer korrupten Welt?“ noch nicht beantwortet werden. Diese Aspekte der Moralvorstellungen seien erst dann auflösbar, wenn das Subjekt eine kosmische religiöse Perspektive erreicht habe, wie sie der 7. Stufe zugehöre, und ins Scinsganze vollkommen integriert sei (vgl. auch Kohlberg & Power 1981).

1980 haben dann Power und Kohlberg einen Artikel vorgelegt, der sich – auch empirisch – mit dem Zusammenhang zwischen moralischen und religiösen Entwicklungsstufen auseinandersetzt. Nicht zuletzt durch die Arbeiten von Fowler und Oser dazu angeregt (Kohlberg & Power 1981), anerkannte Kohlberg in dieser Schrift die Existenz spezifisch religiöser Urteilsstufen bzw. solcher des Glaubens, ohne ihnen aber weiter nachgeforscht zu haben. Diesen Komplex hat in den

Vereinigten Staaten James Fowler, im europäischen Raum Fritz Oser in Angriff genommen. Obgleich sich beide Forscher auf den genetischen Strukturalismus berufen und unumwunden zugegeben haben, stark von Kohlberg beeinflusst worden zu sein, sind sie zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangt.

23.5.3 Die „Glaubensstufen“ nach Fowler

James Fowler (1976, 1980, 1981, 1984, 1986) hat protestantische Theologie studiert. Er knüpfte vor allem an den Glaubensbegriff von Niebuhr (1963) an, demgemäß Glaube (Faith) mit dem Menschen in seiner Totalität zu tun habe. Grundsätzlich unterscheidet Fowler den Beziehungs- und Erkenntnisaspekt dieses menschlichen Phänomens: „Faith as relational – faith as knowing“. Glaube entstehe von der Geburt an aus Beziehungen und sei im wesentlichen Beziehung – sowohl zu den Mitmenschen und zur sozialen Umwelt als auch zur Transzendenz. Zudem sei er eine bestimmte Sicht- und Deutungsweise der Welt. Insofern umfaßt Glaube die gesamte Persönlichkeit; denn sowohl ihre Moralität und ihr soziales Bewußtsein als auch ihre geistigen Fähigkeiten, ihr Selbstkonzept und ihre unbewußten Schichten sind in ihn involviert (vgl. die Tabelle in: Fowler 1980, S. 80f.).

Der Ansatz von Fowler hat gerade deshalb etwas Faszinierendes an sich, weil er versucht, Religiosität fundamental und den gläubigen Menschen in seiner Ganzheit (nicht nur einzelne seiner traits) zu erfassen. Fowler verbindet außerdem den Glauben prinzipiell mit der Lebensgeschichte, was in der Methodologie zur Verwendung biographisch orientierter Tiefeninterviews geführt hat, die oft stundenlang dauerten, und in denen die Probanden manchmal erschütternd von ihren Lebens- und Glaubenskrisen berichteten (Fowler 1981).

Fowler vertritt die Ansicht, man könne Inhalte des Glaubens von zugrundeliegenden Strukturen trennen. Zudem folge die Glaubensentwicklung in einer invarianten Sequenz maximal sechs voneinander qualitativ verschiedenen, hierarchisch geordneten Stufen. Diese sind nun aber, weil zahlreiche andere Entwicklungslinien menschlicher Kognition sowie affektive und unbewußte Komponenten ebenfalls in sie eingehen, auf gedrangtem Raum nicht in der Weise beschreibbar, daß man ihrer



Komplexität gerecht werden und sie zur Evidenz bringen könnte. Aus diesem Grunde verweisen wir auf die ausführliche Stufenbeschreibung bei Fowler (1981, S. 117ff.)

Wie aus dieser ersichtlich ist, „breitet“ Fowler den Glauben über alle anderen Bereiche der menschlichen Entwicklung aus. Dies mag aus der Sicht einer normativen Theologie wünschenswert erscheinen. Von einem empirisch-psychologischen Standpunkt her jedoch müssen diese Stufen des Glaubens als reichlich übertrachtet und die empirischen Daten vorderhand noch als fragwürdig angesehen werden. Spilka, Hood und Gorsuch (1985, S. 69) urteilen denn auch hart: „James Fowler (1981) has advanced such a framework (a theory of religious development): however its considerable abstruseness and complexity combined with a lack of empirical research does not recommend its inclusion here“.

23.5.4 Die Stufen des religiösen Urteils nach Oser

Während bei zahlreichen Vertretern des persönlichkeitsorientierten Ansatzes kritisch anzumerken war, daß ihre Meßinstrumente nur einzelne Segmente der Religiosität bzw. oftmals nur Kirchlichkeit erfassen, kann an den Arbeiten Fowlers die empirische Unschärfe kritisiert werden und – damit verbunden – die Überfrachtung des operationalisierten Glaubenskonstrukts. Diesem Dilemma versuchte der Ansatz von Oser zu entgegen. Gegenüber jenen Ansätzen, die Religiosität auf Kirchlichkeit reduzieren, mußte nachgewiesen werden, daß Religiosität eben mehr ist als nur das Anerkennen tradierten religiösen Wissens und die Partizipation an kirchlicher Praxis; gegenüber dem Ansatz von Fowler aber muß gezeigt werden können, daß Religiosität so konzeptualisiert werden kann, daß sie der Empirie zugänglich ist und einen relativ eigenständigen Bereich in der menschlichen Entwicklung repräsentiert.

