

Religionspsychologische Ansätze

Von Fritz R a u h , Augsburg

Der vorliegende 11. Band des Archivs für Religionspsychologie, herausgegeben von Wilhelm Keilbach, behandelt einen Teil der Themen, die Gegenstand der fünften Arbeitstagung der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie vom 10. bis 15. September 1973 in Passau und Linz waren*). Die in diesem Band nicht mehr aufgenommenen Referate werden im 12. Band dieser Reihe erscheinen.

Ziel der Tagung in Passau und Linz war, den Dialog von Religionspsychologen und Religionssoziologen in Gang zu bringen und die Klärung wissenschaftstheoretischer Grundprobleme voranzutreiben. Auch die religionspsychologische Diskussion halluzinogener Drogen wurde fortgeführt.

Das Einleitungsreferat von Eugen Biser untersucht die Glaubensbegründung aus religiöser Erfahrung. Der Verfasser geht dabei von dem Grundansatz aus, daß religiöse Erlebnisse zwar der Fundamentalthologie bei der Glaubensbegründung in die Hand arbeiten, niemals aber ihr die Arbeit der Argumentation abnehmen können. Dabei ist nicht voraussetzungslos, sondern aus einem christlichen Grundinteresse heraus von religiösen Erfahrungen die Rede (9, 10). Als zentrale Störung der Gottesbeziehung in der Neuzeit wird die Entleerung der Transzendenz in der negativen Erfahrung vom Tode Gottes geschildert. Diese große religionsempirische Fehlanzeige ist die Erfahrung der totalen Leere, gerade dort, wo die Gottesbeweise den letzten Seins- und Erfüllungsgrund aller Dinge gesucht hatten (15). In dieser »dunklen Nacht« in der Geschichte des religiösen Erlebens

*) Keilbach, Wilhelm (Hrsg.): Archiv für Religionspsychologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Gr.-8°, 333 S. - Kart. DM 65,-.

stellt sich die Frage, welche Kriterien in der religiösen Motivgeschichte weiterhelfen könnten. Zwei derartige Kriterien scheinen in den Vordergrund zu treten. Das eine ist die Hinkehr des religiösen Bewußtseins zu Jesus, das andere eine Verlagerung des religiösen Schwerpunkts in die Mitmenschlichkeit.

Die Neuentdeckung Jesu für das religiöse Bewußtsein der Gegenwart versteht den Glaubensakt nicht als gehorsam-vernehmende Aneignung einer informationshaft gedachten Gottes-Offenbarung, sondern in der existentiellen Identifikation mit dem, den die Urkirche als die leibhaftige Selbstenthüllung Gottes erfuhr und demgemäß als sein »Wort« an die Welt deutet (17, 18). »Für eine wachsende Anzahl religiös gestimmter, jedoch in ihrer Grundorientierung verunsicherter Menschen wird er so zur leibhaftigen Entscheidung in der Gottesfrage, zur Option für die alle Lebenssehnsüchte aufsammelnde und erfüllende Wirklichkeit Gottes« (19). Jesus schlägt die lebendige Brücke zwischen uns und Gott, er ist der Gott der Menschen und der Menschlichkeit.

In der Wende zur Mitmenschlichkeit sieht Biser u. a. das Anliegen, in einer Zeit der rapide um sich greifenden Barbarei wieder lernen zu müssen, an den Menschen zu glauben und mit anderen zusammen zu hoffen. »Dann – und nur dann – kann in dieser Welt der tödlichen Alternative von Vereinsamung und Kollektiv das Wunder geschehen, das Novalis mit dem Stichwort von der ›Belebung einer fremden Persönlichkeit im inneren Gemüt‹ beschwört. Wo dieses Wunder – und sei es noch so anfänglich und leise – geschieht, wird Gott auf neue Weise erfahren« (29).

