

# Die Religion der Religionspsychologie

Potentiale, Funktionen und Ambivalenzen eines alternden Begriffs<sup>1</sup>

VON

CHRISTOPH MORGENTHALER

Wissenschaftliche Disziplinen leiten ihr Gewicht nicht zuletzt aus der Würde von Begriffen ab. Ein solcher Leitbegriff ist »Religion«. Religionswissenschaft, Religionssoziologie und Religionspsychologie beziehen sich alle auf ihn. Die Untersuchung dieses Begriffs ist deshalb Teil der selbstreflexiven Bemühungen dieser Disziplinen, Wissenschaftlichkeit zu generieren. Dies ist zumindest in der Religionswissenschaft heute erkannt. Wissenschaftliche Definitionen seien »Akte der Erzeugung von Gewissheit und Sinn, in intellektueller und moralischer Hinsicht«, so halten Hans Gerhard Kippenberg und Kocku von Stuckrad in ihrer Einführung zur Religionswissenschaft fest.<sup>2</sup> Deshalb sei diese eine Art Metadisziplin, die »anstatt Definitionen von Religion zu normatisieren, die Wertungen dieser Definitionen in einem Diskursfeld beschreibt, auf dem sie selber handelt«.<sup>3</sup>

Wie steht es damit in der Religionspsychologie? Auch Religionspsychologie unterscheidet sich als eine Form angewandter Psychologie von anderen Richtungen der Psychologie durch ihren Gegenstand, die »Religion«. Mit dem Begriff Religion wird ein Feld psychischer Phänomene abgesteckt, zu dessen Erforschung psychologische Begriffe, Theorien und Methoden beigezogen

---

<sup>1</sup> Überarbeiteter Text eines Vortrags, der in Berlin auf der öffentlichen Herausgeber-tagung der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« (19. bis 21. Februar 2015 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin) gehalten wurde. Die Tagung stand unter dem Titel »Glanz und Elend des Religionsbegriffs« und diente der Debatte des Religionsbegriffs unter systematisch-theologischer, religionsgeschichtlicher, literaturwissenschaftlicher und religionspsychologischer Perspektive.

<sup>2</sup> H. G. KIPPENBERG / K. VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, 2003, 14. Noch pointierter das Fazit von Gregor Ahn: »Als wissenschaftliche Klassifikationskategorie ist der Eurozentrismus »Religion(en)« inzwischen obsolet geworden, da eine konsensfähige Definition von Religion nicht erreichbar« ist (G. AHN, Art. Religion I. Religionsgeschichtlich [TRE 28, 1997, 513–522], 519). Mit dem tradierten europäischen Religionsbegriff lassen sich viele »religions-affine« Phänomene kategorial nur ungenügend erfassen.

<sup>3</sup> KIPPENBERG / VON STUCKRAD (s. Anm. 2), 14.

werden. Er dient zur Begründung und Abgrenzung der Religionspsychologie als wissenschaftlicher Disziplin. Trotzdem wird der Stellenwert des Religionsbegriffs in der Religionspsychologie selten problematisiert. An zwei in vieler Hinsicht unterschiedlichen Beispielen soll deshalb die Funktion dieses blinden Passagiers in der Religionspsychologie zuerst genauer bestimmt werden. Diese Beobachtungen werden dann in einen weiteren theoriegeschichtlichen Rahmen gestellt und anhand neuerer Entwicklungen im Feld – insbesondere am Beispiel der Karriere des Begriffs »Spiritualität« – weiter konkretisiert.

### *1. Terror – eine psychoanalytische Applikation des Begriffs Religion*

Als »Charlie hebdo« nach dem tödlichen Anschlag auf die Redaktion zum ersten Mal wieder erschien, am 14. Januar 2015, publizierten die Schweizer Tageszeitungen »Der Bund« und »Tagesanzeiger« unter der Überschrift: »Gewalt hat etwas Lustvolles« ein Interview mit dem Zürcher Psychoanalytiker und Publizisten Peter Passett, aufgemacht mit einem großen Bild Amedy Coulibalys, der nach der Tötung von Geiseln im koscheren Supermarkt von Polizeikräften erschossen wurde.<sup>4</sup> Passett entwickelt in diesem Interview ein Stück angewandter, psychoanalytischer Religionspsychologie – und der Begriff »Religion« spielt dabei eine nicht unwesentliche Rolle.

Passett setzt mit dem Trieb ein. Er kennt seinen Freud und bezieht sich vor allem auf dessen kulturtheoretische Spätschriften,<sup>5</sup> ohne ihn explizit zu nennen. Gewalt sei ein Ausdruck der triebhaften Natur des Menschen. Ihre Ausübung habe etwas Lustvolles, wie allen bekannt sei. Vor deren Durchbruch bewahrten den Menschen nur glückliche Umstände und Kräfte der Kultur. Das Tötungstabu, das es schon im Tierreich gebe, werde durch die Kultur gestützt. Religion gehöre zu den gesellschaftlichen Institutionen, die die Domestizierung des Triebs betrieben. Ihre Funktion sei aber ambivalent. Was als Abwehr diene, könne auch zur Legitimation von Gewalt rationalisierend beigezogen werden. Die gleichen Institutionen, die Normen aufstellten, legten auch die Ausnahmen fest. So seien die Religionen die Hauptlieferanten für Rationalisierungen, die erklären, warum man in gewissen Fällen eben doch Gewalt anwenden darf. Die Berufung auf den Islam wirke so wie ein »Gleitmittel« für Aggression. Auch das Christentum sei nicht wesentlich anders. Ein Verweis auf die Kreuz-

<sup>4</sup> Der Bund, Ausgabe vom 14. Januar 2016, 23f.

<sup>5</sup> Insbesondere auf S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur (1930/1929; in: DERS., Studienausgabe Bd. 9: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, 1974, 191–270), und DERS., Die Zukunft einer Illusion (1927; in: DERS., Studienausgabe 9, 135–189).

züge kann an dieser Stelle nicht fehlen. Die Frage, ob Mörder mit der Zuschreibung einer bestimmten Religion geadelt würden, bejaht Passett und insistiert: Solche Täter seien Kriminelle und nicht Kämpfer. Man hört nochmals Freuds Stimme, wenn er gegen das Ende des Interviews der leisen Stimme der Vernunft das Wort redet. Das beste Rezept gegen Gewalt sei das Denken, aber auch dieses sei relativ schwach im Vergleich mit den Leidenschaften. Denn es lasse sich leicht vereinnahmen. »Sie zeichnen so etwas wie eine Anthropologie«, stellt der Interviewer etwas erstaunt fest. Passett antwortet, er glaube, alle Menschen hätten ein tiefes Wissen darüber, was gut und böse sei. Dieser inneren Stimme gelte es Gehör zu schenken. Auch Mörder wüssten, dass sie Schandtaten begehen, deshalb müssten sie mordend noch laut rufen: »Wir haben den Propheten gerächt.«

Feuilleton, Gratisanzeiger und Hochglanzmagazine sind nach spektakulären terroristischen Anschlägen – und ein Ende ist nicht abzusehen – voll von Spuren angewandter Religionspsychologie. Es ist aufschlussreich, die Funktion des Begriffs Religion in solchen Zusammenhängen genauer zu analysieren. Eine wissenschaftliche Disziplin wie die Religionspsychologie, die sich seit Anbeginn mit gesellschaftlich brisanten Themen beschäftigte, muss auch ihre öffentliche Inanspruchnahme kritisch reflektieren.

Der Begriff Religion übernimmt in Passets eloquenter Applikation von Psychoanalyse auf den Fall »Terrorismus« ganz unterschiedliche Funktionen. Das macht sein spezifisches Potential, seine Nützlichkeit und Erklärungskraft aus. Er bildet erstens das Scharnier zur psychoanalytischen Theorie und Religionskritik, die sich über den Begriff Religion vermittelt für die Erklärung terroristischer Handlungen aktivieren lässt. Da Psychoanalyse Religion in ihrer ambivalenten Funktion in Kultur und individueller Psyche erklärt, kann Passett eine in sich stimmige psychologische Erklärung des destruktiven Potentials von Religionen entwickeln. Wo Religion in ihrer triebunterdrückenden Funktion versagt, kippt sie ins Gegenteil und wird zum Gleitmittel für Aggression. Was in terroristischen Akten als religiöse Gewalt erscheint, ist nichts als der aggressive Urtrieb des Menschen, religiös geschmiert. Ein Coulibaly mag sich als Gotteskrieger verstehen, aber eigentlich ist er ein krimineller Kranker. Der psychoanalytisch unterfütterte Begriff Religion hat zweitens eine egalisierende Kraft. Er erlaubt es Passett, Islam und Christentum bezüglich ihrer psychischen Funktionsweise auf die gleiche Stufe zu stellen und in ihrer Wirkung zu vergleichen. Der Begriff eignet sich drittens dazu, Religionen in einem öffentlichen, politischen Rahmen zu thematisieren und sich mit psychologischen Argumenten kritisch-aufklärerisch mit deren Fehlformen anzulegen. So übernimmt der Begriff viertens auch eine rhetorische Funktion, die mit Titel und Bild geschickt gestützt wird. Er bedient mit wissenschaftlichem Anspruch Reaktionsbereitschaften der Leserschaft – beispielweise eben auf das Thema Religion. Es mag

den Leser, die Leserin zwar nur beschränkt beruhigen, wenn sich Kultur, Religion und Gewalt so auf die Couch legen und analysieren lassen. Aber immerhin. Als Psychoanalytiker weiß man allerdings, dass solche Einsicht wenig bewirkt, da die Stimme der Vernunft schwach, der Zufall mächtig, das menschliche Schicksal tragisch ist.