Ein Sprichwort lautet: „Not lehrt beten.“ Hinter ihm steht die Beobachtung, daß für den Menschen das Ultimate (Gott, Jahwe usw.) besonders dann wichtig wird, wenn sein Leben durch unvorhergesehene Ereignisse erschüttert wird. Sei es

durch das Ausbrechen einer schweren Krankheit oder den Tod eines Angehörigen, sei es durch eine sehr positive oder unverhoffte Begegnung (z. B. einen Lottogewinn). „Warum gerade ich?“ – „Warum so – und nicht anders?“ sind die Fragen, die sich in solchen Kontingenzsituationen stellen (wobei hier unter Kontingenz mit Aristoteles dasjenige Seiende verstanden wird, das weder in dieser Form noch überhaupt sein müßte).

Religiosität wird somit auf die ihr zugrundeliegende *Beziehung* zwischen dem Menschen und dem für ihn verbindlichen Ultimativen fokussiert. Das Erkenntnisinteresse richtet sich denn auch nicht darauf, wie sich die Probanden Gott vorstellen (ob anthropomorph, ob als abstraktes Prinzip), sondern wie sie eine konkrete Kontingenzsituation deuten und ihn bei der Bewältigung derselben „einbringen“ (Oser & Gmünder 1984). Daran ist nicht nur die kognitive Komponente des Menschen beteiligt; weil es in Kontingenzsituationen um Heil oder Unheil, um Überstehen oder Unterliegen, um Verzweiflung oder Heilung geht, ist jeweils der *ganze* Mensch – kognitiv und affektiv – in sie involviert.

Da es forschungsethisch nicht statthaft ist, Menschen in realen Kontingenzsituationen (z. B. am Sarg eines geliebten Menschen) zu befragen, wurde auf die auch von Kohlberg verwendete Dilemmamethode ausgewichen.

Paul, ein junger Arzt, fliegt nach bestandener Staats-examen in den Urlaub. Aber sein Flugzeug stürzt ab. In der Todesangst verspricht er Gott, sein Leben fortan in den Dienst der Entwicklungshilfe zu stellen, sofern er gerettet würde. Er überlebt und ringt nun um die Entscheidung, ob er nicht doch eine verlockende Stelle in seinem Heimatland antreten soll (Oser & Gmünder 1984, S. 130ff.)

Hier setzte ein halbstandardisiertes Interview an. Alle Probanden zeigten sich von der Dilemmasituation betroffen, sei es zustimmend, sei es aggressiv ablehnend. Fast alle formulierten Sätze, deren Subjekt „Ich“ hieß („Ich hätte gar nicht erst ein Versprechen abgelegt; ich würde sogleich gehen“ ... etc.).

Aus dem so erhobenen Material wurden induktiv-deduktiv (Bootstrapping-Verfahren) fünf Entwicklungsstufen des sogenannten *religiösen Urteils* herausgeschält, für welche die Stufenkriterien sensu Piaget in Anspruch genommen werden.



Kasten 23.2:

Die 5 Stufen des religiösen Urteils nach Oser/Gmünder (1984, S. 73 ff. – vgl. die einfachere Darstellung von Bucher 1986a).

Stufe 1:

Der Mensch wird als ganz und gar von einer äußeren Kraft (Ultimates) abhängig gesehen, die alles „bewirkt“, alles „macht“ und den Menschen „belohnt“ oder „bestraft“. Das Ultimate agiert, der Mensch reagiert. Antwortbeispiel: „Gott kann machen, daß es Bauchweh gibt, wenn wir ihm nicht gehorchen.“

Stufe 2:

Der Mensch erkennt, daß er auf das Ultimate einwirken, es beeinflussen und umstimmen kann. Mit präventiven und sanktionsmildernden Handlungen sichert er sich vor ihm ab. Bipolare Reziprozität; der Mensch pflegt mit dem Ultimate gleichsam ein Tauschverhältnis. „Er (Gott) hat den Paul vielleicht gerettet, weil er halt immer lieb zu ihm war.“

Stufe 3:

Der Mensch befreit sich von externalen Kräften, erkennt seine Selbstverantwortung, seine eigene Kraft, seine Ich-Autonomie. „Hier stehe ICH, ICH kann nicht anders“ (Martin Luther). Die Existenz eines göttlichen Ultimates wird oftmals bestritten oder in der Weise zurückgedrängt, daß es

ins Weltgeschehen nicht mehr eingreifen kann. „Wenn Paul in die dritte Welt geht, ist es *sein eigener* Wille, und nicht derjenige Gottes“.

Stufe 4:

Die auf Stufe 3 internalisierte Ich-Autonomie wird wieder an ein Ultimate zurückgebunden, dadurch aber nicht aufgehoben: daß der Mensch überhaupt frei entscheiden kann, wird durch das Ultimate ermöglicht. Dieses ist der Grund von Sein und Dasein. Gott und die Welt bedingen einander und verweisen aufeinander. „Gott will, daß Paul sich selbst frei entscheidet.“

Stufe 5:

Das Ultimate scheint nun unmittelbar im kommunikativen Handeln auf und wird ganz und gar ins Menschsein hineingenommen. Unbedingtes Anerkennen des Anderen, unbedingte Intersubjektivität. Göttliches und Menschliches sind nicht mehr trennbar. Wo sich Menschen wirklich begegnen, einander befreien – da begegnet ihnen Gott. Es wird ein unbedingter religiöser Standpunkt und eine kosmische Perspektive eingenommen (diese Stufe wurde empirisch nicht mehr angetroffen).