Im nächsten Beitrag geht Wilhelm Keilbach der Frage »Religion – ohne Gott?« nach und untersucht dabei das Problem, ob der Sinn »Religion« noch gewahrt bleibt, wo die sogenannte »Gottbetroffenheit« fehlt, ob der Sinn »Religion« noch verstehbar erscheint, wenn »Gott« zerredet wird. Keilbach führt dann aus, was mit der Aussage »Religion ohne Gott« gemeint sein könne und ob diese Formulierung überhaupt berechtigt sei. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Forderung nach einer Religion ohne Gott nur auf Mißverständnissen begrifflicher Art beruhen kann.

Unter Bezugnahme auf den Einleitungsvortrag fährt Keilbach

dann mit der Feststellung fort, daß eine Glaubensbegründung in der Erfahrung allein kein hinreichendes Fundament findet. »Die Erfahrung kann etwas nahelegen oder veranlassen, sie kann Erwartungen wecken; oder sie kann gewonnene Erkenntnisse bestätigen bzw. bekräftigen, sie kann den Schlußpunkt zu etwas setzen. Aber sie kann niemals Norm sein, Norm für alle und für jeden und für immer« (36). Religion fordert Gott auf der Ebene des Personhaften als den einen und einzigen Beziehungsträger, Gott ist wesentlich das höherrangige Du, zu dem der Mensch als Person in Beziehung tritt, sei es in der Weise des Angerufenen oder des Suchenden und Findenden. Im Reden von Gott als Person aber müssen wir uns philosophischer Begriffe bedienen, verbunden mit einer vernunftgemäßen Glaubensbegründung, die in der Erfahrung allein kein hinreichendes Fundament findet (36, 37).

»Religion ohne Gott« ist eine Sinnwidrigkeit, denn der Beziehungswirklichkeit »Religion« fehlt ein realer Beziehungsträger, ohne den sie nicht sein kann, ähnlich wie eine Brücke, die nur von einer Seite getragen wäre. »Religion ohne Gott ist ein entstellter Sinn, ist keine Religion. Und eine Welt ohne Gott ist zum Verzweifeln traurig!« (38).

Die beiden nächsten Beiträge befassen sich mit Fragen von Religion und Psychologie. Hermann Lenz stellt »Vergleiche zwischen Glauben und Wahn« an. Glauben wie Wahn gibt es nur beim Menschen, da Geistigkeit ihre Grundvoraussetzung ist. Wahn aber hat nichts mit Neurose zu tun, letztere gibt es ja auch in Tiergemeinschaften, wenn Störungen in der sozialen Ordnung aufgetreten sind oder auch bei Zoo- und Zirkustieren. Gegenüber dem Begriff des Glaubens ist der Wahn kaum zu definieren und nur schwer zu beschreiben (48). »Das Gemeinsame der Glaubens- und Wahnerlebnisse wäre daher dahingehend zu kennzeichnen, daß in einer erlebnishaften Begegnung mit der geistigen Umwelt etwas das Ich ganz besonders trifft. Mit der geistigen Umwelt ist gemeint die Welt der Kunst und Wissenschaft, die Welt der Werte und Symbole, die Welt des Glaubens bzw. der Religion. Durch ein solches Erlebnis wird das Ich grundlegend verändert und so gut wie alles gewinnt eine neue Bedeutung. Es ist ein ganz persönliches Erlebnis und hat den Charakter der Einmaligkeit.