Damit kommen die Schattenseiten des Begriffs Religion, wie er hier Verwendung findet, in Sicht: Wo die Funktionen von Religion so in den Vordergrund gestellt werden, treten ihre spezifischen Inhalte in den Hintergrund. Überdies werden sie in problematischer Weise egalisiert. Jihad und Kreuzzüge lassen sich in einer historischen Perspektive aber kaum so unmittelbar identifizieren, wie dies Passett tut. Wo lediglich innerpsychische Mechanismen zur Erklärung terroristischer Akte beigezogen werden, werden sozialpsychologische und sozialstrukturelle Mechanismen als Ursachen von Gewalt ausgeblendet. Spektakuläre Einzelaktionen heben aber den Vorhang vor religiösen Diskursen der kollektiven Selbstverortung, geben Kippenberg/von Stuckrad zu bedenken.<sup>6</sup> Hier sind es historisch gewordene Diskurse zu religiöser Gewaltanwendung im Rahmen unterschiedlicher regionaler und religiöser Auslegungen des Jihadismus. Die psychologistische Verengung der Zusammenhänge zeigt sich beispielhaft dort, wo Passett im Ruf »Wir haben den Propheten Mohammed gerächt« in erster Linie den psychischen Abwehrmechanismus der Verkehrung eines Schuldgefühls in sein Gegenteil am Werk sieht und ausblendet, in welcher religiös aufgeladenen Rolle sich Coulibaly hier inszeniert. Unübersehbar sind auch die wertenden, ja moralischen Komponenten dieser Form, Religion zu konzeptualisieren. Es geht zwar nicht um die wahre und die falsche Religion, aber doch um die sozial einigermaßen domestizierte, nützliche und die brandgefährliche Religion. Dass es im religiösen Erleben von Christen und Muslimen – auch eines Coulibalys – eine genuin religiöse Komponente geben könnte, die nicht auf anderes reduziert werden kann, kommt ebenfalls nicht in den Blick.<sup>7</sup> Religion ist Oberfläche und erschöpft sich in ihren problematischen psychischen und sozialen Funktionen. Mit dem Begriff Religion werden zudem gewisse Aspekte der Situation fokussiert, andere ausgeblendet. Religiöse Aspekte der Tat werden hervorgehoben, weitere biographische Kontexte wie Migration, Armut, Marginalisierung, Arbeitslosigkeit oder das Gefängnis als »Durchlaufrhitzer« für Radikalisierungen bleiben im Hintergrund. So wird zur religiösen Tat, was eigentlich

---

<sup>6</sup> KIPPENBERG/VON STUCKRAD (s. Anm. 2), 182.

<sup>7</sup> Heutige Religionspsychologen heben jedenfalls nach Interviews mit Jihad-Kämpfern hervor, dass selbst in diesen extremen Taten die Suche nach Sinn und der Wunsch, sich in einen umfassenderen Zusammenhang einzuordnen, treibende Kräfte sind, und dies so fern von anderen Formen von Religiosität nicht ist (wobei, dies in Klammer, nochmals ein anderer Begriff von Religion ins Spiel gebracht wird).

Ausdruck eines vielschichtigen Bedingungsgefüges ist.<sup>8</sup> Zu denken gibt schließlich, wie Passett als Souffleur moralischen Verhaltens eine innere Stimme beschwört, die unbedingt angeht. Die Religion dieser Religionspsychologie ist nicht nur die Vernunft, welche gegen die Unvernunft der Religionen in Anschlag gebracht wird, sondern eine ethische Stimme aus der Tiefe der Persönlichkeit – Passetts Daimonion –, aus derselben Tiefe übrigens, in der auch die Triebe brodeln. Man kann sich fragen ob dies – nicht nur theoretisch – gut geht.

So ist der Begriff Religion, wie er von Passett religionspsychologisch bemüht wird, ambivalent: Er erschließt bestimmte psychische Aspekte von Religion und verschließt gleichzeitig andere. Überblick man die Funktion des Worts Religion in diesem Interview, sieht man sich mit Russel T. McCutcheon vor die Wahl gestellt, diesen Begriff von Religion als »traurigen, unangemessenen Begriff von Außenstehenden bei dem Versuch, inneren Glauben zu benennen«, zu verstehen oder in ihm ein Werkzeug zu sehen, »das manche Menschen nutzen, um sich einen Reim auf die Welt zu machen, in der sie leben. Die Definition von Religion ist daher aufs engste mit ihren Interessen verknüpft.«<sup>9</sup> Ja, möglicherweise ist dies gar kein Gegensatz, sondern es gilt beides. Ein religionspsychologisch gefasster Begriff von Religion, wie er im Interview begegnet, ist und bleibt ein »trauriges Werkzeug«. Er ist ein zugleich glänzendes und elendes Erkenntnisinstrument.<sup>10</sup>

## *2. Die Religiosität heutiger Jugendlicher – eine persönlichkeitspsychologische Vermessung von Religion*

Das erste Beispiel zeigt einen anwendungsorientierten Gebrauch des Begriffs Religion bei der öffentlichkeitswirksamen Inszenierung eines religionspsychologischen Diskurses anlässlich krisenhafter gesellschaftlicher Ereignisse. Welche Funktion erfüllt der Begriff nun aber dort, wo religionspsychologisches Wissen generiert wird, in der Grundlagenforschung? Um einen Kontrast zu Passetts Argumentation zu schaffen, sei das Beispiel einer vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Studie zur Religiosität Jugendlicher genommen. In den Jahren 2006 bis 2010 untersuchten wir in der Deutschschweiz und Süddeutschland 1400 Schülerinnen und Schüler im Alter von 14 bis 16 Jahren.<sup>11</sup> Mit Seuf-

<sup>8</sup> Dies belegt Coulibalys Biographie eindrücklich; vgl. [de.wikipedia.org/wiki/Amedy\\_Coulibaly](http://de.wikipedia.org/wiki/Amedy_Coulibaly) (Zugriff 31.10.2015).

<sup>9</sup> R. T. McCUTCHEON, Religionswissenschaft. Einführung und Grundlagen, hg. und mit Vorwort versehen von S. FÜHRDING, 2014, 105.

<sup>10</sup> Mit Bezug auf den Titel des Symposiums: »Glanz und Elend des Religionsbegriffs«.

<sup>11</sup> Vgl. dazu: CH. KÄPPLER/CH. MORGENTHALER (Hg.), Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher, 2012.

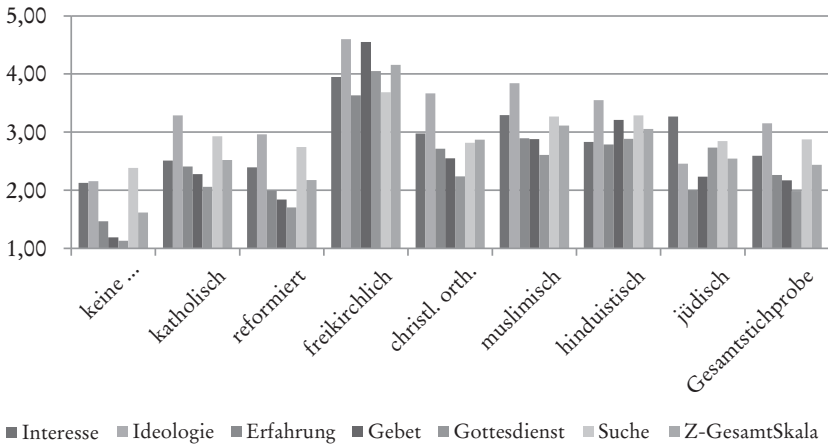


Abb. 1: Mittelwerte der Zentralitätsdimensionen nach Religionsgruppen ( $t_1$ ).  
Fünfstufige Likert-Skala: 1 (gar nicht/nie) bis 5 (sehr/sehr oft)

zen und erstaunlicher Konzentration füllten die Jugendlichen einen umfangreichen Fragebogen aus. Unter anderem waren auch 76 Fragen zum Thema Religion zu beantworten.<sup>12</sup> Die Schülerinnen und Schüler wurden beispielsweise gefragt: Interessieren dich Fragen über Religion und ähnliche Dinge? Wie stark glaubst du, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt? Wie oft erlebst du Situationen, in denen Gott in dein Leben eingreift? Wie häufig betest du? Wie wichtig ist es dir, an religiösen Feiern teilzunehmen (Gottesdienst in der Kirche bzw. Synagoge, Gemeinschaftsgebet in der Moschee, Rituale im Tempel usw.)? Und: Wie stark bist du in deiner Religiosität auf der Suche?

