



Hans-Jörg Hemminger

Grundwissen

# Religionspsychologie

Ein Handbuch für Studium und Praxis

HERDER



Hansjörg Hemminger

# Grundwissen Religionspsychologie

Ein Handbuch für  
Studium und Praxis



FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Abbildungen: Atelier Schmidt-Dominé (Düsseldorf), S. 20, 67, 89, 129, 161,  
191, 197, 229; A. Schäfer (Düsseldorf) S. 43; die übrigen vom Autor.

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2003

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: freiburger graphische betriebe

[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 3-451-28158-6

E-ISBN 978-3-451-84185-9

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
1. <i>Was ist Religion? Was ist Psychologie?</i> . . . . .	9
Lehre, Kultus und Kultur . . . . .	9
Das Thema der Religionspsychologie: Wissenschaft und Wahrheit . . . . .	13
Zahlen, Fakten, soziologische Modelle . . . . .	17
Säkulare Gesellschaft und christlicher Glaube . . . . .	24
2. <i>Religiöse Entwicklung</i> . . . . .	36
Entwicklung, Reifung, Krankheit und Heilung . . . . .	36
Die kognitive Entwicklung . . . . .	39
Die emotionale Entwicklung . . . . .	45
Die Entwicklung religiöser Verhaltensmuster . . . . .	53
Lernen auf dem Feld der Religion . . . . .	58
3. <i>Religion, Person, Beziehung</i> . . . . .	68
Gottesbilder und Gottesbeziehung . . . . .	68
Psychologie der Konversion . . . . .	79
Religiöses Denken und Persönlichkeit . . . . .	94
Persönlichkeitsprofile und Typologien . . . . .	104
4. <i>Glaube und Aberglaube</i> . . . . .	116
Was ist Aberglaube? . . . . .	116
Aberglaube aus psychologischer Sicht . . . . .	120
Aberglaube und Aufklärung . . . . .	127
5. <i>Das veränderte Bewusstsein</i> . . . . .	135
Mystik und Spiritualität . . . . .	135
Die Esoterik-Bewegung: ein Exkurs . . . . .	148
Trance und Ekstase in der Pfingstbewegung . . . . .	151
Psychologische Deutungen christlicher Ekstase . . . . .	158

6. <i>Religion und Gemeinschaft</i> . . . . .	174
Die religiöse Gemeinschaft . . . . .	174
Gruppengrenze, Gruppenstruktur, Gruppenbewusstsein . . . . .	182
Gruppe, Masse und Individuum . . . . .	189
7. <i>Fanatismus und Sektierertum</i> . . . . .	201
Das Phänomen: Rigorismus, Dogmatismus, Fanatismus . . . . .	201
Formen des religiösen Fanatismus . . . . .	209
Gottesbeziehung, menschliche Beziehungen und Selbstbezug:	
Erste Überlegungen zur Abhilfe . . . . .	215
Vom Fanatismus zur Sekte . . . . .	221
Praktische Hilfe – wie geht das? . . . . .	234
Kinder in fanatischen Gemeinschaften . . . . .	238
Anmerkungen . . . . .	249
Literatur . . . . .	259
Register psychologischer und religiöser Grundbegriffe . . . . .	269

## Vorwort

Das Buch »Grundwissen Religionspsychologie« entstand aus einem Seminar für Studentinnen und Studenten der Religionspädagogik an der Evangelischen Fachhochschule Reutlingen-Ludwigsburg. Es beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit den psychologischen Fragen, auf die man im Alltag von Kirchen und Gemeinden stößt, im Unterricht, in der Jugendarbeit usw. Gleich das erste Kapitel führt zu diesem Zweck über die Religionspsychologie im engeren Sinn hinaus und zieht Ergebnisse der Religionssoziologie heran, um die gesellschaftlichen Verhältnisse zu erläutern, unter denen Menschen heute religiös sind. Das Verhalten einzelner Menschen oder Gruppen lässt sich nur verstehen, wenn man den *gesellschaftlichen Ort der Religion* in der modernen Kultur mit bedenkt. Darauf folgen klassische Themen der Religionspsychologie wie die *religiöse Entwicklung* und die *religiöse Persönlichkeit* sowie weniger übliche, aber praktisch wichtige Themen wie *Glaube und Aberglaube* und *religiöse Ekstase*. Ein Anliegen war mir, die *Sozialpsychologie religiöser Gemeinschaften* zu behandeln und das Thema *religiöser Fanatismus* darzustellen. Religion spielt sich vorwiegend in Gruppen und Gemeinschaften ab; die dort wirksamen sozialen Kräfte müssen psychologisch verständlich werden. Und mit religiösem Fanatismus hat man es immer wieder zu tun. Die christliche Gemeinde ist ein Anziehungspunkt für die sozial Schwachen und die seelisch Angeschlagenen, oder sollte es sein. Den religiösen Fanatismus zu meiden und – wenn möglich – dem Fanatiker zu größerer Freiheit zu verhelfen, gehört zu ihren Aufgaben.

Andere Themen entfallen dagegen oder werden nur kurz behandelt. Dazu gehören die Geschichte der Religionspsychologie sowie religionskritische Biographien, also persönliche Abrechnungen mit einer religiösen Vergangenheit, und die Frage, ob und wie sich die menschliche Neigung zur Religiosität psychologisch erklären lässt. Sowohl Feuerbachs Projektionsthese als auch Sigmund Freuds wonnige Geschichte über den Vatermord in der Urhorde oder auch die Spekulationen aus der psychoanalytischen Theorie des Selbst usw. lassen sich anderswo nachlesen. Dass Menschen religiös sind, ist für den Zweck dieses Buchs ein vorgegebener Sachverhalt. Methodisch orientiert sich der Text an der wissenschaftlichen Psychologie. Eine besondere, christliche Religionspsychologie gibt es nach meiner Überzeugung ebenso wenig wie eine muslimische oder atheistische Psychologie. Es gibt nur gute und schlechte Psychologie – und die Herausforderung, gute Psychologie nutzbar zu machen. Im Einzelnen habe ich mich dabei trotz der Grundorientierung an empirischen Befunden eklektisch verhalten. Wo tiefenpsychologische Konzepte praktisch nützlich sind, habe ich sie verwendet. In einem Fall wird ein Modell aus der humanistischen Psychologie benutzt, nämlich die Skripttheorie der Transaktionsanalyse. Dass die Auswahl an Themen

und Theorien auf meinen eigenen Praxiserfahrungen beruht, ist selbstverständlich und kann nicht anders sein. Leserinnen und Leser die meinen, dass ein wichtiges Thema in dem Buch fehlt, sind herzlich eingeladen, mir deshalb zu schreiben – oder ein eigenes Buch zu verfassen.

Stuttgart, April 2003

*Hansjörg Hemminger*

# 1. Was ist Religion? Was ist Psychologie?

## 1.1 Lehre, Kultus und Kultur

Der Mensch ist dem absolut verpflichtet, was seinem Leben als Ganzem Sinn und Richtung gibt. Was ihm Antwort liefert auf die Grundfragen seiner Existenz wird zur Religion. Das Wort Religion bedeutet wörtlich »Rückbindung« (vom lateinischen religio) und im übertragenen Sinn »Rückhalt«. Religion ist der Grund, auf dem der Mensch steht, während er sich den wechselnden Vor- und Aufgaben seines Lebenslaufs widmet. Religion ist das, was er als letzten Schutz im Rücken und als letztes Ziel vor Augen hat, während er sich den vielfältigen Freuden und Leiden des Alltags zuwendet. Dass das Ganze des Lebens Sinn und Richtung hat, dass es einen absoluten, göttlichen oder jedenfalls die menschliche Sphäre übersteigenden Hintergrund des Lebens gibt, darüber waren und sind sich alle Völker und Kulturen weitgehend einig. Grundsätzliche Religionskritik aus der Sicht philosophischen und/oder wissenschaftlichen Denkens gibt es zwar seit der griechischen Antike, aber sie wurde vor der abendländischen Neuzeit nie zur allgemeinen Überzeugung. Der Mensch ist »unheilbar religiös«, wie es ein geflügeltes Wort formuliert. Das gilt nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für die Gemeinschaft, für Staat und Kultur. Die Gesellschaft hat Bedarf an bleibenden »öffentlichen Wahrheiten«, um die nicht immer wieder neu gerungen werden muss. Nur eine kritische analytische Vernunft, wie sie zuerst in der antiken Philosophie auftrat, und wie sie als wissenschaftliches Denken der europäischen Aufklärung kulturbeherrschend wurde, ist überhaupt imstande, die Religion nicht als Grundlage von Denken und Leben, sondern als ein Aussagensystem unter anderen zu betrachten. Die autonome Vernunft abendländischer Philosophie und Wissenschaft kann aus der Religion heraustreten und sie aus der Distanz als ein Phänomen menschlichen Denkens und Verhaltens neben anderen analysieren. Die folgenden nüchtern distanziernten Antworten auf die Frage, was Religion ist, stammen aus dieser Tradition aufgeklärten Denkens. Friedrich Daniel Schleiermacher, der evangelische Theologe aus dem 18. Jahrhundert, sagte zum Beispiel:

*»Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche.« (1799)*

Abstrakter formuliert es einer unserer Zeitgenossen 200 Jahre später:

*»Religiöse Fragen beziehen sich nicht auf etwas in der Welt, sondern auf die Welt selbst. In ihnen ist nicht einzelnes in der Welt fraglich, sondern die Welt selber und das In-der-Welt-sein sind hier fraglich.« (Henning Luther 1992)*

Das Ewige und das Ganze sind also Thema der Religion, und zwar nicht nur in der Lehre, sondern im Kultus (in den religiösen Ritualen) und in der religiösen Kultur, die sie in der Anhängerschaft und vielleicht in einem Volk oder Staat hervorbringt. Denn von Religion im vollen Sinn kann man nur sprechen, wenn die Antworten auf die Frage nach dem Ewigen und Ganzen sozial gültige Antworten sind, wenn der Glaube des Individuums eingebettet ist in die religiöse Kultur einer Gemeinschaft. Daher kann man drei Aspekte des Phänomens »Religion« unterscheiden und aufeinander beziehen:

- Die religiöse Lehre (Weisheit, Weltbild, Dogma)
- Der religiöse Kultus (magische, gottesdienstliche und andere Rituale)
- Die religiöse Kultur (alltägliche und künstlerische Ausdrucksformen, Moral, Wertesysteme, Gesellschaftsordnungen, Lebensentwürfe usw.)

### **Ein Beispiel für das Ineinanderwirken von Lehre, Kultus und Kultur einer Gemeinschaft:**

Die »Volksmission entschiedener Christen« ist eine kleine deutsche Freikirche, umfasst aber immerhin über siebzig Gemeinden in Baden-Württemberg. Sie ist eine sogenannte Pfingstkirche, das heißt sie bildete sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts durch die aus den USA kommende Pfingstbewegung. Diese Bewegung wiederum entstand am Anfang des 20. Jahrhunderts im US-amerikanischen Protestantismus, und zwar als Erweckungsbewegung unter überwiegend schwarzen und sozial unterprivilegierten Christen. Kennzeichnend für diese Bewegung waren enthusiastische und ekstatische Erfahrungen, die auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt wurden. Diese Erfahrungen verdichteten sich einmal in »pfingstlicher« Theologie, also in einer für die Bewegung **typischen Lehre**. Zum Beispiel wird ein Christ nach pfingstlichem Verständnis nicht durch seine Taufe und (im katholischen Verständnis) die Firmung, sondern erst durch die nachfolgende »Geistestaufe« mit allen Gaben des Heiligen Geistes ausgerüstet. Zum anderen bildeten sich **typische kultische Formen und Rituale** heraus: Die Zungenrede als Element jeden Gottesdiensts, das »prophetische Wort« von Laien in Gottesdienst und Seelsorge usw. Aber die Volksmission steht nicht nur in der Tradition der Pfingstbewegung, sondern wird auch von der **religiösen Kultur** des amerikanischen Protestantismus geprägt, und transportierte in ihrer Gruppenkultur dessen Merkmale nach Baden-Württemberg. Zum Beispiel übernimmt sie großenteils (nicht ganz) den ebenfalls Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA entstandenen Bibel-Fundamentalismus mit seinen moralischen und politischen Konsequenzen. Sie geht bei der Alltagsgestaltung also von einem Verständnis der Heiligen Schrift aus, das sie von den Groß- und Freikirchen bei uns mehr oder weniger abhebt, das aber nicht für die Pfingstbewegung allein typisch ist. Mit diesen Elementen von Lehre, Kultus und Kultur muss sich die Volksmission in einem anderen religiösen und

staatlichen Umfeld als in den USA behaupten, denn ihre deutschen Mitglieder gehören weit überwiegend zum mittelständischen Bürgertum, keineswegs zu randständigen, benachteiligten Schichten. Dieses gesellschaftliche Umfeld steht zum Beispiel ekstatischen religiösen Erfahrungen skeptischer gegenüber als in den USA. Die Notwendigkeit von Auseinandersetzung und Anpassung veränderte Lehre, Kultus und Gruppenkultur. Damit veränderten sich die Beziehungen der Gemeinschaft nach außen ebenso wie die Beziehungen innerhalb der Gruppe.

### *Innen- und Außenbeziehungen einer Religion*

Die Beziehungen im Innern einer religiösen Gemeinschaft, zum Beispiel die Machtstrukturen, ebenso wie die Beziehungen zur Umwelt, müssen sich immer wieder verändern, da die Gemeinschaft an der Geschichte der Gesellschaft teilnimmt, zu der sie gehört. Das gilt auch dann, wenn die Gemeinschaft keine neuen Lehren, Riten oder Lebensformen hervorbringt, sondern sich schon lange in der betreffenden Umwelt etabliert hat. Die Veränderungsprozesse können in verschiedene Richtungen gehen. Sie können die Spannung zwischen Gemeinschaft und Umwelt erhöhen oder senken, sie können innere Konflikte anheizen oder beilegen. Dabei spielen eine Reihe unterscheidbarer Prozesse der Beziehungsgestaltung mit:

- Radikalisierung nach innen
- Marginalisierung von außen
- Vermittlung von Innen
- Vermittlung von außen
- Reform von innen/Akkulturation
- Inkulturation von außen

Die mit diesen Stichworten angedeuteten Prozesse werden in den Kapiteln 6 und 7 näher behandelt werden. Hier nur ein Beispiel: Die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten ist dafür bekannt, dass sie die Feier des christlichen Sonntags ablehnt und statt dessen den Samstag (Sonnabend) für den richtigen Ruhetag hält. Als der Samstag noch Schultag war, gab es Konflikte zwischen den Schulbehörden und adventistischen Familien, die ihre Kinder Samstags nicht in die Schule schickten. Da in Deutschland eine gesetzliche Schulpflicht gilt, nahmen die Eltern sogar strafrechtliche Folgen in Kauf. Dieser Konfliktstoff wurde durch den schulfreien Samstag eher zufällig aus der Welt geschafft. Ein Stück *Inkulturation* ergab sich durch die gesellschaftliche Entwicklung, ohne dass die Umwelt oder die Gruppe dafür etwas hätten leisten müssen. Die Adventisten erbrachten seither zusätzliche Akkulturationsleistungen, das heißt sie bemühten sich durch innere Reformen darum, Spannung zu den anderen christlichen Kirchen und zur Gesellschaft

zu vermindern. Das Zusammenwirken der Vermittlungsbemühungen von innen und der besseren Inkulturation führte dazu, dass die Adventisten den Ruf als radikale christliche Sekte weitgehend ablegen konnten und inzwischen eine Gastmitgliedschaft in der deutschen Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) wahrnehmen. Den Preis dafür stellten innere Konflikte dar, die zwischen der Mehrheit der auf Öffnung bedachten Mitglieder und einer Minderheit von auf Abgrenzung Bedachten ausgetragen wurden. Letztere verließ zu einem Teil die Siebenten-Tags-Adventisten und sammelte sich in kleinen, adventistischen Gemeinschaften, in denen sie ihr Bedürfnis nach Abgrenzung von der Umwelt durch Radikalisierung von Lehre und Leben erfüllen kann. Aber warum bevorzugen einige Menschen Außenbeziehungen, die durch Radikalität und Ablehnung der Umwelt bestimmt werden, anstatt Vermittlung und Verständigung zu wählen – wenn die Umwelt ihnen das erlauben würde? Warum sich selbst in eine marginale Position manövrieren, in die man von außen nicht gedrängt wird? Diese Frage führt uns in einen der vielen Gegenstände der Religionspsychologie hinein: die Sozialpsychologie religiöser Gruppen (Kapitel 6).