In der Schweizer Uhrenstadt Grenchen wurde dieses Modell an einer Stichprobe von $N = 112$ (verteilt nach Geschlecht, Alter, Schicht und Konfession) daraufhin überprüft, ob und inwieweit es den Kriterien dafür genügt, als strukturge-netische Theorie bezeichnet werden zu dürfen.

Klar belegen ließ sich die Hypothese des Alterstrends, der bei den Probanden von 8-25 Jahren hochsignifikant ist, ein gewichtiges Indiz für die invariante Sequenz (vgl. Abb. 23.1):

Ein signifikanter Alterstrend ließ sich auch an Stichproben in anderen Weltreligionen (Buddhismus, Hinduismus und Immana-Kult in Rwanda)

aufzeigen – ein erstes Indiz für die universelle Reichweite dieser Theorie (vgl. Abb. 23.2).

Dennoch kann das strenge Kriterium der invarianten Sequenz noch nicht als bestätigt angesehen werden, weil noch keine Daten von longitudinalen Untersuchungen vorliegen.

Im wesentlichen bestätigen ließ sich, daß die einzelnen Stufen strukturierte Ganzheiten darstellen. Dies mußte sich daran erweisen, daß religiöse Dilemmata unterschiedlichen Inhalts – in der Grenchner Untersuchung wurden deren acht verwendet – zueinander strukturell isomorph gedeutet wurden, was im großen und ganzen auch zutrif.



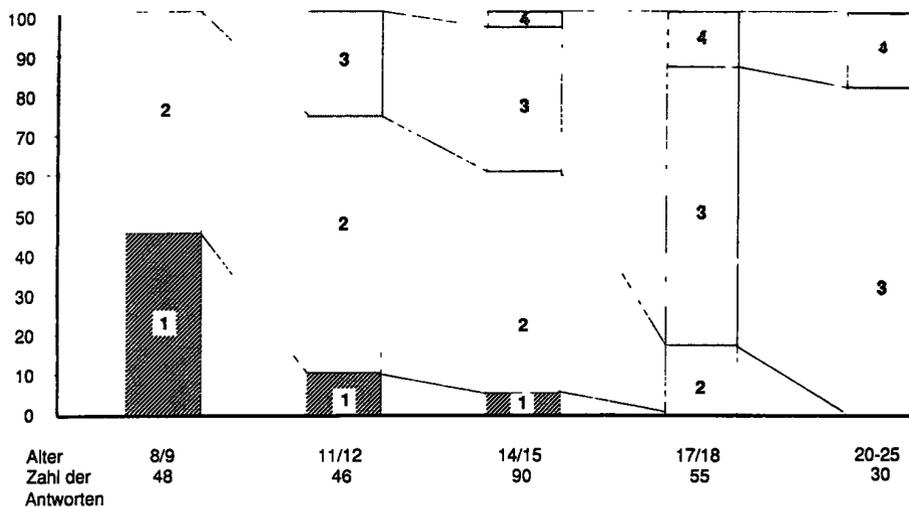


Abb. 23.1: Prozentuale Anteile an Antworten auf der Stufe 1, Stufe 2, Stufe 3 und Stufe 4 in den Altersgruppen zwischen 8 und 25 Jahren (nach Oser & Gmunder 1984, S. 193).

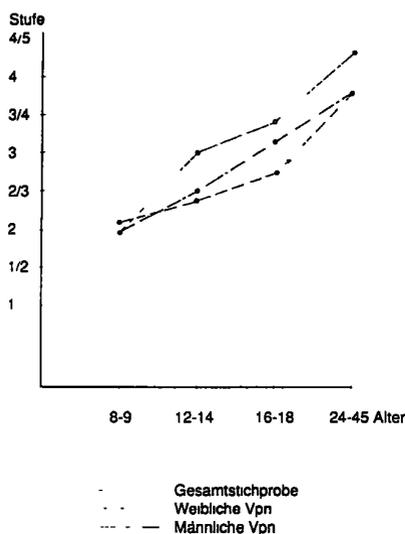


Abb. 23.2: Alterstrend des religiösen Urteils in einer Stichprobe von Buddhisten, mit Median-Werten (nach Dick 1982, S. 144).

Ein weiteres Beispiel für die transsituationale Konsistenz der religiösen Urteilsstrukturen sind auch die Ergebnisse von Bucher (1987). Er hatte Probanden auf unterschiedlichen religiösen Urteilsstufen (N = 28) drei Parabeln aus dem Neuen Testament vorgelegt und diese nach den für sie plausiblen Interpretationen befragt. Dabei

konnte er Isomorphien zwischen den religiösen Urteilsstrukturen und den subjektiven „Gleichnisauslegungen“ feststellen. So wurde z. B. von den meisten Probanden auf Stufe 2 die Ansicht vertreten, der Weinbergbesitzer in Mt 20,1 ff., der die Arbeiter der letzten Stunde ebenso reichlich belohnt wie die, die den ganzen Tag gearbeitet hatten, könne deshalb nicht Gott darstellen, weil dieser den Menschen nach dem Maß seiner Leistung belohne (do ut des). Anders die Probanden, die sich um die Stufe 3 verteilten: Sie deuteten die Parabel in aller Regel allegorisch um und entnahmen ihr z. B. das Angebot, das Leben jederzeit ändern zu können, was in der Erzählung durch die verschiedenen Zeiten veranschaulicht würde, in denen die Tagelöhner ihre Arbeit begannen. Erst die Probanden auf der Stufe 4 waren fähig, selber theologisch adäquate Interpretationen zu rekonstruieren und auch zu billigen; so veranschauliche die Parabel z. B., daß Gott gütig sei und keineswegs wie ein Kaufmann handle, der den Menschen gemäß seiner Leistungen belohne oder bestrafe.