In Abbildung 1 ist das Resultat der Antworten der Deutschschweizer Jugendlichen wiedergegeben, so wie sie mit SPSS – dem »Statistical Package for Social Scientists« – in einem Säulendiagramm aufbereitet wurden. Die genannten Fragen und je eine ähnliche wurden zusammengeführt und stehen für bestimmte Dimensionen der Religiosität der Jugendlichen: Für ihr religiöses Interesse, ihre Zustimmung zu religiösen Inhalten (d. h. ihren Glauben an die Existenz Gottes und ein Leben nach dem Tod), für religiöse Erfahrung, für die rituellen Dimensionen ihrer Religiosität, nämlich Gebet und Gottesdienstbesuch, und schliesslich für das Ausmaß, in dem sie sich selbst religiös auf der Suche sehen. Alle diese Daten können schliesslich in einen Gesamtindex der

<sup>12</sup> Weitere Schwerpunkte der Untersuchung waren Werte (32 Fragebogen-Items), Identität (59 Items) und psychische Gesundheit (34 Items).

Religiosität der Jugendlichen gefasst werden (hier: Z-Gesamtskala genannt), der dem Mittelwert der Antworten entspricht.

Was fällt nun auf? Betrachtet man die Säulenpakete als Ganze, dann springen die Jugendlichen aus Freikirchen ins Auge, die weitaus am stärksten religiös sind. Religiosität spielt auch für Jugendliche mit einem Migrationshintergrund eine beträchtliche Rolle. Die Jugendlichen aus den großen Landeskirchen fallen demgegenüber ab, zeigen aber im Vergleich miteinander ein sehr ähnliches Profil. Die reformierten Jugendlichen sind weniger religiös als die katholischen und unterscheiden sich nur geringfügig von Jugendlichen ohne religiöse Zugehörigkeit, was erstaunt, wenn man an den religionspädagogischen Großaufwand reformierter Kirchen in der Deutschschweiz während der letzten Jahrzehnte denkt.

Diese Säulen lassen sich detaillierter analysieren. So zeigt sich zum Beispiel, wie wichtig verglichen mit anderen Faktoren die religiöse Suche ist, und zwar für alle Jugendlichen, auch die freikirchlichen und jene mit Migrationshintergrund. Es zeigt sich auch eine vergleichsweise hohe Zustimmung zu ausgewählten religiösen Inhalten (hier unter »Ideologie« verbucht). Verglichen damit sind die stärker rituellen Aspekte von Religiosität wie Gebet und besonders der Gottesdienstbesuch weniger wichtig. Auch hier bilden die freikirchlichen Jugendlichen eine Ausnahme. Die einzelnen Religionsgruppen weisen auch ein für sie je charakteristisches Profil auf, wie man beispielsweise bei den jüdischen Jugendlichen, die aus liberalen jüdischen Gemeinden stammen, leicht erkennen kann.<sup>13</sup>

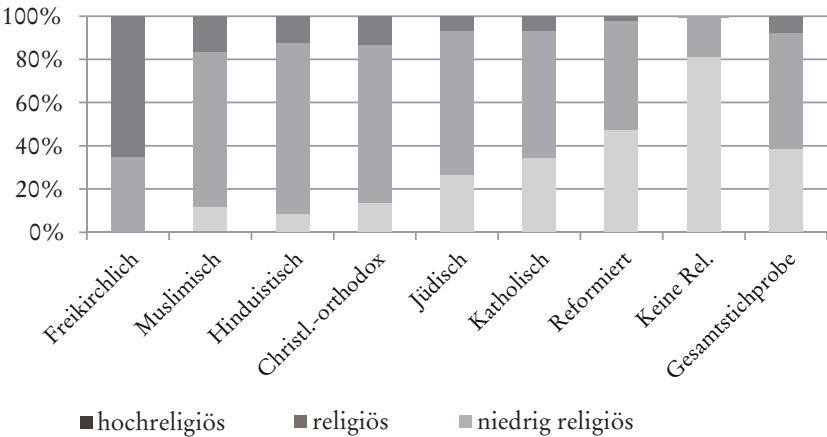


Abb. 2: Anteil niedrig religiöser, religiöser und hochreligiöser Jugendlicher nach Religionsgruppen in Prozenten (t<sub>1</sub>)

<sup>13</sup> Jugendliche aus orthodoxen jüdischen Gemeinden durften leider nicht befragt werden.

Diese Daten können statistisch nochmals verdichtet werden. In Abbildung 2 werden niedrig religiöse Jugendliche von hochreligiösen Jugendlichen und einem breiten Mittelfeld religiöser Jugendlicher unterschieden. Dabei wurde die in Abb. 1 ersichtliche Zentralität der Religiosität zugrunde gelegt und die Jugendlichen je nach ihrem Zentralitätswert einer der drei Gruppen zugeordnet. Das Bild wiederholt sich. So sind fast zwei Drittel der freikirchlichen Jugendlichen als hochreligiös einzustufen (und kein einziger als niedrig religiös), während gegen 50 % der reformierten Jugendlichen als niedrig religiös einzustufen sind. Dieses Maß für die Zentralität von Religiosität hat dabei nicht nur beschreibende Funktion. Viele empirische Untersuchungen zeigen wie unsere eigene auch, dass sich Religiosität mit einem hohen Zentralitätswert im Leben der Jugendlichen ganz anders auswirkt als eine von niedriger Zentralität. Je zentraler die Religiosität, desto wichtiger ist sie für das Selbstverständnis der Jugendlichen, desto mehr beeinflusst sie die Wahrnehmung anderer Religionen, desto stärker sind ihre Auswirkungen auf den Alltag, desto deutlicher die Zusammenhänge mit der psychischen Gesundheit.

Greifen wir die Gretchenfrage an die Religionspsychologie zum zweiten Mal auf: Wie hältst Du's denn in diesem Fall mit der Religion? In vielem erfüllt der Religionsbegriff, wie er in dieser Untersuchung zum Tragen kommt, ähnliche Funktionen wie bei Passett: Bunte Formen jugendlicher Religiosität werden unter den Schirm des Begriffs Religion gestellt. Dies macht einen distanzierten Blick und einen strukturierten interreligiösen Vergleich möglich, erlaubt es zugleich aber auch, Jugendliche derselben Religionsgruppe miteinander zu vergleichen und das je besondere Profil der Religiosität dieser Religionsgruppen empirisch näher zu bestimmen. Auch hier dienen Abbildungen – nun sind es Säulendiagramme und ist es nicht mehr das Bild Coulibalys – zur Veranschaulichung und rhetorischen Unterstützung der Argumentation. Ähnlich wie bei Passett ist der Religionsbegriff zudem Scharnier zu einem psychologischen Modell oder in diesem Fall sogar zu einem Konglomerat psychologischer Theorien. Der RST, der von Stefan Huber entwickelte »religiöse Strukturtest«, ein mehrdimensionales Messmodell von Religiosität, basiert nämlich auf Gordon Allports psychologischer Motivationstheorie, Charles Y. Glock's religionssoziologischer Systematisierung religiöser Dimensionen und George A. Kellys Theorie persönlicher Konstrukte.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> S. HUBER, Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität (Veröffentlichungen der Sektion der Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 9), 2003. Gordon Allport hat mit seinen Untersuchungen zum motivationalen Stellenwert von Religiosität, insbesondere mit der Unterscheidung von »intrinsischer« und »extrinsischer« Religiosität, die psychologische Untersuchung individueller Religiosität seit den 1950er-Jahren maßgeblich beeinflusst. Ebenso folgenreich war

In mancher Hinsicht wird der Begriff in der Untersuchung der Religiosität Jugendlicher differenzierter eingesetzt, als es in einer ad hoc-Argumentation wie derjenigen Passetts möglich ist. So wird er mehrfach abgestuft gebraucht: Die Religiosität der Jugendlichen ist individueller Abkömmling ihrer Herkunftsreligionen, die ihrerseits Manifestationen des Abstraktums Religion sind.<sup>15</sup> Zudem zielt der religiöse Strukturtest genauer auf das, was gemeinhin als Kern eines religiösen Weltverhältnisses gilt: Auf Glaubensvorstellungen, religiöse Praxis, aber auch Erfahrungen eines Eingriffs von Gott oder etwas Göttlichem, eben auf eine Grundstruktur von Religiosität. Dabei unterscheidet Huber zwischen der inhaltlichen Dimension von Religiosität und deren Zentralität. Die Zentralität zeigt an, welchen Stellenwert Religiosität im psychischen Haushalt der Jugendlichen einnimmt; die Inhalte bestimmen die Richtung, in die sich Religiosität im Leben Jugendlicher auswirkt. Huber fasst dies in eine schlanke Formel:  $R = f(Z_{RK}, I_{RK})$ : Religiöses Erleben und Verhalten sind eine Funktion der Zentralität und des Inhalts religiöser Konstruktsysteme.<sup>16</sup> Man sieht hier Wilhelm von Occams Rasiermesser in Aktion: Ziel ist es, Religiosität psychologisch möglichst einfach und sparsam zu erklären. Auch diese Art, Religiosität zu konzeptualisieren und zu messen, hat überdies eine öffentliche, ja politische Bedeutung. Das Projekt zur Religiosität Jugendlicher war Teil eines großen Forschungsprogramms zum Thema »Religionsgemeinschaften in der Schweiz«. Dessen Ziel war es, wissenschaftliche Grundlagen für die Gestaltung eines friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher Religionsgemeinschaften in der Schweiz zu erarbeiten. Die Frage nach der Religiosität der Jugendlichen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften ist also ebenfalls politisch konnotiert. Unter ihnen könnten sich potentielle Coulibalys befinden.<sup>17</sup>