Zurück zum Beispiel der »Volksmission entschiedener Christen«: In dieser Gemeinschaft wurden die ekstatischen Formen im Gottesdienst, nämlich Zungengesang, Zittern, Ruhem im Geist usw.), im Vergleich zu vielen anderen Pfingstkirchen allmählich immer weiter zurückgenommen (zum Thema Ekstase s. Kapitel 5). Sie sind noch vorhanden, folgen aber einem geordneten Ablauf, und extreme Ausprägungen werden abgelehnt. Damit passte sich die Volksmission ihrem bürgerlichen Umfeld an. Die meisten Menschen des schwäbischen Mittelstands haben auch als »Pfingstler« – aus welchen Gründen immer – keinen Bedarf an ekstatischen Glaubenserfahrungen, oder zumindest keinen Bedarf, solche Erfahrungen ständig oder regelmäßig zu machen. Die Abschwächung ekstatischer Formen vermittelt also zwischen der bürgerlichen Umwelt der Volksmission und ihrer pfingstlichen kultischen Tradition. Aber warum ist das überhaupt nötig? Warum bedeutet ekstatische Geisterfahrung schwarzen, in Armut lebenden Christen in der Karibik oder in den USA mehr und anderes als Handwerkern und Verwaltungsangestellten? Mit dieser Frage nähern wir uns einem anderen Gegenstand der Religionspsychologie: Das veränderte Bewusstsein und seine Bedeutung für die religiöse Erfahrung. Doch wenn man genauer hinschaut, werden die Beziehungen der Volksmission zur Umwelt nicht nur durch Anpassung bestimmt, sondern auch durch gezielte Unterscheidung. Dabei werden jedoch Verhaltensweisen zu für die Volksmission typischen Merkmalen, die in den USA weniger unterscheidend wirken würden. Zum Beispiel heben die »Pfingstler« beim gemeinsamen Gebet im Gottesdienst die Hände zum Himmel. Niemand sonst in ihrer Umwelt tut das, da Katholiken und Evangelische, Landeskirchler und Freikirchler die Hände zum Gebet falten. In

den USA ist das anders, unter den zahlreichen christlichen Denominationen mit erwecklichem Hintergrund gibt es die unterschiedlichsten Gebetsstile. In Deutschland bekräftigen die Mitglieder dieser (und anderer) Pfingstgemeinschaften jedoch ihre Identität, wenn sie diesen besonderen Gebetsstil wählen und sich damit von ihrer christlichen Umwelt absetzen. Aber was ist das eigentlich, eine religiöse Identität? Damit wären wir bei einer weiteren Frage der Religionspsychologie angelangt, die in den Kapiteln 2 und 3 behandelt wird.

## 1.2 Das Thema der Religionspsychologie: Wissenschaft und Wahrheit

Wenn man das Phänomen »Religion« in der Haltung des aufgeklärten Wissenschaftlers von außen untersucht, kann dies mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen geschehen. Man kann historische Fragen an eine Religion stellen und zielt damit auf eine Religionsgeschichte des Christentums oder des Buddhismus ab. Man kann das Phänomen »Religion« als Ganzes philosophisch oder theologisch untersuchen und zielt damit auf eine Religionsphilosophie oder eine Religionstheologie.<sup>1</sup> In ähnlicher Weise untersucht die Religionspsychologie die Erscheinungsformen religiösen Lebens aufgrund psychologischer Fragestellungen und benutzt dazu psychologische Methoden. Solche Fragen befassen sich naturgemäß weniger mit der Lehre einer Religion, obwohl zum Beispiel gefragt werden kann, ob sich die Gottesbilder von Christen nur wegen ihrer verschiedenen Theologie unterscheiden, oder ob dabei nicht psychologisch messbare Persönlichkeitsmerkmale eine Rolle spielen. Die Mehrzahl der psychologischen Fragestellungen zielt jedoch auf die Rituale und auf die Kultur ab, die von einer Religion hervorgebracht werden. Wie erwerben die Menschen ihre religiösen Werte, wo werden religiöse Lebensentwürfe zur Belastung für das Individuum, wo zur Hilfe? Was geschieht aus psychologischer Sicht in einer religiösen Sozialisation, was geschieht bei einer Konversion (Bekehrung)? Was erleben die Menschen in religiösen Ritualen, warum ziehen sie (immer aus psychologischer Sicht) ein Ritual dem anderen vor, falls sie die Wahl haben? Warum faszinieren zum Beispiel die »Celebrations« genannten Gottesdienste der freikirchlichen, charismatischen Biblischen Glaubensgemeinde (BGG) in Stuttgart-Feuerbach überwiegend junge Menschen? Warum erleben sie dort durch die Zungenrede, durch »Worte der Weissagung« und durch moralisch strikte Predigten in emotionaler Weise die Nähe Gottes? Warum lässt diese Faszination mit zunehmendem Alter nach? Was geschieht durch Älterwerden in der Biographie eines Menschen, dass religiöse Massenbegeisterung für ihn weniger attraktiv wird und er sich differenzierte moralische Maßstäbe anstatt besonders klarer Grenzziehungen wünscht? Anders gefragt: Warum

gibt es auch junge Menschen, die solche »Celebrations« als unerträglich erleben, warum fühlen sie sich durch die Massenstimmung manipuliert anstatt begeistert? Was unterscheidet die Begeisterten von den Abgestoßenen auf einer psychologischen Ebene? Der Unterschied hat sicherlich nicht nur psychologische Gründe, aber diese spielen mit. Wie lassen sich solche Unterschiede untersuchen, was folgt daraus für die praktische Gemeindearbeit, für die Jugendarbeit oder die Seelsorge?

Solche theoretischen und praktischen Einzelfragen führen zu der grundlegenden Frage, was für ein Geschäft die Psychologie als Wissenschaft betreibt, was sie kann und leistet? Denn da Religion immer auch (aus der Sicht gläubiger Menschen nicht nur) eine Betätigung von Menschen ist, und da die menschliche Psyche immer dabei mitwirkt, ist prinzipiell jede psychologische Fragestellung auf die Religiosität des Menschen anwendbar. In der Praxis sind aber nicht alle Fragestellungen von Interesse. Ein betriebspsychologischer Einblick in die Verwaltung des Vatikanstaats interessiert vielleicht die Deutsche Katholische Bischofskonferenz, jedoch weder Wissenschaftler noch Praktiker, die mit der religiösen Alltagskultur deutscher Katholiken zu tun haben. Da wäre es schon interessanter, den ekstatischen Versenkungszustand eines tanzenden Derwischs (ein Angehöriger eines muslimischen Sufi-Ordens) psychologisch als eine Form geänderten Wachbewusstseins zu analysieren, obwohl die Nutzenanwendung für den Alltag deutscher Katholiken auch nicht auf der Hand liegt. Oder vielleicht doch? Immerhin gibt es unter gebildeten Personen eine enorme Nachfrage nach meditativen Erfahrungen, und Tanzmeditationen stehen weit oben auf der Wunschliste. Die möglichen Themen sind so zahllos wie die Ausdrucksformen menschlicher Religiosität, daher gibt es auch keinen abgeschlossenen Wissensbestand der Religionspsychologie. Es gibt lediglich eine uneinheitliche Forschungslandschaft, die noch dazu im deutschsprachigen Raum im Vergleich mit dem englischsprachigen dürftig aussieht. Wenn man etwas über Religionspsychologie lehren oder lernen will, ist man gezwungen, die Themen unter praktischen Gesichtspunkten auszuwählen und aus dem, was es an Wissen dazu gibt, das Beste zu machen.