Glaubens- und auch Wahnvorstellungen können aktiv intendiert werden und können als Offenbarung schließlich empfunden werden. Es entsteht ein Zustand der Innenschau, der dem Außenstehenden oft kaum verständlich erscheint. Offenbarung würde hier soviel heißen wie personale Mitteilung eines ›Ganz Anderen‹, einer geistigen Instanz an den Menschen. Glauben wie Wahn umfassen die gesamte Person, lenken sein Verstehen, Empfinden, Wollen und Handeln. Beiden ist die absolute Gewißheit eigen und bei beiden ist Begriffliches wie Unbegriffliches miteinander vereinigt« (49, 50). Lenz weist dann weiter darauf hin, daß eine enge Verbindung zwischen Glauben und Wahn besonders deutlich bei den Erlebnissen sogenannter Zwangsbekehrter zum Ausdruck kommt. Man versteht unter Zwangsbekehrten solche Menschen, die unter der magischen Kraft eines Mittlers in Verzückung geraten. Sie bemerken nicht den Verlust ihrer persönlichen Freiheit. Der Verfasser untersucht dann die Ähnlichkeiten und Differenzen von Glaube und Wahn am Beispiel des hl. Ignatius von Loyola und einer geistlichen Schwester. Der Vergleich des Glaubenserlebnisses bei dem genannten Heiligen mit dem religiösen Wahn bei der Schwester ergibt charakteristische Ähnlichkeiten, »wie sie vor allem am Beginn vorhanden sind, und charakteristische Differenzen, wie sie vor allem aus dem Verlauf ersichtlich werden. Die Ähnlichkeiten bestehen darin, daß ein Ereignis auf das Ich von Außen hereinbricht, es verändert, so daß durch dieses Ereignis ein neues Ich wird. Die Differenz besteht darin, daß dieses neue Ich entweder eine gereifere, dem Geschehen in der Welt und noch mehr in der Transzendenz aufgeschlossener Person sein wird, oder es wird eine Person sein, die ein solches Erlebnis innerlich nicht verarbeiten konnte und daran zerbricht« (55f.). Als Gesamtergebnis läßt sich mit Lenz feststellen, daß ein Wahnkranker zwar dem Erlebnis verbunden bleiben wird wie der echt Glaubende, der Kranke aber im Gegensatz zum letzteren an innerer Freiheit verloren hat. Im Wahn bleibt nur ein Torso der Person, während im Glauben eine vollkommeneren Stufe des Mensch-Seins erreicht wird.

Mit dem Beitrag »Die religiöse Erfahrung und der analytische Prozeß« von Johannes Fasbender wird der Begriff der religiösen Erfahrung von einer anderen Seite her aufgegriffen. Religiöse Erfahrung

meint hier nicht irgendeine Form des Ekstatischen, auch nicht in Form von Drogenzuständen. Als Elemente der religiösen Erfahrung sieht der Verfasser, daß es sich um eine Seinserfahrung im Sinne von »Hier, Jetzt, IST« handelt, um eine Erfahrung der »Wirklichkeit«, eine Erfahrung, die »ich-los« ist, eine Erfahrung, die »im strengsten Sinn den Charakter des Ereignisses, der »Gnade« besitzt, eine Erfahrung, die sich im täglichen Leben einstellen kann (66).

Diese Erfahrung wird nun mit dem analytischen Prozeß konfrontiert, wobei es dem Verfasser nicht um einzelne analytische Verfahrensweisen, sondern eben um den in allen Verfahren gleichen analytischen Prozeß geht. Der Referent weist dann in den folgenden Ausführungen nach, daß auch im analytischen Prozeß der religiösen Erfahrung vergleichbare Fakten auftreten, wie sie eben genannt wurden. Sowohl bei der religiösen Erfahrung als auch beim analytischen Prozeß treten also gewisse Merkmale in Erscheinung, die sich auf eine überraschende Weise ähnlich sind. »Das kann zurückgeführt werden auf die Tatsache, daß sich ja beides im seelischen Bereich zuträgt. Aber die Ähnlichkeit wirkt doch meines Erachtens viel stärker, als daß solches zur Erklärung hinreiche« (71).

Die Beziehung zwischen der religiösen Erfahrung und dem analytischen Prozeß kann nach dem Verfasser in zwei Antworten umschrieben werden: Religiöse Erfahrung und analytischer Prozeß sind im Wesen und im Grunde identisch, und: der analytische Prozeß kann zur religiösen Erfahrung hinführen. Beide Thesen werden dann im Referat ausführlich dargelegt. Abschließend und zusammenfassend zitiert der Autor aus dem Bericht eines Analysanden, der einmal sagte: »Was Gnade ist, habe ich erst in der Analyse verstanden« (77).