---

Charles Y. Glock's religionssoziologische Systematisierung von Religiosität in fünf Dimensionen. George A. Kelly untersuchte subjektive Konstrukte von Wirklichkeit und deren psychischen Stellenwert. Sein Theorieansatz erlaubt es, inhaltliche und motivationale Aspekte von Religiosität im Rahmen einer Persönlichkeitstheorie aufeinander zu beziehen und die psychische Funktionalität des Konstrukts »Religiosität« näher zu bestimmen.

<sup>15</sup> Die dabei unterstellte Differenzierung zwischen Religion und Religiosität als subjektiver Ausdrucksform von Religion ist typisch für den deutschen Sprachgebrauch und steht in einer langen religionsphilosophischen und theologischen Tradition.

<sup>16</sup> HUBER (s. Anm. 14), 193f. Der Fragebogen, der in der Untersuchung gebraucht wurde, dient insbesondere der Erhebung der Zentralität von Religion. Die inhaltlichen Dimensionen werden im RST mit weiteren Fragen erschlossen, die in der Untersuchung zur Religiosität Jugendlicher nicht aufgenommen wurden.

<sup>17</sup> Vgl. dazu die Homepage des NFP 58 ([www.nfp58.ch](http://www.nfp58.ch)) mit ausführlichen Schlussberichten zum vorliegenden und zu anderen Projekten. Eine Gesamtdarstellung der Resultate findet sich in: CH. BOCHINGER (Hg.), Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, 2012. Eine kritische Darstellung der Intentionen und Implikationen des Programms in: CH. MORGENTHALER / D. PLÜSS /

Aber auch diese Konzeptualisierung von Religiosität und Religion ist nicht unproblematisch. In der quantitativ orientierten Religionspsychologie wird Wert auf eine operationale Definition von Religion gelegt. Ebenso wichtig wie allgemeine begriffliche Bestimmungen ist die Umsetzung eines Religionsverständnisses in konkrete Fragebogen-Items. Denn: Das methodische Netz, das ausgeworfen wird, bestimmt die empirischen Befunde, die sich ergeben. Ist es also beispielsweise stimmig, wenn religiöse Erfahrung von Jugendlichen mit der Frage erfasst wird: Wie oft erlebst du Situationen, in denen Gott in dein Leben eingreift? Damit ist einerseits ein bestimmtes Verständnis von Religion verbunden. Religionen zeichnen sich dadurch aus, dass angenommen wird, Gott oder göttliche Wesen griffen ins Leben ein. Damit wird andererseits unterstellt, dass jugendliche religiöse Erfahrungen in Form supranaturaler Eingriffe Gottes machten. Beides sind Verkürzungen. Jugendliche mit mystischen Erfahrungen oder fluideren Vorstellungen Gottes könnten sich von solchen Fragen nicht angesprochen fühlen. Man kann die Kritik zuspitzen: Lässt sich die Religiosität heutiger Jugendlicher, deren bunte Vielfalt sich mit qualitativen Methoden, beispielsweise ausführlichen Interviews, empirisch sichtbar machen lässt,<sup>18</sup> denn mit dem klassischen Instrumentarium quantitativer Religionsforschung überhaupt noch erfassen? Findet man so nicht lediglich »die Schwundrate traditioneller Religiosität«, wie Christoph Bochinger in einem vergleichbaren Zusammenhang maliziös festhält,<sup>19</sup> während Jugendliche längst in andere religiöse und weltanschauliche Gefilde entschwinden sind. Auch hier findet also, wenn auch weniger offensichtlich als bei Passett, eine gewisse Wertung unterschiedlicher Formen von Religiosität statt. Jede Messung von Religiosität privilegiert gewisse Ausdrucksformen vor anderen: Hier sind es theistisch und institutionell formierte vor fluideren Formen jugendlicher Religiosität. Es ist zudem keineswegs klar, ob die befragten Jugendlichen das, was wir als Religion klassifizierten, als in einem eigentlichen Sinn religiös verstanden oder eher als Element ihrer kulturellen Zugehörigkeit, Identität und Tradition. Wo der Blick auf die individuelle Religiosität und deren innerpsychische Funktionen gerichtet

---

C. STERKENS, Religionsforschung jenseits einer »ecclesiastic captivity«. Ein Nationales Forschungsprogramm über Religion und seine Implikationen für die Theologie (in: A. HEUSER / CH. HOFFMANN / T. WALTHER [Hg.], Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung [Christentum und Kultur 13], 2013, 49–72).

<sup>18</sup> Vgl. z. B. H. OERTEL, »Gesucht wird: Gott?«. Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne, 2004. Aus diesen Gründen waren Interviews auch im Forschungsprojekt zur Religiosität von Jugendlichen integrierender Bestandteil (vgl. E. ZIMMERMANN, Religiosität im Selbstverständnis Jugendlicher: Glaube, Skepsis und wohltemperiertes Interesse [in: KÄPPLER / MORGENTHALER (s. Anm. 11), 27–49]).

<sup>19</sup> CH. BOCHINGER, Geleitwort (in: M. ENGELBRECHT / M. ROSOWSKI, Was Männern Sinn gibt. Leben zwischen Welt und Gegenwelt, 2007, 9–16), 10.

ist, wird es darüber hinaus schwierig, religionspsychologisch zu erklären, weshalb sich nicht nur einzelne Jugendliche voneinander unterscheiden, sondern in einer überraschenden Konstanz auch die Jugendlichen unterschiedlicher Religionsgruppen. Der Schattenriss der Daten zeichnet sich in einer gewissen Monotonie immer wieder neu bei allen Fragen nach der Religiosität Jugendlicher ab, die wir stellten. Eine Persönlichkeitstheorie, wie sie hier als Grundlage dient, kann dies allein nicht erklären. Es sind soziale Kräfte am Werk, die individualpsychologisch nicht erfasst werden können, sondern der sozialpsychologischen Erforschung bedürften. Wenn große Datenmengen in farbige Säulen abgefüllt werden, besteht zudem die Gefahr, Unterschiede zwischen den Gruppen der Jugendlichen zu akzentuieren und Unterschiede innerhalb der Gruppen unsichtbar zu machen. Heraus kommt: der freikirchliche Jugendliche, der muslimische Jugendliche, der hochreligiöse und der niedrig religiöse Jugendliche. Religiöse Grenzziehungen unter Jugendlichen, die nicht selten sind – man kann sich davon auf jedem Pausenplatz ein Bild machen –,<sup>20</sup> werden aber so durch wissenschaftliche Grenzziehungen weiter verstärkt.

### *3. Funktionen, Potentiale und Ambivalenzen des Religionsbegriffs im Vergleich religionspsychologischer Modelle*

Was lässt sich nun bezüglich unserer Frage nach Potentialen, Funktionen und Ambivalenzen des Religionsbegriffs aus dem Vergleich der beiden Exempel folgern? Die Unterschiede zwischen Passets Applikation psychoanalytischer Religionspsychologie und unserer Vermessung jugendlicher Religiosität sind erheblich. Die »Religion« der Psychoanalyse ist eine andere als die Religion des religiösen Strukturtests RST. Das liegt weniger am jeweiligen Gegenstand. In einem weiten Sinn geht es in beiden Exempeln um den Stellenwert des Letztgültigen im Leben junger Menschen. Die Unterschiede hängen eher mit den unterschiedlichen psychologischen Modellen zusammen, in deren Rahmen Religion definiert und Deutungs- bzw. Messmethoden entwickelt und eingesetzt werden. So erscheint Religion in Passets Argumentation als psychischer Überbau, der seinen wahren Inhalt, den Trieb, nur notdürftig kaschiert. Der RST hingegen umreißt Religiosität als eigenständigen psychischen Funktionsbereich, der Jugendlichen allerdings sehr unterschiedlich wichtig sein kann. Die Unterschiede liegen auch in Methodik und Methodologie. Passett wagt einen

---

<sup>20</sup> In einem anderen Projekt des NFP 58 stand dieser Aspekt im Vordergrund: J. DACHMANN/J. MORET/K. DÜMLER, Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung (in: B. ALLENBACH u. a. [Hg.], Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, 2011, 225–248).

recht kühnen, hermeneutischen Zugriff auf die Psychodynamik einzelner religiöser Menschen; in der Untersuchung zu den Jugendlichen hingegen geht es zuerst ums »Fliegenbeinzählen«, wie dies unter Theologen oft apostrophiert wird, um das fleißige Sammeln und Anhäufen von Daten, die mit aller statistischen Vorsicht in ein heuristisches Modell überführt werden, das Hypothesen zur Frage ermöglicht, wie sich dies verhalten könnte mit der Religiosität im Leben Jugendlicher. Beide stehen sie zudem in zwei unterschiedlichen Traditionen der Religionspsychologie: Passet steht im Strom einer medizinisch-psychiatrisch konnotierten Religionspsychologie, die auf Freud zurückgeht und in der die Deutung der Psychodynamik einzelner Menschen im Vordergrund ist; Huber steht in der Tradition Edwin Diller Starbuck und James Henry Leuba, die ungefähr zur gleichen Zeit wie Freud eine quantitativ-beschreibende Religionspsychologie begründeten.<sup>21</sup> Auch im Blick auf die Methodologie unterscheiden sie sich: Passet schließt ans Paradigma der qualitativen, Huber an das der quantitativen Religionsforschung an.