Allerdings stellt sich dabei die weitere Frage, ob die religionspsychologische »Sicht von außen« ihrem Gegenstand überhaupt gerecht werden kann. Zwar ist Religion unbestreitbar immer auch menschliches Produkt. Wäre sie nur menschliches Produkt, gäbe es ihr gegenüber kein anderes Erkenntnisinteresse als das der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit dem Menschen befassen. Die Lehre einer Religion, auch die wissenschaftliche Theologie, würde dann theoretisch und letztlich durch die Wissenschaft vom Menschen (durch die Humanwissenschaften) überflüssig. Die Religionssoziologie als Zweig der Soziologie, die Religionspsychologie, Religionsgeschichte usw. würden uns gemeinsam erklären können, was

Religion ist, und dies im Prinzip vollständig. Die Wahrheitsfrage würde sich dann gegenüber einer religiösen Lehre nicht stellen, wie sie sich zum Beispiel für Karl Marx nicht stellte:

»Das religiöse Elend ist in einem Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.« (1843)

Hier treffen wir auf eine der vielen aufgeklärten wissenschaftlichen Komplett- Erklärungen für das Phänomen »Religion«, vielleicht auf die bekannteste. Aber aus der Sicht gläubiger Menschen (und, wie gesagt, fast aller menschlichen Kulturen) spricht Religion von mehr als von der *conditio humana*, sie spricht von der tiefsten Wirklichkeit der Welt und des Lebens, vom Absoluten, von Gott. Wenn man in einer solchen Religion verwurzelt ist, und trotzdem seine und andere Religionen mit humanwissenschaftlichen Mitteln von außen betrachten will, liegen die Dinge also nicht mehr so einfach wie für den dialektischen Materialisten Karl Marx. Dann muss man die Wahrheitsfrage sozusagen suspendieren und (mit einem bekannten erkenntnistheoretischen Begriff gesprochen) vorübergehend zum *methodischen Atheismus* greifen. Mit anderen Worten: Man muss sich die Freiheit nehmen – sofern Persönlichkeit und Glaube diese Freiheit bieten – den Beitrag des Menschen zur Religion abgelöst vom Handeln Gottes (aus christlicher Sicht) oder vom Geflecht karmischer Zusammenhänge (in der fernöstlichen Tradition) nach den Regeln wissenschaftlicher Psychologie zu betrachten. Dass man damit grundsätzlich nur Teilaspekte dessen, was Religion ist, in den Blick bekommen kann, liegt in der Natur der Sache.

### **Ein Beispiel für die verschiedenen Ebenen der Betrachtung eines religiösen Verhaltensmusters: Das Reden in Zungen**

Das *Reden in Zungen* (Glossolalie) spielt in vielen christlichen Gemeinschaften eine Rolle, nicht aber in unserer modernen abendländischen Tradition (mit Ausnahme der Pfingstbewegung). Es ist auch neutestamentlich verbürgt (1. Korinther 12). Dabei handelt es sich um ein manchmal harmonisch gesungenes, manchmal ekstatisch herausgeschrieenes, zufällig wirkendes Aneinanderreihen von Silben, ohne dass sich dabei Begriffe und Sätze ergeben. (Die Glossolalie darf nicht mit der Xenoglossie verwechselt werden, dem Reden in fremden, unbekanntem Sprachen, wie es in Apostelgeschichte 2, 1–13 beschrieben wird.) Das Reden in Zungen ist auch aus anderen Religionen bekannt. Es ist aus religionspsychologischer Sicht mit ekstatischen Zuständen verbunden, die allerdings in der Stärke zwischen einer milden, äußerlich kaum erkennbaren Versenkung und tiefer Trance schwanken können. Die Bewertung dieses Phänomens war, wie es schon der 1. Korintherbrief belegt, bereits in den Urgemeinden umstritten. Auf der Ebene einer

*theologischen Betrachtung* ist die Frage berechtigt, ja sogar unumgänglich, ob das Reden in Zungen ein Zeichen dafür ist, dass der Geist Gottes einen Menschen ergriffen hat, und ob das immer der Fall ist. Man kann sich weiter fragen, wie die Fälle psychologischer, übernatürlicher und (vielleicht) dämonischer Verursachung zu unterscheiden sind. Diese drei Kategorien wurden zum Beispiel vom deutschen Pietismus seit 1909 (Berliner Erklärung) als drei mögliche Deutungen des Redens in Zungen benutzt. Man kann umgekehrt auch fragen, ob diese drei Kategorien theologisch sinnvoll sind, ob psychologische Ursachen und Gottes Handeln am Menschen nicht in jedem Fall zusammenwirken. Die *religionspsychologische Frage*, was die Glossolalie aus psychologischer Sicht ist, muss jedenfalls von diesen theologischen Fragen absehen. Sie fragt danach, was im zentralen Nervensystem abläuft, wenn Menschen Silben nicht mehr zu Begriffen ihrer Sprache zusammenfügen, sondern sie anscheinend nach einem Zufallsprinzip aneinander hängen. Sie fragt danach, warum dieses Verhalten oft mit ekstatischen Bewusstseinszuständen verbunden ist, und unter welchen Bedingungen es bei einem Menschen und in einer Gemeinde auftritt. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen können, ja müssen eigentlich, in das theologische Nachdenken eingehen, können dieses aber nicht ersetzen. Auf der theologischen Ebene würde zum Beispiel der Befund, dass Glossolalie überall auftritt und immer nur von einer Minderheit praktiziert wird, von einer enthusiastisch gestimmten autonomen Gemeinde so gedeutet: Aus ihrer Sicht reden ihre Mitglieder in Zungen und andere Christen nicht, weil sie den Geist Gottes ernsthaft um diese Gabe bittet. Andere Gemeinden tun das nicht und haben die Gabe der Zungen deshalb nicht. Mit einer solchen theologischen Antwort (mit der auch die meisten wissenschaftlichen Theologen nicht einverstanden wären) kann wiederum die Sozialpsychologie nichts anfangen. Sie kann weder ja noch nein zu ihr sagen. Ihre Fragen liegen auf einer anderen Ebene: Welche Funktion hat das Zungenreden für die Gemeinde und für die Einzelnen? Dient es dem Gemeindeglied, das in Zungen reden kann, als Vergewisserung, der Gegenwart und der Zuwendung Gottes? Dient es ihm zum Aufbau eines elitären Bewusstseins? Wie wichtig ist die Zungenrede als identitätsstiftendes Merkmal für die Gemeinschaft? »Wir sind die, die in Zungen reden können ...« Wie wichtig ist die Fähigkeit, in Zungen zu reden, für den hohen Status eines Mitglieds?