Drei weitere Beiträge befassen sich mit dem Drogenproblem im religionspsychologischen Bezugsrahmen. Josef Hasenfuß (»Rauschdrogen im Lichte religionsgeschichtlicher und sozialpsychologischer Erwägungen«) bemerkt einleitend, daß die Rauschdrogen wie alle Genußmittel uralte Begleiter des Menschen sind. Ihre Herkunft wird in den verschiedenen Völkern mythisiert, die Bedeutung der Drogen für die religiöse Sphäre ist offenkundig. Die Beziehungen der Rauschdrogen zum religiösen Bereich in der primitiven Gesellschaft vollzieht sich in zwei grundsätzlich entgegengesetzten Richtungen. Die eine be-

tont im Zusammenhang mit dem Animismus und Präanimismus ihre transzendentalen Möglichkeiten in der Hinführung zu einem höchsten Wesen, die andere dagegen sieht in ihnen nur Abfall von der höchsten Gottesidee, zu der auch der primitive Mensch auf Grund seiner vernünftig-sittlichen Wesensanlage fähig ist (91).

Der Verfasser stellt im weiteren Verlauf sozial-psychologische Erwägungen an und stellt fest, daß die Rauschdrogen auf dem Wege über Animismus und Magismus und schließlich auch über Religion starke positive und negative Einflüsse auf das soziale Leben ausüben können. Dies wird für verschiedene Völker und Religionen untersucht. Schließlich wird für das Christentum u. a. auf die quasi-religiöse Funktion von Rauschdrogen in magischen Praktiken des Hexenglaubens verwiesen. Zuletzt wird auf die Integration der Drogen in die moderne Gesellschaft eingegangen, die von verschiedenen Autoren als Rettung gegenüber der kulturellen und sozialen Misere empfohlen wird. »Man darf den Einfluß dieser Drogen-Apologeten nicht überschätzen, aber auch nicht unterschätzen, zumal er in gewissen Kreisen der modernen Kunst und des Literatentums ziemlich stark ist. Der Soziologe E. K. Scheuch spricht geradezu von Haschisch und LSD als Modedrogen in solchen Kreisen. Wenn andere Drogen-Apologeten, wie besonders R. Gelpke, auf den im asiatischen religiös-kulturellen Bereich anscheinend legitimierten Drogenkonsum hinweisen, so vergift man, daß dort, wie in primitiven Kulturen, die Drogen noch ganz in das sozial-religiöse Leben integriert sind, während sie in unserer heutigen säkularisierten Welt zu gefährlichen Giften absinken können« (99).

Auch Wilhelm Arnold, der »Kritische Bemerkungen zur Religionspsychologie von Rauschzuständen« beiträgt, warnt vor der heute in manchen Kreisen vorhandenen Überbewertung von Drogen für die Gewinnung von religiösen Erfahrungen und Erlebnissen. Er stellt fest, daß es völlig verfehlt wäre zu unterstellen, »daß die sakralen Drogen Heilungswirkung im Leben und Verhalten des Menschen hätten« (111).

Zum gleichen Themenkreis gehört der Aufsatz »Erlebnisse, Drogen und Referenzsysteme« von Hjalmar Sundén, der im Gegensatz zu den sogenannten a-chemischen Erklärungen den Drogen eine große

Bedeutung für den Hexenwahn zuschreibt. »Eine notwendige Bedingung für die Hexenerlebnisse muß aber die Tradition, das Referenzsystem, gewesen sein. Fehlt das Referenzsystem, können Drogen nicht die typischen Hexenerlebnisse hervorbringen. Ist das Referenzsystem aber vorhanden, sowohl bei den Erlebenden als auch bei den Beurteilern ihrer Erlebnisse, so können Drogen die Intensität und Frequenz der Phänomene beträchtlich erhöhen« (129).