Trotz solcher Unterschiede sind Ähnlichkeiten zwischen beiden Zugängen unübersehbar. In beiden Beispielen dient der Begriff Religion als Brücke zwischen konkreten religiösen Phänomenen einerseits und psychischen Prozessen andererseits. In beiden Ansätzen ist das, was als »Religion« bezeichnet wird, dreifach bestimmt: es ergibt sich aus dem unterstellten theoretischen Modell, der methodischen Zugangsweise und dem Gegenstand, der untersucht werden soll. In beiden Ansätzen ermöglicht der Begriff in seiner jeweiligen Fassung zudem die methodisch kontrollierte Beschreibung von Inhalten, Ausprägungsformen und psychischen Funktionen von Religiosität. In beiden Beispielen unterfüttert er einen öffentlichen, kritischen, vergleichenden, egalitären psychologischen Diskurs über Religiosität, Religionen und Religion in heutigen Gesellschaften. Bei beiden steht das Verständnis von Religion zudem in der Tradition europäischer Religionsgeschichte. Huber definiert Religiosität so: »Ein Konstruktsystem ist dann religiös, wenn in seiner Semantik ›etwas‹ auf ›Letztgültiges‹ bezogen wird.«<sup>22</sup> Damit ist der Kern vieler religionspsychologischer Definitionen von Religion und Religiosität erfasst. »Letztgültiges« wird in solchen Definitionen wahlweise auch Gott, Göttliches, Übermenschliches, Transzendenz, das Ultimate, Umfassende oder Heilige genannt. Jeder dieser Begriffe verweist auf

---

<sup>21</sup> J. H. LEUBA, *A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function, and Future*, Reprint of the Author's Publications on the Psychology of Religion, (1912) 1969. E. D. STARBUCK (VORW. W. JAMES), *Religions-Psychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewusstseins*. 2 Bde. in 1 Bd. (Philosophisch-soziologische Bücherei 14 u. 15), 1908 (*The Psychology of Religion. An Empirical Study of Growth of Religious Consciousness*, [1899] 1915).

<sup>22</sup> HUBER (s. Anm. 14), 182.

andere wissenschaftliche Debatten. Religionspsychologische Definitionen von Religion sind also in allgemeinere religionsphilosophische, religionswissenschaftliche und theologische Diskurse eingebunden. In beiden Beispielen ist der Einsatz des Begriffs Religion – dies sei hier als Letztes noch hervorgehoben – stillschweigend mit dem Prinzip des »methodischen Atheismus« verbunden, das einer der Gründer der Religionspsychologie, Theodore Flournoy,<sup>23</sup> prägte. Die Frage nach einem möglichen transzendenten Grund, nach Gottes Existenz und Wirken, wird systematisch ausgeklammert. In empirischer Forschung geht es um das, was Menschen glauben und für wahr halten, und um dies allein. Dieser Glaube wird zwar von Passett und Huber je anders in den Blick gefasst: als falsches Bewusstsein beim einen, als strukturierte, eigenständige psychische Größe beim anderen. Beide wären sich aber, wenn auch aus anderen Gründen, darin einig, dass sich Religionspsychologie bescheiden muss zu ergründen, was und warum Menschen glauben, und nicht klären kann, ob Gott existiert und wirkt.

Auch die Schatten, die dieser Begriff wirft, sind unübersehbar. Der Religionsbegriff, wie er in der Religionspsychologie definitiv und methodologisch konstruiert wird, vereinheitlicht sehr unterschiedliche psychische und soziale Phänomene, indem er sie unter einen Begriff subsumiert und mit festgelegten Methoden untersucht. Er ist nicht nur analytisch angelegt, sondern auch hochgradig synthetisch, indem er Vergleiche und Generalisierungen ermöglicht, die so selbstverständlich erscheinen, dass ihr konstruierter Charakter leicht vergessen geht. Er akzentuiert Funktionen religiöser Phänomene, vereinheitlicht Inhalte und führt so zu Vergleichen von Unvergleichbarem. Er fokussiert mehrheitlich individualpsychologische Aspekte und blendet sozialpsychologische Funktionen von Religion aus. Er steht damit in der Tradition eurozentrischer Vorstellungen von Subjektivität und Religiosität, die nicht generalisierbar sind und leicht in einen kolonialistischen Diskurs ableiten können.<sup>24</sup> Religionspsychologie als Persönlichkeitspsychologie wird so zum Vehikel, auf dem sich Religion aus dem Sozialen ins Persönliche zurückzieht. Damit wird auf theoretischer Ebene soziale Wirklichkeit verdoppelt, anstatt analysiert. Man kann sich zudem fragen, ob Religionspsychologie in ihren verobjektivierenden Operationalisierungen von Religion und Religiosität nicht notwendigerweise das, was sie erhellen will, eine nicht-objektivierbare, höchst persönliche und gleichzeitig gemeinschaftliche Erfahrung, verfehlen muss. Wenn man den bunten Flickenteppich heutiger Religiosität betrachtet, beschleicht einen schließlich der Verdacht, Säulendiagramme zu Religiosität seien weniger Beweis seriöser religionspsy-

<sup>23</sup> Vgl. TH. FLOURNOY, Beiträge zur Religionspsychologie (Experimentaluntersuchungen zur Religions-, Unterbewußtseins- und Sprachpsychologie 1), 1911.

<sup>24</sup> Diese Zusammenhänge sind in der Religionswissenschaft erkannt, nicht aber in der Religionspsychologie: KIPPENBERG/VON STUCKRAD (s. Anm. 2), passim.

chologischer Forschung denn Ausdruck einer psychologischen Ästhetisierung von Daten, ja eines psychologischen Reinlichkeitsfimmels. Oder nochmals anders gesagt: Religionspsychologie arbeitet mit Religionswissenschaft vergleichbar wie eine Raffinerie, die einen Rohstoff zu einem marktgängigen Produkt veredelt, wobei der Begriff Religion als universales Filter für die partikularen Formen der Religiosität dient und nur herauskommt, was herauskommen kann, um eine Metapher zu variieren, die Kippenberg / von Stuckrad brauchen, um die Arbeitsweise der Religionswissenschaft zu charakterisieren.<sup>25</sup>

Dies alles verdeutlicht: Die Religion, welche die Religionspsychologie setzt – und ohne Setzung von »Religion« gäbe es keine Disziplin Religionspsychologie –, ist eine Konstruktion mit weit reichenden Konsequenzen. Sie hilft, einem Gegenstand reflektiert und methodisch kontrolliert nahezukommen, und überformt ihn im methodischen und begrifflichen Zugriff.<sup>26</sup> Sie erzeugt wissenschaftliche Gewissheit und hinterfragt damit religiöse Gewissheit. Nochmals zugespitzt: Unter dem Begriff »Religion« wird untersucht, was mit dem Begriff erst kreiert wird. Der Begriff Religion in der Religionspsychologie wird so zur »Religion« der Religionspsychologie, die der Disziplin wissenschaftliche Dignität verleiht.

#### *4. Begriffsgeschichte und ein Begriff mit Geschichte*

Was hat es nun aber mit dem Adjektiv »alternd« im Titel an sich? Es hat sich bereits gezeigt: In beiden Exempeln hat der jeweils gebrauchte Begriff von Psychologie und Religion ein bestimmtes Alter, das recht präzise bestimmt werden kann. Jede Messung und jede damit verbundene Definition von Religion ist eingeschrieben in die Geschichte der Religionspsychologie und die allgemeine Geschichte der Psychologie. Diese Geschichte ist in den europäischen Ländern je anders verlaufen.<sup>27</sup> Zugleich befindet sich auch der Gegenstandsbereich der Religionspsychologie in einem gesellschaftlichen Wandel, der gerade in den letzten Jahrzehnten an Tempo gewinnt, ebenfalls in sehr unterschiedlichen religionsgeographischen Versionen. Passetts Hermeneutik religiös motivierter Gewalt erscheint erstaunlich aktuell. Seine Konzeptualisierung von Religion sieht

<sup>25</sup> AaO 13.