Für Christen ist es legitim, sich auf eine humanwissenschaftliche Ebene des Fragens und Antwortens zu begeben, auf der sie ihre »religio«, also den Rückhalt für ihr eigenes Leben, vorübergehend gedanklich außer Kraft setzen. Die Glaubensfragen erledigen sich damit nicht. Aber ein besseres Verständnis des Phänomens auf psychologischer Ebene kann das theologische Nachdenken bereichern und macht es oft erst sinnvoll. Die Legitimität dieses Erkenntniswegs ergibt sich aus theologischer Sicht zuerst einmal aus dem Schöpfungsglauben: Mit seiner Psychologie hat der Mensch Anteil an

den naturhaften Prozessen, die auch in der übrigen belebten Welt wirken. Sein religiöses Denken und Erleben ist auf einen organischen »Apparat« angewiesen, nämlich auf das zentrale Nervensystem und im weiteren Sinn auf den ganzen Körper. Die Gesetzmäßigkeiten, nach denen Nervensystem und Körper mit der Umwelt in Verbindung stehen und sich selbst regulieren, wirken in das religiöse Denken und Verhalten hinein. Die persönliche religiöse Überzeugung eines Menschen entsteht darüber hinaus im Rahmen von natürlich vorgegebenen bzw. von der gesellschaftlichen Umwelt geprägten Entwicklungen. Daher sind Glaubenshaltungen immer auch ein Ergebnis körperlicher und geistiger Wachstumsprozesse, oder, im negativen Fall, sind ihre Defizite Folge eines Scheiterns von Wachstumsversuchen. Weiterhin ist der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen. Ohne das natürliche Wechselspiel gegenseitiger Beeinflussung in menschlichen Beziehungen, Gruppen und Organisationen zu verstehen, kann man religiöses Verhalten nicht verstehen. Von daher ist es nicht überraschend, dass die alttestamentliche Weisheitsliteratur (Buch der Sprüche, Jesus Sirach usw.) selbstverständlich davon ausgeht, dass die Erkenntnis von Welt und Natur und die Gotteserkenntnis zusammengehören und einander bedingen. In diesem Sinn steht die religionspsychologische Betrachtung christlichen Denkens, Handelns und Lebens nicht im Gegensatz zum Glauben, sondern sie ergibt sich als Möglichkeit aus ihm. Die Antworten gefährden den Glauben nicht, sondern ermöglichen ihm, realistischer und wirkungsvoller zu handeln.

### 1.3 Zahlen, Fakten, soziologische Modelle

#### *Religiosität und Säkularität: Die soziologische Perspektive*

Um religionspsychologische Fragen behandeln zu können, muss man das gesellschaftliche Umfeld der Religionen mit einbeziehen. Diesem Thema widmet sich die Religionssoziologie, einmal durch den Versuch, den tatsächlichen Stand religiöser Überzeugungen und Praktiken demoskopisch zu erfassen, zum anderen indem sie Denkmodelle anbietet, um die sozialen Kräfte zu beschreiben, die auf das religiöse Denken und Verhalten der Menschen in unserer Kultur einwirken. Die soziologische Perspektive erzeugt dadurch eine Sichtweise auf religiöse Phänomene aus der »Vogelperspektive«, weit weg von Einzelfragen danach, was zum Beispiel den einzelnen Menschen dazu bewegt, Buddhist zu werden, oder warum Kinder besonders gerne biblische Geschichten hören. Im folgenden Text wird diese »Vogelperspektive« in kurzer Form dargestellt.

Die moderne westliche Kultur wird als säkular bezeichnet, im Unterschied zu (fast allen anderen) durch religiöse Institutionen bestimmten Kul-

turen. Der Begriff leitet sich vom lateinischen Wort *saeculum* ab, das Jahrhundert bedeutet, aber im mittelalterlichen Latein auch für »Welt« und »weltlich« steht. Ursprünglich hieß Säkularisierung lediglich die Versetzung eines Geistlichen in den Laienstand bzw. die Überführung von kirchlichem Besitz in den weltlicher Herrschaft. In der Soziologie entwickelte sich der Begriff zu einer allgemeinen Bezeichnung für die Folgen der Modernisierung der westlichen Gesellschaft ab dem 18. Jahrhundert, vor allem für den Prozess, in dem staatliche Einrichtungen und die persönliche Lebensführung von religiösen Vorgaben unabhängig wurden. Säkularisierung meint in der allgemeinsten Bedeutung *Verweltlichung*, also Ablösung der Gesellschaft und ihrer Institutionen von spezifischen christlichen Begründungszusammenhängen. Zum Beispiel verdankt sich die Formulierung von Grundrechten im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland historisch dem christlichen Menschenbild. Sie begründen sich aber nicht mehr christlich, sondern werden als Rechtsnormen für alle Bürger betrachtet, auch für Muslime und Agnostiker. D. h. der Prozess der Säkularisierung betrifft nicht die ganze Lebenswelt der Menschen, und richtet sich nicht automatisch gegen religiöse Überzeugungen. Vielmehr handelt es sich um eine Änderung der Rolle der Religion in der Gesellschaft und im Leben der Menschen. Aus soziologischer Sicht ist die Säkularisierung der Gesellschaft deshalb auch etwas anderes als die Säkularität des Menschen, also die religiös gleichgültige oder religionskritische Haltung von Individuen, obwohl sich letzteres aus ersterem ergibt. Lange Zeit war man in der Soziologie allerdings der Ansicht, die fortschreitende Säkularisierung des individuellen Lebens sei eine unausweichliche Seite der Modernisierung der Gesellschaft. Man meinte, daraus würde eine *religionslose Kultur* entstehen. Inzwischen wissen wir aus der tatsächlichen Entwicklung, dass dies so nicht stimmt: Die Modernisierung der Gesellschaft führt wieder zu neuen Formen religiöser Angebote und religiöser Lebenserfahrungen. Was eindeutig abnimmt, ist die Bedeutung der großen religiösen Institutionen. Dass die religiöse Ansprechbarkeit von Einzelpersonen ebenfalls abnimmt, ist damit keineswegs gesagt. Von daher sind demoskopische Zahlen mit Vorsicht zu interpretieren.

### **Nachkriegsentwicklungen in den großen Kirchen:**

Um 1950 gehörten 92% der Bürger der (alten) BRD zu den beiden großen Kirchen; 1997 waren es noch 68% in der (neuen) BRD. Auch die Beteiligung der verbliebenen Mitglieder am kirchlichen Leben war tendenziell rückläufig, wenn auch nicht dramatisch: Ca. 20% der Protestanten gelten als »hochintegrierte« Kernmitglieder, d. h. sie besuchen Gottesdienste und akzeptieren die Grundlagen des christlichen Bekenntnisses. Diese Zahl ist seit 20 Jahren konstant, lag allerdings um 1950 noch deutlich höher. Bei Katholiken

sank sie während 50 Jahren von über 50 % auf **unter 30 %** ab. D. h. innerhalb der schrumpfenden Mitgliederzahlen bleibt die Bindungskraft der Kirchen mehr oder weniger bestehen. Man kann von einem *Verdichtungsprozess* auf die Kerngemeinden sprechen, bei dem Randmitglieder verloren gehen. In diese Richtung weist, dass sich bundesweit ca. **50 %** der Menschen als »nicht religiös« bezeichnen, also auch ein breiter Randbereich von Kirchenmitgliedern. In den neuen Bundesländern sind dies übrigens **80 %**. Dieser Randbereich der Kirchen wird vermutlich weiter abdriften, so dass längerfristig ein »Abschied von der Volkskirche« ansteht. Zumindest weisen die sozialen Trends in diese Richtung. Es ist aber keineswegs so, dass sich dieser Abschied vor allem in einer religiösen Konkurrenz-Situation vollzieht. Die großen Kirchen werden nicht (zumindest nicht hauptsächlich) von religiösen Konkurrenten verdrängt:

Alle anderen religiösen Bindungen summieren sich zu höchstens 5 % der Bevölkerung. Diese Zahl umfasst die Mitglieder von Freikirchen, der Neuapostolischen Kirche, der Zeugen Jehovas und alle anderen organisierten Religionsgemeinschaften bis hin zum Islam, der als Einwanderer-Religion allein ca. **3,5 %** stellt. D. h. **27 %**, heute eher **30 %**, der Menschen sind in keiner Form religiös gebunden, sie sind (ein im Osten üblicher, aber missverständlicher, Ausdruck) also *konfessionslos*. Die Entkirchlichung führt daher nur zum kleinen Teil zum Anwachsen einer religiösen Konkurrenz, auch nicht zu einer verbreiteten Religionskritik, sondern führt die Mehrheit in die religiöse Indifferenz. Darüber wird im Text weiter gesprochen.