Hinsichtlich der Resultate zu anderen Hypothesen der Grenchner-Untersuchung (Variablen wie Schicht, Konfession, Geschlecht etc.) sei hier auf Oser und Gmunder (1984) verwiesen; bezüglich weiterer Forschungsprojekte, in die das religiöse Urteil als Variable einging, vgl. die folgende Literatur:

Achermann (1981). Das religiöse Urteil bei Athesisten; von Brachel und Oser (1984): Religiöses Urteil und kritische Lebensereignisse; Fetz und Oser (1985): Religiöses Urteil und Weltbildentwicklung (vgl. auch Fetz 1985); Klagofer und Oser (1987): Religiöses Urteil und Familienklima; Oser (1988): Erziehung zur religiösen Autonomie; Caldwell und Berkowitz (1987). Eine Interventionsstudie zur Stimulierung des religiösen Urteils durch die Diskussion moralischer und religiöser Dilemmata; Oser und Reich (1986) Die Entwicklung des Denkens in Komplementarität, d. h. der Fähigkeit, zwei verschiedene Theorien, welche beanspruchen, einen gleichen Sachverhalt zu erklären, miteinander zu koordinieren, z. B. den biblischen Schöpfungsbericht mit der Evolutionstheorie

23.5.5 Entwicklungsgemäße religiöse Erziehung

Die „religiöse“ Entwicklungspsychologie hat neue Erkenntnisse über die kindliche Religiosität vermittelt. Dies betrifft sowohl die religiösen Konzepte, die Repräsentationsweisen religiöser Inhalte wie Gott, Bibeltexte, Symbole etc., als auch den Glauben (Fowler) und die spezifische Religiosität (d. h. den interaktiven Bezug zu einem Ultimativen), die sich auf unterschiedlichen Stufen in je anderen Deutungen kontingenter Lebensereignisse artikuliert. Dies sollte speziell in der Religionspädagogik berücksichtigt werden, etwa bei der Gestaltung von Curricula. Die Daten Goldmans (1964) z. B. „entlarven“ die Behandlung symbolischer Bibeltexte in der Grundschule als eindeutig verfrüht und damit als kognitive Überforderung der Kinder. In England löste Goldman tatsächlich eine Revision des Bibelunterrichts aus.

Auch der Anwendungsbereich des strukturge-netischen Ansatzes von Oser und Mitarbeitern wird primär im religionspädagogischen Sektor gesehen. Kinder denken auch in religiöser Hinsicht anders als Erwachsene; die religiöse Erziehung muß darauf Rücksicht nehmen (Mette 1983). Es genügt nicht, religiöses Wissen auf die Kinder zu übertragen, um sie so zu einer reifen Religiosität zu führen – schon deshalb nicht, weil sie religiöse Inhalte eben immer an die je erreichten religiösen Urteilsstrukturen assimilieren. Vielmehr müssen Erfahrungsräume geschaffen werden, in denen das Kind seine religiösen Strukturen selbsttätig weiterentwickeln kann, und zwar fort von der Heteronomie und hin zur Autonomie (vgl. Oser

1988). Das setzt ein starkes Vertrauen in das Kind voraus, sowie die Einsicht, daß auch Kinder schon „Bibelhermeneuten“ und „Philosophen“ sind (Oser 1987, Matthews 1980).

Zugleich bietet sich dieses Stufenmodell als ein Raster dafür an, die religiöse Entwicklung von Menschen nachzuzeichnen (vgl. Bucher 1986b zu Rainer Maria Rilke). Praktische Anwendung finden kann es auch in der Beratung, und zwar speziell als ein Instrument dafür, die religiösen Urteilsstrukturen der betreffenden Person zu erfassen; Strukturen übrigens, die die Sichtweise des Menschen von sich selbst, seine Kausalattributionen etwa in kritischen Lebensereignissen und nicht zuletzt auch seine sozialen Kompetenzen mitbestimmen. In vielen Interviews zeigte sich in z. T. erschütternder Weise, daß wenig komplexe, religiöse Urteilsstrukturen zumeist mit einer Heteronomie im Alltag einhergehen, mit einem Gefühl des Ausgeliefertseins nicht nur Gott gegenüber. Mit der Transformation solcher Strukturen, die von den Subjekten oftmals als Durchstehen einer schweren persönlichen Krise erlebt wird, kann aber auch viel gewonnen werden, weil jeder Übergang von einer Stufe zur anderen den Menschen der religiösen Autonomie näherbringt.

Aber auch die hier vorgestellten entwicklungspsychologischen Ansätze sind in ihrer Reichweite beschränkt und decken nicht alles ab, was Religionspsychologie erfassen müßte. Die meisten betonen die kognitiven Komponenten der Religiosität auf Kosten der affektiven und unbewußten Schichten der Persönlichkeit. Dieser Vorwurf trifft speziell auf die Konzeptforschung zu (Goldman, Elkind), in welcher die Intelligenzstufe als die unabhängige Variable betrachtet wird und somit nur die kognitive Entwicklung anhand religiöser Inhalte untersucht wird. Auch beim Ansatz von Oser nimmt die kognitive Komponente einen breiten Raum ein, jedoch wird das Affektive nicht ausgeblendet.