<sup>26</sup> Guthrie pointiert die Kritik 1996 so: Die Religion der Religionspsychologie sei »a misleading reification, labeling a probabilistic aggregate of similar but not identical ideas in individual minds« (zit. nach: R. W. HOOD / P. C. HILL / B. SPILKA, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, 42009, 7).

<sup>27</sup> Vgl. dazu etwa CH. HENNING / S. MURKEN / E. NESTLER (Hg.), *Einführung in die Religionspsychologie*, 2003, 9–90.

aber, wenn man die Weiterentwicklung der psychoanalytischen Religionstheorie, ja sogar Freuds eigene Schriften in ihrer ganzen Breite betrachtet, doch ziemlich alt aus. Die Wurzeln des Religionsverständnisses, das Huber aufnimmt, reichen in die 1960er-Jahre zurück, nicht weiter.<sup>28</sup> Das Modell ist also, theoriegeschichtlich gesehen, aktueller als jenes von Passett. Zugleich muss man sich fragen, ob es veraltet, weil die religiösen Verhältnisse auch bei Jugendlichen im deutschsprachigen Westeuropa sich so schnell verändern. Es ist also eine trickreiche Sache mit diesem alternden Begriff.

Diese Beobachtungen könnten nun zu einer Geschichte mit dem Titel »The Rise and Fall of Religion in the Psychology of Religion« zwischen 1850 und 2015 ausgeweitet werden. Ein kurzer Blick auf diese Geschichte muss an dieser Stelle genügen. Der Begriff Religion besaß zweifellos bei der Entwicklung und der akademischen Akkreditierung der Religionspsychologie als angewandte Psychologie seit den 1880er-Jahren eine wichtige Bedeutung. Leuba arbeitete sich bereits 1912 in seinen »Gesammelten Texten zur Religionspsychologie« durch 49 Definitionen von Religion, die er allesamt für unangemessen hielt und durch eine eigene ergänzte.<sup>29</sup> Das Ringen um eine Definition von Religion in der Religionspsychologie war die Suche nach einem vereinigenden Band, das die unterschiedlichen theoretischen und methodischen Ausformungen des jungen Fachs zusammenhalten und sein Spezifikum gegen außen verständlich machen sollte. Die Klage über den unscharfen, schillernden Religionsbegriff hat – aus etwas Distanz betrachtet – ihre guten Gründe: Der Begriff musste unscharf bleiben, wenn er seine wissenschaftspolitische, integrative Funktion erfüllen sollte. Um konkrete Forschung zu ermöglichen, musste er zugleich in immer neuen Definitionen zugespitzt und messtechnisch in die kleine Münze empirischer Forschung umgesetzt werden.

Das blieb auch im Erwachsenenalter der Religionspsychologie so. Huber entwickelt seinen Fragebogen des RST in steter Auseinandersetzung mit wichtigen Traditionen der Religionspsychologie bzw. -soziologie. Auch bei

---

<sup>28</sup> Die bahnbrechende Studie von Allport und Ross erschien 1967: G. W. ALLPORT / J. M. ROSS, *Personal Religious Orientation and Prejudice* (*Journal of Personality and Social Psychology* 5, 1967, 432–443).

<sup>29</sup> Leuba präsentiert selbst folgende Definition, die inhaltlich und strukturell wesentliche Elemente von Religionsdefinitionen, die in der Religionspsychologie seither vorgeschlagen wurden, bereits enthält: »Religion should, therefore, be looked upon as a functional part of life, as that mode of behavior in the struggle of life in which use is made of powers characterized here as psychic, superhuman, and usually personal. In its objective manifestations, religion appears as attitudes, rites, creeds, and institutions; in its subjective expression, it consists of impulses, desires, purposes, feelings, emotions, and ideas connected with the religious actions and institutions« (LEUBA [s. Anm. 21], 17).

ihm steht ein in spezifischer Weise akzentuiertes Verständnis von Religion am Schluss und ist die messtechnische Zuspitzung eine Pointe des Ganzen. Der RST soll seine Vorgänger punkto Sparsamkeit, methodischer Eleganz und Sachadäquatheit übertreffen, damit er in der Forschung eingesetzt werden kann und die Daten ihr entscheidendes Wort sprechen mögen. Der Erfolg seines Messmodells gibt Huber Recht. Der religiöse Strukturtest ist beispielsweise Kernelement des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung: Schon zweimal wurden mit ihm in 13 Ländern insgesamt 14.000 Menschen zu ihren persönlichen religiösen Einstellungen befragt.<sup>30</sup> Mit diesem methodologischen Ansatz verbunden ist ein Wissenschaftsverständnis, das der Herausgeber einer vierbändigen Sammlung begleitender Artikel der Religionspsychologie, Justin L. Barrett, in seiner Einleitung wie folgt beschreibt: Psychologie strebe danach, »to cumulatively amass knowledge through building upon past studies and forever modifying, extending and improving. [...] Recent but tested scholarship represents the best of the field.«<sup>31</sup> Wenn man sich heute in der religionspsychologischen Forschung umsieht, kann man sich trotz dieses fröhlichen Optimismus schließlich fragen, ob der Begriff Religion nun nicht endgültig ins reife, wenn nicht gar hohe Alter gekommen ist und bald einmal sein Verfallsdatum erreicht haben wird.

### 5. Spiritualität und / oder Religion?

Der Begriff Religion erhält seit drei Jahrzehnten nämlich Konkurrenz durch den Begriff Spiritualität. Davon zeugen alle in den letzten Jahren erschienenen Einleitungen in die Religionspsychologie. Ralph W. Hood/Peter C. Hill/Bernhard Spilka arbeiten in der 5. Auflage ihres Lehrbuchs *Spiritualität* als Thema neu ein.<sup>32</sup> Zwei begleitende Bände der American Psychological Association zum Thema stehen unter dem Titel »Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality«.<sup>33</sup> In Anton Buchers Handbuch »Psychologie der Spiritualität« besetzt der Begriff ganz das Feld,<sup>34</sup> ebenfalls in »Psychotherapie und Spiritualität«

<sup>30</sup> Vgl. Religionsmonitor 2008, hg. von der Bertelsmann Stiftung, 2007 (red. M. RIEGER/K. BAWIDAMANN/M. JÄGER).

<sup>31</sup> J. L. BARRETT, General Introduction (in: DERS. [Hg.], *Psychology of Religion. Critical Concepts in Religious Studies*, Vol. I: Explaining Religion and Spirituality [Critical Concepts in Religious Studies 4], 2010, 1–10), 3.

<sup>32</sup> HOOD/HILL/SPILKA (s. Anm. 26).

<sup>33</sup> R. F. PALOUTZIAN/C. L. PARK (Hg.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2005.

<sup>34</sup> A. A. BUCHER, *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*, 2007.

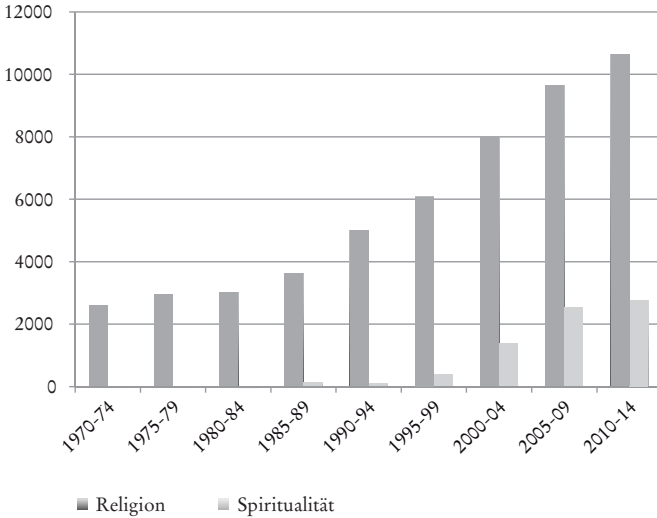


Abb. 3: Anzahl Zitationen der Begriffe »religion« und »spirituality« in pubmed, zwischen 1970 und 2014

von Michael Utsch/Raphael M. Bonelli/Samuel Pfeifer.<sup>35</sup> Von der Karriere des Begriffs Spiritualität kann man sich auch in großen Datenbanken überzeugen. Das zeigt beispielsweise eine Recherche in »pubmed«.<sup>36</sup> Betrachtet man Zitationen zu den Zusammenhängen von Gesundheit, Religion und Spiritualität, zeigt sich folgendes Bild (vgl. Abb. 3): Als erstes fällt insgesamt die starke Zunahme der Zitationen zum Zusammenhang von Gesundheit und Religion respektive Spiritualität in diesen Jahrzehnten auf. Das Gewicht der Begriffe verschiebt sich dabei allmählich. Der erste Eintrag zu »Religion« geht ins Jahr 1881 zurück, der erste Eintrag zu »Spiritualität« ins Jahr 1948. Schlüsselt man die Zahlen seit 1970 auf, zeigt sich das folgende Bild: Zwischen 1960 und 1979 findet sich für Spiritualität kein Eintrag, im nächsten Jahrzehnt sind es nur wenige, nämlich genau zwei. Dann nimmt die Zahl in Fünfjahresschritten dargestellt rasant zu, von 18 zwischen 1980 bis 1984 auf 2776 Zitationen zwischen 2010 und 2014. Die Zitationen nehmen in diesem Zeitraum um das 154-fache zu (die zu »Religion« um das 3,5-Fache). Der Anteil der Zitationen, die mit dem Stichwort »Spiritualität«

<sup>35</sup> M. UTSCH/R. M. BONELLI/S. PFEIFER, Psychotherapie und Spiritualität. Mit existentiellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, 2014.