Durch die Säkularisierung als gesellschaftlicher Wandlungsprozess verschwindet die Religion also nicht, die Menschen bleiben religiös ansprechbar. Die anthropologischen Befindlichkeiten sind heute, wie sie immer waren: Menschen werden krank, sie geraten in der sozialen Konkurrenz auf die Verliererseite, sie haben Lebensängste, Heilssehnsüchte usw. und suchen unter anderem in der Religion Hilfe und Orientierung. Aber die Art der »Vergesellschaftung« dieser Bedürfnisse ändert sich, d. h. die Art, wie die Bedürfnisse sich äußern und wo man sie in der modernen Kultur befriedigen kann. Dieser Wandel lässt sich an vier Stichworten festmachen:

- Privatisierung von Religion
- Subjektivierung von Religion
- Enttraditionalisierung von Religion
- Individualisierung von Religion

*Privatisierung* bedeutet, dass der Prozess der Säkularisierung die Kirche, und die Religion insgesamt, aus dem öffentlichen Raum verdrängt, in dem Menschen soziale Erfahrungen machen. D. h. religiöse Erfahrungen macht man nicht mehr im Berufsalltag, in der Politik, bei der Beschäftigung mit Angelegenheiten der Kommune usw., sondern nur in besonderen religiösen Milieus. Diese muss man speziell aufsuchen, man muss sich für sie entscheiden



Der traditionelle Gottesdienst in einer alten Kirche steht für die Kontinuität einer Institution, die Glaubensinhalte über die Generationen hinweg weitergibt und eng mit der Kultur von Staat und Gesellschaft verbunden ist.

und andere Milieus dafür vernachlässigen. Insofern ist die oben genannte »Verdichtung« der Volkskirchen eine nahezu automatische Folge. Eine Ausnahme bildet in der Bundesrepublik zum Beispiel der kirchliche Religionsunterricht, der immer noch (obwohl darum politisch gerungen wird) im öffentlichen Raum der Schule stattfindet. Andere Ausnahmen sind die Militärseelsorge und die theologischen Fakultäten an den Universitäten. Die Säkularisierung ist also immer noch nicht vollständig; man spricht in Deutschland von einer »hinkenden Trennung von Staat und Kirche«. Trotzdem leben die meisten Menschen heute unter säkularen bis »hochsäkularen« Verhältnissen. Peter L. Berger hat den Ausdruck »Zwang zur Häresie« geprägt um zu beschreiben, dass Menschen deshalb immer mehr gezwungen sind, ihre Religion selbst zu wählen. Sie können nicht das übernehmen, was ihnen ihre Kultur als Religion anbietet, selbst wenn sie dazu bereit wären, weil ihnen die Kultur einerseits nichts als verbindlich anbietet, andererseits viel zu viele Optionen anbietet. Es gibt nicht eine religiöse Plausibilität sondern mehrere, zwischen denen man sich entscheiden muss. Dies führt zu einer »Wahl-Religiosität« im Lebenslauf, d. h. die eigene religiöse Haltung beruht immer auch auf einer eigenen Entscheidung.

*Subjektivierung* bedeutet, dass das Weltbild und die Lebensentwürfe einer Religion nicht mehr als objektive, vorgegebene Sachverhalte wahrgenommen werden, als eine äußere Wirklichkeit, nach der man sich zu richten hat. Vielmehr wird Religion als ein Zustand der eigenen Innerlichkeit wahrgenommen, so dass eine religiöse Lehre dadurch subjektive Wirklichkeit für einen Menschen wird, dass er ihr zustimmt. Die Subjektivierung ist eine naheliegende, allerdings nicht immer zwingende, Folge der Privatisierung und der Enttraditionalisierung von Religion (s. u.): Die äußere Wirklichkeit, in der Menschen leben, also ihr Weltbild, wird für die meisten eher sozial als individuell errichtet. Unbestreitbare Wirklichkeit ist das, worin man mit der Mehrheit und mit den Meinungsführern übereinstimmt. Daher wird Religion subjektiv, wenn es eine solche Übereinstimmung nicht mehr gibt. Es erfordert spezielle Anstrengungen, zum Beispiel den Rückzug in eine abgeschlossene religiöses Milieu, um in der säkularen Gesellschaft Religion wieder zu objektivieren.

*Enttraditionalisierung* bedeutet, dass in der säkularen Gesellschaft die traditionellen Wege religiöser Sozialisation immer weniger greifen: Familie, Schule, kirchliche Institutionen wie Firmung, Konfirmation (s. u.). Sie verschwinden nicht, aber sie werden weniger »flächendeckend« wirksam. In den neuen Bundesländern ist eine herkömmliche religiöse »Fremdsozialisation« schon die Ausnahme geworden. Dadurch schwinden einmal religiöse Kenntnisse, d. h. auch das bloße Wissen um das, was die Religionen denken und lehren, verliert sich. Über ein Drittel der Deutschen ist zum Beispiel heute nicht mehr imstande zu erklären, was Ostern mit dem christlichen Glauben

zu tun hat. Im Osten liegt dieser Prozentsatz noch viel höher. Dafür entstehen andere »bekehrungsförmige« Wege religiöser Selbst-Sozialisation: Man sucht auf dem Markt der religiösen Lebenshelfer und religiösen Sinnanbieter etwas Passendes, und schreitet von dort aus evt. weiter fort, um mehr über die Religion zu lernen oder zu erleben. Oder man schreitet eben nicht fort, man verhält sich auf Dauer als ein Konsument religiöser Angebote, der sich nie wirklich auf eine religiöse Lebensführung festlegt.

Die *Individualisierung* aller Lebensverhältnisse, d. h. der Abbau fester sozialer Beziehungen zugunsten wechselnder, funktionaler Beziehungen, trifft schließlich auch die Religion. Sie macht es leicht, evtl. sogar erst möglich, sich als Kunde auf einem religiösen Markt zu verhalten. Dadurch eröffnen sich dem Menschen eine Vielfalt von Optionen, religiöse Erfahrungen zu machen, weit über die traditionellen religiösen Lebenswelten der Kirchen hinaus. Letztere bleiben durchaus bestehen, aber die anderen Optionen treten neben sie und werden immer selbstverständlicher. Die individuelle Wahlreligiosität führt nicht zu einer Religion ohne Gemeinschaft. Das ist nur bei den wenigen der Fall, die über Jahre von Gruppe zu Gruppe wechseln und sich nie wirklich binden. Individuelle Wahl heißt aber, dass der einzelne Mensch den Schritt tun muss, sich in eine religiöse *Plausibilitätsstruktur* hineinzubegeben, und zwar aufgrund dessen, was ihn anspricht. Damit nimmt der Mensch auch *Inplausibilitäten* in Kauf. Man wird zum Zeugen Jehovas, weil einem bestimmte Punkte der Lehre oder des Lebens besonders wichtig und plausibel sind, vielleicht die strikte moralische Lebensordnung. Dafür nimmt man Dinge in Kauf, die einem (zumindest zu Anfang) unplausibel sind, zum Beispiel die autoritäre Führung durch die »Leitende Körperschaft« in New York. Obwohl das oft so gesagt wird, kann man in aller Regel auch in der modernen säkularen Welt seine Religion nicht »selbst basteln«. Man bleibt auf ein Milieu und eine Gemeinschaft angewiesen, deren Religion man übernehmen kann. Aber man kann sich, ja man muss sich sogar, für oder gegen sie entscheiden.