Bekanntlich ist es bei Sammelbänden und Kongreßberichten selten möglich, alle Beiträge eingehend zu würdigen, vor allem dann, wenn die behandelten Aspekte so vielseitig wie in dem vorliegenden Band sind. Die folgenden Referate sollen zumindest noch genannt werden. Lajos Vetö diskutiert »Sozialpsychologische Aspekte des Mißbrauchs von Rauschgiften (Halluzinogenen) zur Herbeiführung religiöser Erlebnisse« in kirchlicher, medizinischer, religions- und sozialpsychologischer Sicht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es Unterschiede zwischen den von Halluzinogenen hervorgerufenen Erlebnissen und den »natürlichen« religiösen-mystischen Erlebnissen gibt (146).

Die Frage nach der wechselseitigen Relevanz von »Soziologie, Theologie, Anthropologie« zueinander untersucht Kurt Krenn. Krenn sieht in der Anthropologie nicht eine Art »Überwissenschaft« zwischen Theologie und Religionspsychologie bzw. -soziologie, sondern eine »innere zweite Instanz in den empirischen Wissenschaften (und auch in der Theologie)«, deren Funktion »die wissenschaftstheoretische Selbstläuterung jeder Wissenschaft« ist, »sofern sie durchschaut, daß die Wahrheitsfrage nicht im Empirischen völlig erledigt werden kann« (167).

»Über die psychologische Funktion der Religion in der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur« stellt Helge Lindinger fest, »daß sich die Religionsgemeinschaften gegenwärtig in der unmittelbaren und äußersten Gefahr befinden, die Chance zur Auffindung einer glaubhafteren und wirksameren Vermittlung der lebensschaffenden Wahrheit zu versäumen und statt dessen zu einer unter vielen anderen menschlichen Einrichtungen zur illusorischen Kompensation menschlicher Bedürftigkeit zu werden« (183). Aus der Sicht des Psychologen findet Rolf Oerter, daß »Sozialisation und religiöses Erleben« heute in einer gefährlichen Relation stehen, in der religiöse Erlebnisse

und Erfahrungen durch perfekte Übersozialisation unmöglich gemacht werden (203).

Einigen speziellen Problemen gehen die vier letzten Beiträge nach: Horst Jürgen Helle (»Religionssoziologische Untersuchung der Spannungen zwischen Charisma und Institution«) diskutiert besonders die Frage nach dem Priesternachwuchs in der katholischen Kirche; Jakobus Wössner (»Religion und Identifikation«) geht es um Rollenbegriff, Religion und Identität; Joachim Giers (»Religion im Umbruch«) analysiert unter religionssoziologischem Aspekt die Beiträge, die Jakobus Wössner unter gleichem Titel herausgebracht hat; und Albert Fuchs und Reinhard Oppermann (»Dimensionen der Religiosität und Bedeutungsstruktur religiöser Konzepte«) versuchen die Beschreibung religiöser Orientierungs- und Verhaltensweisen durch mehrdimensionale Skalierung (MDS) der gebräuchlichsten religiösen Begriffe.

Ein öffentliches Podiumsgespräch über Selbstmordverhütung schloß die Tagung. Es zeigte nochmals, daß bei allen theoretischen Diskussionen bei diesem Treffen der Religionspsychologen auch immer wieder die praktisch-seelsorgerliche Dimension zur Geltung kam. Eine breitgefächerte Besprechung einschlägiger neuerer Literatur findet sich am Ende des ausführlichen, viele aktuelle religionspsychologische Themen umfassenden Bandes. Dem Herausgeber sind alle religionswissenschaftlich orientierten Kreise für sein Engagement zu Dank verpflichtet, mit dieser Reihe der Religionspsychologie wieder zu der ihr gebührenden Bedeutung verholfen zu haben. Mit großem Interesse wird man die folgenden Bände erwarten dürfen.