Ein weiteres Problem dieses strukturge-netischen Ansatzes liegt im Verhältnis von *Urteil* und *Handeln*, das auch in der Moralpsychologie kontrovers diskutiert wird und noch nicht befriedigend gelöst ist (Blasi 1980). Ein hoch entwickeltes religiöses Urteil ist keine Gewähr für eine entsprechende *Lebenspraxis* oder dafür, daß Handlungen spezifisch religiös motiviert wären.



Noch nicht gelöst und erst ansatzweise untersucht worden ist auch die Frage nach dem Einfluß kontextueller Faktoren, z. B. des Erziehungsstils etwa oder der Präsenz der Kirche im Wohnviertel, auf die Entwicklung des religiösen Urteils. Daß solchen Faktoren aber eine erhebliche Bedeutung zukommt, wird auch im Bereich der strukturgene-tisch orientierten Moralpsychologie mehr und mehr anerkannt (Althof & Oser 1985).

23.6 Ausblick

Die Darstellung der drei u. E. wichtigsten Richtungen in der Religionspsychologie dürfte gezeigt haben, wie komplex und vielschichtig das Arbeitsfeld ist, von welch divergierenden Voraussetzungen her es angegangen und mit welch unterschiedlichen Methoden die vielfältigen Untersuchungsobjekte wie Gebetsverhalten, Gottesbild, mystische Erfahrungen, religiöse Vorurteile etc. erforscht werden. Völlig bearbeitet ist dieses Feld noch in keiner Weise.

Die zentrale Frage lautet, was insgesamt in den Untersuchungsbereich fällt bzw. mit dem Prädikat „religiös“ versehen werden kann. Während zahlreiche Skalen Religiosität auf Kirchlichkeit reduzieren, laufen andere Ansätze, so etwa jener Fowlers, Gefahr, für die Religiosität zu viel in Anspruch zu nehmen – das gilt auch für unseren Zugang, sofern *jeder* Inhalt, der für den Menschen ein Ultimates versinnbildlicht, mit dem Prädikat „religiös“ versehen wird (Fetz & Bucher 1987). Aus diesem Grunde plädieren wir dafür, daß die Religionspsychologie vermehrt mit der Religionswissenschaft zusammenarbeitet, wobei aber vermieden werden mußte, daß sie zum bloßen Appendix derselben verkümmert. Interdisziplinär kann Religionspsychologie vielmehr nur dann betreiben werden, wenn sie selbst als eine eigenständige Disziplin anerkannt wird. Die gegenwärtig häufige Situation, daß Religionspsychologie entweder ein oftmals beargwohntes Randdasein an den theologischen Fakultäten oder dann ein „Mauerblümchendasein“ an psychologischen Instituten fristet, ist u. E. unbefriedigend.

Welches könnten diese neuen Brennpunkte der Religionspsychologie sein? Wir erwarten viel von den Versuchen, die verschiedenen religionspsy-

chologischen Ansätze zu integrieren, und zwar sowohl auf der theoretischen als auch auf der empirischen Ebene. Was gerade für die Methodologie eine Herausforderung bedeuten mußte. Nur so ist es möglich, der Komplexität des religiösen Phänomens gerecht zu werden, wie es – seither kaum wieder erreicht – erstmals von James (Orig. 1902) psychologisch beschrieben und analysiert worden war, und den Einseitigkeiten zu entgehen, die bei allen Ansätzen zu kritisieren waren.

Neben solchen theoretischen Bemühungen versprechen wir uns auch viel von gezielten Einzeluntersuchungen, die die neuen Erscheinungsweisen der Religiosität ins Blickfeld rücken müßten. „Der unverbrauchte Gott“ lautet z. B. der Titel eines nach wie vor aktuellen Sammelbandes über „neue Wege der Religiosität“ (Riedel 1976, vgl. Mynarck 1983), welche heute von vielen Zeitgenossen beschritten werden, die der Kirche schon längst entfremdet sind. Soll Religionspsychologie aktuell bleiben, muß auch sie diese Wege mitgehen.

Unsere Forderung nach einer eigenständigen Religionspsychologie meinen wir gerade durch das bleibende Vorhandensein von Phänomenen wie „neue Religiosität“, Bekehrung, religiöse Kontingenzbewältigung, mystische Erfahrungen etwa in der Natur und angesichts des Kosmos etc. rechtfertigen zu können. Wenn Religiosität für das Menschsein mit konstitutiv ist, und wenn Psychologie eine Humanwissenschaft sein will, dann kommt sie nicht umhin, auch Religionspsychologie zu betreiben.

Literatur

- Achermann, M.: Kognitive Argumentationsfiguren des religiösen Urteils bei Atheisten. Unveröfftl. Lizentiatsarbeit. Freiburg/Schweiz 1981.
- Adorno, T. W. u. a.: The authoritarian personality. New York: Harper & Row 1950. (dt.: Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt: Suhrkamp 1973).
- Allport, G. W.: The individual and his religion. New York: Macmillan 1950.
- Allport, G. W.: The nature of prejudice. Reading, Mass.: Addison-Wesley 1954.
- Allport, G. W.: The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (1966), 447-457.
- Allport, G. W. & Ross, J. M.: Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), 432-443.