### *Säkularität führt zu religiöser Indifferenz*

Die Folge der fortgeschrittener Säkularisierung ist eine in der Bevölkerung verbreitete religiöse Indifferenz. Indifferenz bedeutet nicht Atheismus oder Agnostizismus, die große Mehrheit der Menschen bleibt religiös ansprechbar. Der Begriff bedeutet, dass die Religion (oder alle Religionen) im Zustand einer Option bleibt, die man derzeit nicht in Anspruch nimmt. Um mit Luckmann zu sprechen: Die »großen und die kleinen Transzendenzen« werden vom Alltag ferngehalten, sie kommen für die religiöse Indifferenz gar nicht erst in den Blick. Das gilt solange, als der Alltag genug Sinn aus sich

selbst heraus setzt, weil das Leben gelingt, weil es gut ist und keinen allzu großen Leidensdruck erzeugt. Von der Haltung religiöser Indifferenz aus sind die religiösen Angebote subsidiäre Angebote, sie treten an den Grenzen des Alltags ein, wenn dieser nicht mehr gelingt. Aus soziologischer Sicht ist Indifferenz also ein moderner religiöser Verhaltensmodus, der in die säkularisierte Gesellschaft passt. Allerdings ist Indifferenz nicht nur möglich, sondern es gibt auch einen gewissen Druck in diese Richtung, zum Beispiel in der Berufstätigkeit. Für einen Manager ist es schwierig, wenn nicht unmöglich, bei seinen geschäftlichen Entscheidungen christliche Verhaltensnormen zugrunde zu legen. Ein muslimischer Arbeitnehmer in einer Fabrik muss Kompromisse machen, was die fünf rituellen Gebete im Tageslauf angeht, da sie mit der Zeitstruktur am Arbeitsplatz nicht vereinbar sind. Das heißt beide sind gezwungen, die Lebensbereiche »Beruf« und »Privatleben« zu trennen und die Ausübung der Religion in den Privatbereich zu verlagern. Wer der Trennung bewusst entgegenwirkt, muss Wege finden, mit der Spannung zwischen säkularen Lebensformen und der religiösen Kultur seiner Gemeinschaft fertig zu werden. Religiöse Indifferenz als Grundhaltung erleichtert es, mit solchen Spannungen fertig zu werden, oder lässt sie gar nicht erst aufkommen. Daher sind verschiedene religiöse Positionen vor allem in den mittleren Jahren des Lebens eher die Ausnahme als die Regel.

### **Ein Beispiel für die Verknüpfung von soziologischer Gesellschaftsanalyse und psychologischer Deutung menschlichen Verhaltens:**

Der Politologe Herfried Münkler zog zur Erklärung des Amoklaufs von Erfurt, bei dem am 26.4.2002 siebzehn Menschen in einem Gymnasium starben, das Fehlen »metaphysischer Verstrebungen« in unserer Gesellschaft heran. Die Individualisierung und die Privatisierung der Religion macht es nach seiner Auffassung schwer, sich als einzelner Mensch selbst als bedeutsam zu erleben und sich Wert zuzuschreiben:

*»Da Aufmerksamkeit in modernen Gesellschaften eine knappe Ressource ist, womöglich die knappste überhaupt, ist die Anwendung von Gewalt attraktiv ... Diese Erfahrung haben bereits die Demonstranten der späten sechziger Jahre gemacht, sie ist grundlegend für das Agieren terroristischer Gruppen ... Offenbar gilt die Regel: Je gewaltärmer eine Gesellschaft ist, desto nachdrücklicher die durch Gewaltanwendung zu erzielenden Effekte. Dieser fatale Zusammenhang wird übersehen, wenn Ausmaß und Niveau medial vermittelter Gewalt, etwa in bestimmten Videos oder Computerspielen, als Ursache ins Spiel gebracht wird ... Unsere westliche Kultur besitzt kaum noch metaphysische Verstrebungen. Auch deshalb sind Aufmerksamkeit und individuelle Bedeutsamkeit identisch geworden. Wer nicht wahrgenommen wird, kann sich des Eindrucks, bedeutungslos zu sein, kaum erwehren. Der Trost, den der Glaube an das Wahrgenommenwerden durch einen gütigen Gott lange geboten haben mag, ist für uns allenfalls individuell,*

*aber nicht mehr gesellschaftlich verfügbar. Unter diesen Umständen ist das verzweifelte Bemühen um die Erregung von Aufmerksamkeit ein Haschen nach Bedeutsamkeit, auch wenn deren Anerkennung sich im öffentlichen Entsetzen über die Gewalttat und der in Talkshows zelebrierten Suche nach Erklärungen erschöpft ...*

*Der Abbau der metaphysischen Verstreungen, durch den der Wert öffentlicher Aufmerksamkeit für das Bewusstsein individueller Bedeutsamkeit so sehr gesteigert worden ist, kann konkretisiert werden: Eine der kaum beachteten Begleiterscheinungen des Modernisierungsprozesses ist die schwindende Bedeutung von Friedhöfen als Stätten des Eingedenkens und Erinnerns. Was eine Stätte des Fortlebens im Gedächtnis der sozialen Gruppe war, ist zu einem Ort für die Entsorgung der so genannten sterblichen Überreste geworden. Das mag überspitzt formuliert sein, bezeichnet aber eine starke Tendenz moderner Gesellschaften, denen die Erinnerung an die Endlichkeit menschlichen Lebens zur Störung des Alltagsbetriebs geworden ist. Je stärker diese Gesellschaften am Auskosten des Augenblicks interessiert sind, desto unerträglicher ist ihnen das Bewusstsein des Todes. Also wird der Tod von denen, die ihn aus eigenem Entschluss suchen, als medienwirksames Ereignis in Szene gesetzt.«*

*(Der Tagesspiegel 30. 4. 2002 Berlin)*

## 1.4 Säkulare Gesellschaft und christlicher Glaube

### *Beschwörungen gegen die Angst*

In diesem Abschnitt geht es um die anthropologische und theologische Vertiefung der soziologischen Befunde. Was bedeuten sie für den christlichen Glauben und die christlichen Kirchen in unserer Zeit? Damit wird die religionspsychologische Fragestellung im engeren Sinn erst einmal verlassen; wir kehren im nächsten Kapitel zu ihr zurück.

Menschliches Leben ist prinzipiell bedroht und wird vor dem Horizont von Vergänglichkeit und Tod gelebt. Eine wesentliche, wenn nicht die wesentliche, Leistung der Religion ist es, der grundlegenden Spannung zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Tod, zwischen Liebe und Hass Sinn zu verleihen, indem sie die Kräfte des Lebens und des Guten stärkt und die Kräfte der Zerstörung bannt. Im alltäglichen Lebensvollzug bedeutet dies, dass gute, lebenserhaltende Kräfte mit religiösen Mitteln herbeigerufen und böse Kräfte abgewehrt werden. Die ertümlichste Form dieser religiösen Leistung ist die *Beschwörung*. Sie ist aus religionsgeschichtlicher Sicht »die Einwirkung des Menschen auf Geister und Dämonen durch geheimnisvolle Worte, Riten und Dinge, um sich ihrer ... zu bedienen oder sich um ihrer schädlichen Wirkungen zu erwehren.« (Der neue Herder 1973). Die bib-

lischen Hochreligionen, Juden, Christen und Muslime, lassen eine solche Form der Lebenssicherung jedoch nicht zu. Gott und seine Engel, eigentlich nicht einmal die Dämonen, reagieren in der biblischen Tradition nicht auf »geheimnisvolle Worte, Riten und Dinge«. Wie rufen Christen die guten Mächte herbei, die ihr Leben und ihren Glauben sichern, und wie erwehren sie sich des Bösen? Die Antworten reichen von den sich wiederholenden Sakramenten (Messe oder Abendmahl, die Beichte und so weiter) über das Gebet und die Taufe bis zur evangelischen Schriftspiritualität, zur spirituellen Zurüstung und zu Exerzitien. Sie setzen nicht auf »geheimnisvolle« oder magische Wirkungen, sondern auf die Gegenwart Gottes in der menschlichen Wirklichkeit, der sich der Mensch zuwenden kann, auf die Nähe Gottes, auf die Ansprechbarkeit Gottes und auf das Handeln Gottes im Alltag. Die Kraft zum christlichen Leben im Alltag ist also mit der Wirklichkeit des biblischen Gottes, noch genauer, mit seinem Wirken am Menschen, unlösbar verbunden, und dies nicht nur theologisch-systematisch, sondern ebenso psychologisch und soziologisch. Daher ist die Frage »Gibt es einen Gott?« nicht nur die Frage nach der Legitimation der Kirche, sondern die Frage nach der Lebbarkeit des christlichen Glaubens. Insofern wirkt die öffentliche Indifferenz gegenüber der Religion – und besonders gegenüber der Frage nach Gott – prinzipiell verunsichernd auf überzeugte Christen und zwingt sie dazu, mit der alltäglichen Verneinung ihres Lebenssinns und ihrer Lebensführung irgendwie fertig zu werden. Das bedeutet allerdings nicht immer, dass die Frage nach Gott deswegen besonders intensiv bedacht würde. Im Gegenteil, ebenso häufig wird sie vermieden, um die mit ihr verbundenen Spannungen nicht bewusst werden zu lassen. Daher gehört es zu einer Tiefsicht der heutigen Situation, in den Blick zu bekommen, was die Angst vor der Frage »Gibt es einen Gott?« mit den Christen anrichtet, was sie mit den religiös Suchenden außerhalb der Kirchen anrichtet, und was es bedeutet, dass die Mehrheit diese Frage ad acta gelegt hat.