<sup>36</sup> Eine von der US National Library of Medicine geführte medizinische Datenbank, in der mehr als 25 Millionen Zitationen erfasst sind. Vgl. [www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/); Zugriff am 31.10.2015.

rubriziert wurden, am Gesamtvolumen der Zitationen, die dem »Religion-and-Health«-Diskurs zugerechnet werden können, erreicht zwischen 2010 und 2014 etwas mehr als 20%. Natürlich können diese Trends nicht in die Zukunft fortgeschrieben werden. Trotzdem hat der Begriff Spiritualität im Gesundheitsbereich mit großer Wahrscheinlichkeit noch längst nicht seinen Zenit erreicht.

Im Zuge dieser Entwicklung wird der Begriff »Religion« im Gegenüber zum Begriff »Spiritualität« psychologisch nochmals neu zum Thema, dies auf verschiedenen Ebenen: Neue Messinstrumente für Spiritualität werden entwickelt. Ein Beispiel ist die »Spirituality Scale«, deren Entwicklung und Erprobung in einer Zeitschrift für holistische Pflege dokumentiert ist. Diese Skala soll den Einbezug der Spiritualität im Gesundheitswesen fördern und habe das Potential einer »transforming vision for nursing care« und sei »a vehicle to evoking optimal patient outcomes«. <sup>37</sup> Bucher listet zehn Skalen zur Spiritualitätsmessung aus den Jahren 1975–2003 auf und kommt zum Schluss: »Spiritualität erweist sich als ein multidimensionales Phänomen, wobei die Anzahl der Dimensionen von Skala zu Skala differiert.« <sup>38</sup> Zusammenhänge zwischen Religion und Spiritualität werden auch empirisch erhellt. Viele empirische Untersuchungen belegen, dass sich Menschen, die sich als »religiös« bezeichnen, oft auch als »spirituell« einstufen. Daneben gibt es meist kleinere Gruppen jener, die sich als »religiös, aber nicht spirituell« respektive »spirituell, aber nicht religiös« bezeichnen. Die Gewichte verschieben sich je nach sozialem Kontext, befragten Altersgruppen und anderen Randbedingungen. In der Tendenz stimmen Jüngere dem Begriff Spiritualität stärker zu. <sup>39</sup>

Damit verbunden wird Religion definitorisch von Spiritualität abgegrenzt. Eine Definition von Christian Zwingmann verdeutlicht die neuen Demarkationslinien. Auf dem Hintergrund des Wissens darum, dass es keine allgemein gültige Definition der Begriffe Religiosität und Spiritualität gebe – auch hier

---

<sup>37</sup> C. DELANEY, The Spirituality Scale. Development and Psychometric Testing of a Holistic Instrument to Assess the Human Spiritual Dimension (Journal of Holistic Nursing 23, 2005, 145–167), 145.

<sup>38</sup> BUCHER (s. Anm. 34), 48.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. P. L. MARLER/C. K. HADAWAY, »Being Religious« or »Being Spiritual« in America: A Zero-sum Proposition? (JSSR 41, 2002, 289–300); A. A. BUCHER, Wer sind die »nur« Spirituellen? Eine spiritualitätspsychologische empirische Pilotstudie (WzM 60, 2008, 460–471). Die bereits genannte Untersuchung zur Religiosität Jugendlicher hat ergeben, dass Jugendliche zwischen 14 und 16 Jahren »gläubig« und »religiös« weitgehend identifizieren und sich verglichen damit als weniger spirituell einschätzen. Ihr Antwortverhalten (viele fehlende Antworten bei der Frage nach Spiritualität) weist zudem darauf hin, dass sie möglicherweise nicht genau verstanden, was mit diesem Begriff eigentlich gemeint ist, der Spiritualitätsdiskurs mithin diese Altersgruppe noch nicht wirklich erreicht hat.

klings der religionspsychologische basso continuo nochmals an –, definiert er folgendermaßen:

»*Religiosität* wird als die Übernahme von Glaubensüberzeugungen sowie die Teilnahme an Aktivitäten und Ritualen einer organisierten Religionsgemeinschaft mit einem spezifischen Normen- und Traditionssystem angesehen. Demgegenüber gilt *Spiritualität* als subjektiv erlebter Sinnhorizont, der sowohl innerhalb als auch außerhalb traditioneller Religiosität verortet sein kann und damit allen – nicht nur religiösen – Menschen zu Eigen ist.«<sup>40</sup>

Eine Psychologie, die Religion als ihren konzeptuellen Angelpunkt hat, verliert damit einen Teil ihres Hoheitsgebiets an eine Psychologie, welche Spiritualität zu ihrem Gegenstand kürt. Die konzeptuelle Zuordnung der Bereiche variiert dabei: Die durch Religion und Spiritualität abgedeckten Bereiche werden als voneinander getrennt, einander überlappend oder auch als einander konzentrisch zugeordnet umschrieben. In dem allem spiegeln sich Verschiebungen im religiösen Feld: insbesondere Prozesse der Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung von Religion. Mit den neuen begrifflichen Demarkationslinien sind zudem politische Implikationen verbunden: Mit dem Begriff »Spiritualität« wird der Gegenstand einer Psychologie, die sich auf Letztgültiges bezieht, noch deutlicher in den privaten und zudem sehr oft gesundheitspsychologisch konnotierten Bereich verschoben. Mit der begrifflichen Differenzierung zwischen Religion und Spiritualität sind im Gesundheitswesen auch berufspolitische Demarkationslinien verbunden: Medizin und Pflegewissenschaften reklamieren Spiritualität in ihrer allgemeinen Fassung immer mehr für sich. Spirituelle Fragen sollen auch in Gesprächen von Ärzten und Pflegenden mit Patientinnen und Patienten einen Platz erhalten. Damit verbunden ist ein zunehmender Widerstand, der kirchlich verantworteter Seelsorge in Krankenhäusern begegnet. Diese wird mit der oft leicht negativ konnotierten Religiosität, einem Relikt vergangener Zeiten, in Verbindung gebracht, was ihrem Image nicht eben zuträglich ist. Die Folgen dieser Entwicklung sind offen. Eins ist aber klar: Religion hat als Leitbegriff einer Psychologie, die sich auf Letztgültiges bezieht, Konkurrenz durch den Begriff Spiritualität erhalten, was die Koordinaten des ganzen Untersuchungsfelds verschiebt.

---

<sup>40</sup> CH. ZWINGMANN, *Spiritualität/Religiosität und das Konzept der gesundheitsbezogenen Lebensqualität. Definitionsansätze, empirische Evidenz, Operationalisierungen* (in: DERS./H. MOSSBRUGGER [Hg.], *Religiosität: Messverfahren und Studien zur Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*, 2004, 215–237), 218.

## 6. Schluss

Auf einem wissenschaftlichen Feld tätig zu sein, das durch jene Diskurse konstituiert wird, die gleichzeitig Gegenstand der kritischen Analyse werden sollen, ist eine komplexe Aufgabe, wie sich gezeigt hat. Und doch lässt sich auch in der Religionspsychologie mit Gewinn fruchtbar machen, was als Problematik in der Religionswissenschaft erkannt wurde. Religionspsychologie ist wissenschaftlich in dem Ausmaß, wie sie nicht nur ihre Methoden reflektiert, sondern sich auch ihren konstituierenden Ursprung, den Begriff »Religion«, in seinen unterschiedlichen Funktionen bewusst macht und sich dessen Funktionen in ihrer Arbeit auch bewusst bleibt: Es sind analytische und synthetische, legitimatorische und rhetorische Funktionen. Sie halten das Fach Religionspsychologie nach innen zusammen und legitimieren es gegen außen. Dies ist in einer Disziplin, die um wissenschaftliche Anerkennung immer wieder ringen muss, besonders wichtig und auch kritisch. Was in ihr als konstituierend gilt, Religion, wird gerade von Psychologen in ihrer Mehrheit in seinem inhaltlichen Geltungsanspruch bezweifelt. Sie als Disziplin interdisziplinär anschließbar zu machen bedeutet: Religionspsychologie auf der Ebene dieses grundlegenden Diskurses gesprächsfähig zu machen und zu erhalten. Das ermöglichte eine fruchtbare Kooperation mit Religionswissenschaft als sozialwissenschaftlicher Metadiziplin. Dasselbe hat auch als Voraussetzung zur interdisziplinären Zusammenarbeit mit der Theologie zu gelten. Mit einem reflektierten Begriff von Religion ist eine Anschlussstelle markiert, an der auch systematisch-theologisch weiter gedacht werden kann, nicht nur im Blick auf die struktur-funktionale Bedeutung des Religionsbegriffs, sondern auch seine inhaltlichen, ideenpolitischen, ja »moralischen« Implikationen und Ausgestaltungen.