- Althof, W. & Oser, F.: Der moralische Kontext als „Sumpfbett“ möglicher Entwicklung. Erziehung angesichts der Individuum-Umwelt-Verschrankung. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz. Nr. 49 (1985). Gekürzt in Bertram, H. (Hg.) *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt: Suhrkamp 1986. 322-357.
- Beit-Hallahmi, B.: Psychology of religion – what do we know. In: Keilbach, W. & Krenn, K. (Hg.): *Archiv für Religionspsychologie*. Bd. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 228-236.
- Berger, P. L.: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Frankfurt: Fischer 1981.
- Blasi, A.: Bridging moral cognition and moral action. A critical review of the literature. *Psychological Bulletin* 88 (1980), 1-45.
- Boos-Nunning, U.: *Dimensionen der Religiosität*. München: Kaiser 1972.
- V. Brachel, H. U. & Oser, F.: Kritische Lebensereignisse und religiöse Strukturtransformationen. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz. No. 43 (1984)
- Brown, L. B. (Hg.): *Advances in the psychology of religion*. International Series in Experimental Social Psychology. Vol. 11. Oxford: Pergamon Press 1985
- Bucher, A.: Entstehung religiöser Identität – Religiöses Urteil, seine Stufen und seine Genese. Oder: Eine Darstellung sechsjähriger Forschungsarbeit zur Frage nach der religiösen Entwicklung von Fritz Oser und Mitarbeitern. *Christliches ABC* 4 (1986a), 161-210.
- Bucher, A.: Die religiöse Entwicklung des Dichters Rainer Maria Rilke. Ein Versuch, Rilkes religiösen Werdegang mit Hilfe des Stufenkonstrukts „Religiöses Urteil“ von F. Oser und P. Gmunder nachzuzeichnen. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz 52 (1986b).
- Bucher, A. & Oser, F.: „Wenn zwei das gleiche Gleichnis hören ...“ Theoretische und empirische Aspekte einer strukturgenetischen Religionsdidaktik – exemplifiziert an der Neutestamentlichen Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1 ff). *Zeitschrift für Pädagogik* 33 (1987), 167-183.
- Caldwell, J. A. & Berkowitz, M. W.: Die Entwicklung moralischen und religiösen Denkens in einem Programm zum Religionsunterricht. *Unterrichtswissenschaft* 15 (1987), 157-176
- Czell, G.: Religiöse und kirchliche Sozialisation in der Alltagswelt. In: Arndt, M. (Hg.): *Religiöse Sozialisation*. Stuttgart: Kohlhammer 1975. 26-49.
- Dick, A.: Drei transkulturelle Erhebungen des religiösen Urteils: Eine Pilotstudie. Lizentatsarbeit. Freiburg/Schweiz 1982.
- Eliade, M.: *Die Religionen und das Heilige. Elemente einer Religionsgeschichte*. Salzburg: O. Müller 1954.
- Elkind, D.: The child's concept of his religious denomination. I: The Jewish child. *Journal of Genetic Psychology* 99 (1961), 209-255. II: The Catholic child. *Journal of Genetic Psychology* 101 (1962), 185-193. III: The Protestant child. *Journal of Genetic Psychology* 103 (1963), 291-304.
- Elkind, D.: The origins of religion in the child. *Review of Religious Research* 12 (1970), 35-42.
- Elkind, D.: The development of religious understanding in children and adolescents. In: Strommen, M. (Hg.): *Research on religious development*. New York: Hasbthorn 1971. 655-685.
- Eysenck, H. J.: The effects of psychotherapy. In: Eysenck, H. J. (Hg.): *Handbook of abnormal psychology*. London, 1960
- Faber, H.: *The psychology of religion*. Philadelphia: Westminster Press 1975.
- Feagin, J. R.: Prejudice and religious types: A focused study of southern fundamentalists. *Journal for the Scientific Study of Religion* 4(1964), 3-13.
- Fetz, R. L.: Zur Entwicklung der Himmelsymbolik in Menschheitsgeschichte und individueller Entwicklung. Ein Beitrag zu einer genetischen Semiotik. In: Zweig, A. (Hg.) *Schriften zur Symbolforschung*, Bd. 2. Bern: P. Lang 1985. 111-150.
- Fetz, R. L. & Oser, F.: *Weltbildentwicklung und religiöses Urteil. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz* 47 (1985). (Gekürzt in: Edelstein, W. & Nunner-Winkler, G. (Hg.): *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und Sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*. Frankfurt: Suhrkamp 1986. 443-469.)
- Fetz, R. L. & Bucher, A.: Stufen religiöser Entwicklung? Eine rekonstruktive Kritik an Fritz Oser & Paul Gmunder: Der Mensch-Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. Zürich 1984. In: Biehl, P., Bizer, Ch., Heimbrock, H. G. & Rickert, G. (Hg.): *Jahrbuch der Religionspädagogik* 3 (1986), 219-232
- Fischer, W. & Marhold, E. (Hg.): *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*. Stuttgart: Kohlhammer 1978.
- Fowler, J.: Stages in faith: The structural developmental perspective. In: Hennessy, T. (Hg.): *Values and moral development*. New York: Paulist-Press 1976. 173-211.
- Fowler, J.: Faith and the structuring of meaning. In: Brusselmans, C. (Hg.): *Toward moral and religious maturity*. Morristown: Silver Burdett 1980, 51-80.
- Fowler, J.: Stages of faith. The psychology of human development and the question of meaning. San Francisco: Harper & Row 1981.
- Fowler, J.: *Becoming adult, becoming Christian*. San Francisco: Harper & Row 1984.
- Fowler, J., Mosley, R. & Jarvis, P.: *Manual for faith development*. San Francisco: Harper & Row 1986.
- Fraas, J.: *Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- Frankl, V. E.: *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*. München: Kosel. 5. Aufl., 1979
- Freud, S. (1900): *Die Traumdeutung*. In: Sigmund