### *Warum haben wir keine existentialistische Kultur?*

Die geistig-religiöse Zeitgeschichte der westlichen Moderne entfaltet sich heute wie schon seit mehr als hundert Jahren in der Spannung zwischen der Mehrheit, die sich mit dem biblischen Gott der Tradition nicht mehr zu befassen wünscht, und einer Minderheit, die diese Tradition zu erhalten sucht. Diese religiöse Minderheit übt, weil historisch vorgegebene Haftflächen sie mit der säkularen Gesellschaft verbinden, einen kulturellen und politischen Einfluss aus, der sich mit Prozentzahlen (zum Beispiel von Gottesdienstbesuchern) nicht messen lässt. Trotzdem schwindet ihre Bindungskraft, die sich einem Erbe verdankt, das sich allmählich verzehrt. Damit

schwinden die gesellschaftlichen Privilegien der Kirchen ebenso. Alle Versuche, dem entgegenzuwirken, also Plausibilität und Relevanz des biblischen Gottesglaubens neu zu begründen, waren auf der Ebene der Gesamtkultur vergeblich. Die unreligiöse (im wesentlichen weder atheistisch noch agnostisch, sondern indifferent gestimmte) Mehrheit der Menschen besetzt den leeren Platz Gottes mit anderen, vom Menschen selbst gemachten *absoluta* an Stelle der die Selbstliebe des modernen Abendländers kränkenden Gegenwart eines Schöpfergottes. Die Feststellung »Der Platz des Glaubens bleibt niemals leer« ist allerdings ebenso richtig und inzwischen für Zeitanalytiker ebenso banal. Aber warum ist das so? Eine Metaphysik »nach dem Tod Gottes« kann nur eine sein, die den Platz des biblischen Gottes leer lässt. Die Verneinung der Gottesfrage führt zur Bejahung des Absurden – sieht man von geistigen Verzweiflungstaten wie der Philosophie Friedrich Nietzsches ab, und lässt man die säkularen Ideologien als das beiseite, was sie sind: menschlicher Größenwahn. Peter F. Drucker, der österreichisch-amerikanische Wirtschaftsexperte, stellte in Würdigung von Sören Kierkegaard fest<sup>2</sup>:

*»Daber muss eine Position, die damit beginnt ... vom Menschen geschaffene Absoluta aufzustellen, mit der völligen Verleugnung von Absoluta endigen.«*

Diese Schlussfolgerung wurde in der Moderne oft gezogen, nach Sören Kierkegaard zum Beispiel von Albert Camus, und noch viel öfters wieder verdrängt. Camus prägte den »Mythos von Sisyphos«, ein Bild des modernen Menschen, dessen Sinnstreben wie das Rollen des Felsen bergauf ist. Der Fels entkommt ihm unweigerlich wieder und fährt talab. Die Welt ohne Gott ist daher absurd. Wer sich human verhält, so als gäbe es einen Gott (wie der Arzt Bernard Rieux in »La peste«) nimmt die Absurdität in Kauf.

### **Ein persönliches Zeugnis von Christian Nürnberger<sup>3</sup> (S. 208 f.):**

*»Im Sommer 1981 hatte ich deshalb beschlossen, die Frage nach Gott als nicht beantwortbar auf sich beruhen zu lassen und mich für Religion, Jesus, die Kirche und den Glauben künftig nicht mehr zu interessieren. Ich war damals dreißig Jahre alt, hatte vier Jahre Bundeswehr, die Mühen des zweiten Bildungswegs, zwei Semester Religionspädagogik und vier Semester Theologiestudium hinter mir und wusste nun: Pfarrer oder Religionslehrer kannst du nicht mehr werden. Ohne Glauben geht das nicht. Mit dreißig Jahren als verkrachte Existenz ohne berufliche Perspektive dazustehen, war zwar ein Übel, aber es war das kleinere. Das größere bestand in der Ergebnislosigkeit und Vergeblichkeit meiner jahrzehntelangen Gottsucherei. Wenn ich etwas von mir behaupten kann dann dies, dass ich mich aufrichtig darum bemüht habe, den Glauben meiner Kindheit ins Erwachsenenalter hinüberzueretten. Die Frage, ob die Bibel wahr ist, war für mich die wichtigste Frage, die es gab. Von der Antwort auf diese Frage hing alles weitere*

*ab. Deshalb auch das Theologiestudium. Ich wollte es endlich und endgültig wissen. Und ich erfuhr: Du wirst es niemals wissen, du kannst so lange studieren, wie du willst ... Also versuche ich mich damit abzufinden, dass es den Gott, der am Ende aller Tage für ausgleichende Gerechtigkeit sorgt, nicht gibt und darum Verbrechen für immer ungesühnt bleiben, Niedertracht nicht bestraft, Edelmut nicht belohnt, der Tod nicht überwunden wird und darum die ganze Existenz der Welt eine Absurdität ist.»*

Damit, dass ihn die Frage nach der Wahrheit der Bibel umtrieb, war Nürnberger kein durchschnittlicher Zeitgenosse. Die Mehrheit der Menschen stellt sich der Denkmöglichkeit der Absurdität des Lebens nicht. Eine existentialistische Kultur, die Absurdität der Existenz als öffentlich geltende Wahrheit, ist für die Moderne ebenso unmöglich wie die einer Wirklichkeit, in der Gott handelt. Öffentliche Wahrheiten haben Lebensorientierung zu geben und Lebensinn zu benennen, ohne beide geht es nicht. Beschwörungen der guten Mächte und Bannzauber zur Abwehr des Bösen sind nötig.

### *Säkulare Sinnggebung mit Sollbruchstellen*

Die gegenwärtig vorherrschende kulturelle Lösung des Sinn- und Machtproblems wurde im letzten Abschnitt skizziert: Gegenüber den Religionen und Ideologien herrscht Indifferenz vor, dadurch werden alltägliche, sekundäre Werte in den Rang von *absoluta* erhoben. Karriere, Genuss, insbesondere erotischer Genuss, eine ideale Beziehung, soziales Ansehen usw. Die Güter und die Schönheiten des Körpers und der Welt müssen in größtmöglicher Fülle erlebt werden, damit Sinn entsteht. Zu den höchstrangigen Werten werden jene, die den säkular-hedonistischen Lebensinn sichern: Vorab die Menschenrechte, aber auch Gesundheit, Geld und Status. Die Menschenrechte sind nicht umsonst nahezu die einzige ethische Norm, auf deren Geltung man sich unbefragt öffentlich berufen kann. Magische und technische Anleitungen, wie die guten Mächte Erfolg Gesundheit, Schönheit zu beschwören sind, haben enormen Zulauf, vom Erfolgs-Happening in der Köln-Arena vor 8000 Karrieristen, über das Lottospielen und die Schlankheitsmittel, über Viagra und den alternativen Heilungsmarkt bis zur Schönheitsfarm.<sup>4</sup> Das traditionelle christlich-human begründete Wertegebäude wird damit keineswegs außer Kraft gesetzt – siehe die Menschenrechte – aber es gerät in ein nicht behebbares Begründungsdefizit. Warum der Mensch, ein cerebral über- und moralisch unterentwickelter Primat, eine unveräußerliche Würde haben soll, kann niemand ohne Hilfe religiöser Argumente sagen. Logische Begründungen für die Grundrechte sind zwar geistige Luxusartikel, ohne die man im Alltag auskommen kann. Trotzdem