Die Karriere des Begriffs Spiritualität eröffnet die Chance, die begriffliche Basis einer Disziplin, die sich auf Letztgültiges bezieht, weiter zu klären. Indem der Religionsbegriff infolge der glänzenden Karriere des Spiritualitätsbegriffs neu vermessen, begrifflich präzisiert und in seinem Anspruch begrenzt werden muss, verliert er etwas von seinem hegemonialen Glanz und wird in seinem Werkzeugcharakter besser verständlich und handhabbar. Der Begriff ist zwar in die Jahre gekommen, transportiert aber aus seiner Geschichte und in den aktuellen Definitionen das Potential zur Analyse gesellschaftlich-historisch gerahmter religiöser Themen. Während im Fall von Spiritualität Verbindungen zu Geschichte und Institutionen von Religion oft programmatisch gekappt werden, sind im Begriff Religion deren Geschichte und sozialen Formationen präsent. Er eignet sich trotz seiner Unzulänglichkeiten deshalb auch besser zur Analyse von Phänomenen wie Terrorismus oder jugendlicher Religiosität, deren historische und sozialen Kontexte und Bedingungen unübersehbar sind. Das mit dem Begriff »Religion« gekoppelte Erbe der psychologischen Religionskritik führt zu-

dem dazu, dass Religion in ihren psychischen und gesellschaftlichen Funktionen kritisch thematisiert werden kann. Auch dies unterscheidet Diskurse, die sich auf Religion beziehen, von aktuellen, vor allem medizinisch gerahmten Diskursen zum Begriff Spiritualität. In der großen Mehrzahl publizierter empirischer Studien werden positive Wirkungen von Spiritualität erhoben (was wiederum mit den Messinstrumenten und Erkenntnisinteressen zusammenhängt). Der Begriff selbst wird fast ausschließlich affirmativ gebraucht.

Was dies für den Vollzug der Forschung im Einzelnen bedeutet, müsste weiter untersucht werden. Wenn mit dem Begriff Religion überhaupt noch hantiert werden soll, dann müssen die definitorischen Fragen zeitweise in Klammern gesetzt werden. Es lässt sich nur schwer forschen, wenn die Grundlagen des eigenen Forschens dabei beständig thematisiert werden müssen. Die hier verhandelten Fragen sollten aber bei der Entwicklung und Auswahl von Forschungsinstrumenten, bei der Interpretation von Ergebnissen, aber auch im Entdeckungs- und Verwertungszusammenhang religionspsychologischer Forschung besser berücksichtigt werden, wenn es also gilt, das religionspsychologische Forschungsinteresse im Blick auf eine sich ändernde gesellschaftliche Wirklichkeit zu justieren bzw. aus religionspsychologischer Forschung Schlussfolgerungen zu ziehen.

Daraus lassen sich schließlich auch Konsequenzen für den Gebrauch der Kategorie Spiritualität ableiten. Wenn die Psychologie anschlussfähig bleiben will an die Diskurse über das, was Menschen als Letztgültiges betrachten, dann kann sie keinen Bogen um diesen Begriff machen. Dieser Begriff und die mit ihm verbundenen Vorstellungen haben sich in den letzten Jahrzehnten sowohl gesellschaftlich wie wissenschaftlich etabliert. Ein Fach, das sich mit psychologischen Mitteln auf den historisch instabilen Gegenstand »letzter Wirklichkeiten« beziehen will, muss beide Begriffe brauchen. Es stellt sich dabei aber die Frage, wie Spiritualität zu fassen ist, damit sich nicht dieselben Schwierigkeiten wie beim Gebrauch des Religionsbegriffs wiederholen. Auch hier ist eine historische Kontextualisierung und Diskursivierung des Begriffs nötig. So gibt McCutcheon im Blick auf jene, die Spiritualität als Innovation betrachten, welche lästige Hüllen der Religionsgeschichte und der religiösen Diversität abstreifen hilft, und die damit auch über dem Streit der Religionen zu stehen meinen, kritisch zu bedenken:

»Vielmehr sind auch sie, die die Traditionen und Institutionen scheinbar ablehnen, nur ein Teil einer anderen, lange bestehenden Tradition und Institution mit eigenen Ritualen, wie eben der Aussage: Ich bin nicht religiös, ich bin spirituell.«<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> McCUTCHEON (s. Anm. 9), 53. Diese Begriffsgeschichte kann hier nicht entfaltet werden. Häufig wird auf zwei Traditionslinien des Spiritualitätsbegriffs, eine romanische und us-amerikanische, verwiesen (vgl. T. ROSER, *Spiritual Care*. Ethische, organisationa-

In der hier entfalteten Perspektive ist auch Spiritualität keine Entität, sondern ein Begriff, den heutige Menschen brauchen, um sich selbst zu verstehen und zu positionieren. Seine Stärken und seine Grenzen müssten begrifflich, konzeptionell und empirisch noch genauer bestimmt werden. Er wäre weniger emphatisch zu brauchen, sondern analytisch zu schärfen, damit nicht das, was die Religion der Religionspsychologie war, schlicht zur Spiritualität der Spiritualitätspsychologie mutiert.

Anne Taves mahnte die Humanwissenschaften in ihrer Eröffnungsrede der American Academy of Religion 2010:

»Indem wir Definitionen festlegen und anerkennen, umgehen wir zugleich stillschweigend ein grundlegendes Problem, das uns beunruhigt: die historische Instabilität unseres Forschungsgegenstandes. Was wir und die von uns (untersuchten) Subjekte als Religion, als Religionen, als Traditionen, als das Heilige, als Magie, das Okkulte, Aberglaube, Volksglaube, Fetisch und so weiter [hier wäre auch der Begriff Spiritualität einzufügen, Ch. M.] bezeichnen, transportiert implizit Vorstellungen davon, was wertgeschätzt wird oder werden sollte. Solche Ansprüche tauchen häufig an Orten auf, an denen Menschen um die Bedeutung von Ereignissen streiten und Ansprüche darüber geltend machen, was in einem umfassenden Sinn am wichtigsten ist.«<sup>42</sup>

Religions- und Spiritualitätspsychologie weisen in ihrer wechselseitigen Beziehung und Ambivalenz darauf hin, dass die Debatte um das, was als Wichtigstes zu gelten hat, auch in westlichen, entwickelten Gesellschaften keineswegs erledigt ist. Wo der Religions- und der Spiritualitätsbegriff stärker reflexiv, historisch und gesellschaftlich verortet wird, leistet die entsprechende Forschung einen unverzichtbaren Beitrag zu einer kritischen wissenschaftlichen und öffentlichen Debatte um das, was Menschen in einem umfassenden Sinn das Wichtigste ist und sein soll.

Es ist folglich unverzichtbar, dass eine Psychologie der Religion und Spiritualität an ihren Erkenntnisinstrumenten weiter feilt. Der Religionsbegriff ist auch im hohen Alter noch entwicklungsfähig. Begriffe, die altern, sind also nicht einfach erledigt. Und Begriffe, denen jugendlicher Elan anhaftet wie dem Begriff Spiritualität, auch sie altern. Eine beruhigende Auskunft, wenn man selbst in ein gewisses Alter kommt.

---

le und spirituelle Aspekte der Krankenhauseseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang, 2007, 269–271). Besonders wichtig wäre eine Rekonstruktion der Prozesse, die in den letzten Jahrzehnten dazu geführt haben, dass sich der Begriff in seiner us-amerikanischen Version durchzusetzen beginnt. Wurzeln in Esoterik, transpersonaler Psychologie und Psychotherapie der 1970er-Jahre, aber auch der Einfluss des hohen Stellenwerts von Gesundheit in Gesellschaften, in denen immer mehr alles Gesundheit und Gesundheit alles wird, wären zu untersuchen.

<sup>42</sup> A. TAVES, 2010 Presidential Adress: »Religion« in the Humanities and the Humanities in the University (JAAR 79, 2011, 287–314), 290; Übersetzung Ch. M.

*Summary*

The concept of religion is of utmost importance for the foundation of the psychology of religion as a scientific discipline, but is rarely taken to critical task with regard to its academic and public functions and implications. As a critical analysis of research examples set against the background of the discipline's history discloses, this is an indispensable element of the self-reflective clarification of presuppositions underlying all research in the realm of the psychology of religion. Since the 90s, the concept of religion has faced increased opposition from the concept of »spirituality«. This situation compels to further clarify the area of research of that branch of applied psychology, which refers to the psychological and social consequences of the belief in an ultimate reality.