- Freud – Studienausgabe, hg. von Mitscherlich, A. et al. Bd. 2 Frankfurt, Fischer 1969
- Freud, S. (1912): Totem und Tabu. In: Freud, S., Kulturtheoretische Schriften. Frankfurt, Fischer 1986, 287-444.
- Freud, S. (1907) Zwangshandlungen und Religionsausübung. In: Sigmund Freud Studienausgabe Bd 7 Frankfurt Fischer 1972.
- Freud, S. Kulturtheoretische Schriften. Frankfurt: Fischer 1986.
- Fromm, E.: Psychoanalyse und Religion. München: Goldmann 1979a.
- Fromm, E.: Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1979b.
- Fromm, E.: Haben oder Sein. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1980.
- Glock, C.: On the study of religious commitment. Religion Education Research Supplement 4 (1962), 98-110
- Goldman, R.: Religious thinking from childhood to adolescence. New York: Seabury 1964.
- Grom, B.: Religionspädagogische Psychologie: Kleinkind, Schuler, Jugendlicher. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981.
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns (2 Bde.). Frankfurt, Suhrkamp 1981.
- Hall, G. H.: Adolescence, its psychology and its relation to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education. New York: Appleton 1904.
- Hall, C. & Lindzey, G.: Theorien der Persönlichkeit. Bd. 1 München: C. H. Beck 1978.
- Imhof, H.: Rilkes „Gott“. Rainer Maria Rilkes Gott als Spiegelung des Unbewußten. Heidelberg: Stiehm 1983.
- James, W.: The varieties of religious experiences. New York Longmans 1902. (dt. Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Olten: Walter 1979).
- Jung, C. G.: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Gesammelte Werke, Bd. 11. Zürich: Rascher 1963.
- Jung, C. G.: Zwei Schriften über Analytische Psychologie. Gesammelte Werke, Bd. 8. Zürich: Rascher 1964.
- Jung, C. G.: Der Mensch und seine Symbole. Olten, Walter 1968
- Kahoe, R.: Personality and achievement correlates of intrinsic and extrinsic religious orientations. Journal of Personality and Social Psychology 29 (1974), 812-818.
- Kaufmann, F. X.: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Vertassung des Christentums. Freiburg i. Br.: Herder 1979
- Keilbach, W.: Artikel Religionspsychologie. In: Rahner, K. (Hg.) Herders theologisches Taschenlexikon, Bd. 6. Freiburg i. Br.: Herder 1973, 265-269.
- Klaghofer, R. & Oser, F.: Dimensionen und Erfassung des religiösen Familienklimas. Unterrichtswissenschaft 15 (1987), 190-206.
- Klessmann, M.: Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube. München & Mainz: Kaiser-Grünewald 1980.
- Kohlberg, L.: Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter. In: Dobert, R., Nunner-Winkler, G. & Habermas, J.: Entwicklung des Ich. Köln, Kiepenheuer & Witsch 1977, 225-252.
- Kohlberg, L.: Essays on moral development, Vol. 1. The philosophy of moral development. San Francisco. Harper & Row 1981.
- Kohlberg, L.: Essays on moral development, Vol. 2.: The psychology of moral development. San Francisco: Harper & Row 1984.
- Kohlberg, L. & Power, C.: Moral development, religious thinking and the question of a seventh stage. Zygon 16 (1981), 203-258. 1st ed. abgedruckt in: Kohlberg, L. (1981), 311-372
- Kung, H.: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München: Piper 1978.
- Leist, M.: Kein Glaube ohne Erfahrung. Notizen zur religiösen Erziehung des Kleinkindes. Kevelaer: Butzon & Bercker 1972
- Leuba, J.: A psychological study of religion. New York: Macmillan 1912.
- Lübbe, H.: Religion nach der Aufklärung. In: Rendtoff, T. (Hg.): Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 165-184.
- Lubbe, H.: Religion nach der Aufklärung. Graz: Styria 1986.
- Luhmann, N.: Funktion der Religion. Frankfurt: Suhrkamp 1982.
- Mann, U.: Einführung in die Religionspsychologie. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973.
- Matthews, G.: Philosophy and the young child. Cambridge/Mass. Harvard University Press 1980.
- Meadow, W. & Kahoe, R.: Psychology of religion. Religion in the individuals lives. New York: Harper & Row 1984.
- Meissner, W.: Psychoanalysis and religious experience. New Haven: Yale University Press 1984
- Mette, N.: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Pädagogik des Kleinkindalters. Düsseldorf: Patmos 1983
- Mynarek, H.: Religios ohne Gott? Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen. Eine Dokumentation. Dusseldorf: Erb 1983.
- Niebuhr, H.: The responsible self. New York: Harper & Row 1963.
- Oelmüller, W. (Hg.): Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen. Paderborn: Schöningh 1984.
- Oser, F.: Grundformen biblischen Lernens. In: Stock, A. & Paul, E. (Hg.): Glauben ermöglichen. Festschrift für Gunter Stachel Mainz: Grunewald 1987, 213-246.
- Oser, F.: Wieviel Religion braucht der Mensch? Studien zur Entwicklung und Förderung religiöser Autonomie. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 1988.
- Oser, F. & Gmünder, P.: Der Mensch – Stufen seiner



- religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. Zurich. Benziger 1984.
- Oser, F. & Reich, H. Zur Entwicklung von Denken in Komplementarität. Berichte zur Erziehungswissenschaft aus dem Pädagogischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz. No. 53 (1986).
- Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München. C. H. Beck 1963.
- Perrez, M.: Ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft? Bern: Huber, 2. Aufl., 1979.
- Pfister, O., Analytische Seelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1927
- Piaget, J., La représentation du monde chez l'enfant. Paris: Presses Universitaires de France 1926 (dt. Das Weltbild des Kindes. Frankfurt: Ullstein 1980).
- Piaget, J., Le jugement moral chez l'enfant. Paris: Presses Universitaires de France, 1932 (dt.: Das moralische Urteil beim Kinde. Frankfurt: Suhrkamp 1973).
- Piaget, J., Einführung in die genetische Erkenntnistheorie. Frankfurt. Suhrkamp 1973.
- Piaget, J.: Gesammelte Werke: Studienausgabe in zehn Bänden. Stuttgart: Klett 1975.
- Pöhl, W., Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme. München: Kosel 1965
- Pöldinger, W & Wittgenstein, O. (Hg.) Psychologie und Psychopathologie der Hoffnungen und des Glaubens. Bern: Huber 1981
- Power, C. & Kohlberg, L.: Religion, morality and ego development. In: Brusselmanns, E (Ed). Toward moral and religious maturity. Morristown Silver Burdett 1980, 343-372.
- Preuß, H. G., Illusion und Wirklichkeit. An den Grenzen von Religion und Psychoanalyse. Stgt.: Klett 1971.
- Pruyser, P.: Die Wurzeln des Glaubens. Warum glaubt der Mensch? Bern: Scherz 1972.
- Rendtorff, T (Hg.) Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1980
- Richter, H. E.: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbek Rowohlt 1979.
- Riedel, I. (Hg.): Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität. Bern: Scherz 1976
- Rieß, R., Tiefenpsychologisch orientierte und seelsorgerisch orientierte Gesprächsführung. In: Condrau, G. (Hg.). Die Psychologie des XX. Jahrhunderts. Band 15: Transzendenz, Imagination und Kreativität. Zürich: Kindler 1979, 397-405
- Ringel, E. & Kirchmayr, A. Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen. Freiburg i. Br., Herder 1985
- Rizzuto, A. M., The birth of the living god. Chicago: University of Chicago Press 1979.
- Robertson, R.: Einführung in die Religionssoziologie. München & Mainz: Kaiser-Grünwald 1973.
- Robinson, J. & Shaver, P.: Measures of social psychological attitudes. Michigan: Institute for Social Research, 5. Aufl., 1978.
- Scharfenberg, J.: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968.
- Scharfenberg, J., Pastoralpsychologische Aus- und Fortbildung. In: Condrau, G. (Hg.): Die Psychologie des XX. Jahrhunderts. Band 15: Transzendenz, Imagination und Kreativität. Zurich: Kindler 1979, 385-396
- Scharfenberg, J., Einführung in die Pastoralpsychologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Schibilsky, M.: Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen. Stuttgart. Kohlhammer 1976.
- Schmidtchen, G.: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik. München: Kosel 1979
- Scholl, N., Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis. München: Kosel 1980.
- Silverman, W.: Bibliography of measurement techniques used in the social-scientific-study of religion. Psychological Documents 13 (1983), 1.
- Spengler, E. C. G. Jungs Religionspsychologie. In: Condrau, G. (Hg.). Die Psychologie des XX. Jahrhunderts. Band 15: Transzendenz, Imagination und Kreativität. Zürich: Kindler 1979, 245-258.
- Spilka, B., Hood jr., R. W. & Gorsuch, R. L.: The psychology of religion. An empirical approach. Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1985.
- Starbuck, E. D.: The psychology of religion. New York: Charles Scribner's Sons 1899 (dt.: Religionspsychologie. Leipzig 1909)
- Strommen, P. u. a.: A study of generations. Mineapolis: Augsburg 1972.
- Thurstone, L. & Chave, E.: The measurement of attitude toward the church. Chicago: University Press 1929.
- Trillhaas, W.: Grundzüge der Religionspsychologie. München: Kaiser 1946.
- Vassalli, G., Religion – glaubwürdig? Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern. Zürich: Benziger 1976.
- Vergote, A.: Religionspsychologie. Olten. Walter 1970.
- Vergote, A., Religion-Gottesbild. Ergebnisse empirischer Forschungen. In: Rendtorff, T (Hg.): Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 221-245.
- Waardenburg, J.: Religionen und Religion. Eine systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin: de Gruyter 1986.
- Wilson, W. C., Extrinsic religious values and prejudice. Journal of Abnormal and Social Psychology 60 (1960), 286-288.
- Wundt, W.: Volkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte: Bd. 2, 3. Teil: Mythos und Religion. Leipzig. Brockhaus 1909.
- Zirker, H.: Religionskritik: Eine Einführung. Düsseldorf: Patmos 1982.

