

Religiöse Entwicklung - eine kulturpsychologische Betrachtung

Allolio-Näcke, Lars

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Allolio-Näcke, L. (2013). Religiöse Entwicklung - eine kulturpsychologische Betrachtung. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 37(3/4), 155-173. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56591-9>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Lars Allolio-Näcke

Religiöse Entwicklung

Eine kulturpsychologische Betrachtung

Religion und ihre ontogenetische Entwicklung war lange Zeit in der (deutschsprachigen) akademischen Psychologie kein Thema. Stattdessen überließ man dieses Feld der Theologie, in der zahlreiche Modelle und Theorien entstanden. Das prominenteste Modell wird kurz vorgestellt und kritisch gewürdigt. Im Anschluss wird unter Zuhilfenahme der Symbolischen Handlungstheorie Ernst E. Boesch die Religion und ihre ontogenetische Entwicklung für die Psychologie zurückgewonnen. Insbesondere der von Boesch beschriebene Prozess der ›sekundären Subjektivierung‹ wird als derjenige herausgearbeitet, der zur Subjektivierung von Religion und damit ihrer Verankerung im Individuum führt.

Schlüsselwörter: religiöse Entwicklung, religiöses Urteil, Symbolische Handlungstheorie, Ernst E. Boesch, Subjektivierung

Die (deutschsprachige) akademische Psychologie hat das Thema ›Religion‹ und ihre ontogenetische Entwicklung nach dem Ausgang des 2. Weltkrieges und damit seit dem Behaviorismus anderen Wissenschaften überlassen. Dies hat dazu geführt, dass Lebensbereiche generell ausgeblendet werden, weil sie als ideologisch überwunden gelten. So halten Psycholog_innen magische Inhalte für vorreflexiv bzw. vormodern, Religiosität gilt als rückwärtsgewandt und zu überwinden und die Dimension des Seelischen, die den Griechen so wichtig war, hat man der Psyché schon lange ausgetrieben.

Kein Wunder also, dass sich die Theologie – hier die Religionspädagogik und ihre ›Mutter‹, die Praktische Theologie, – dem Thema der religiösen Entwicklung wie dem religiösen Erleben und Verhalten angenommen hat. Auch wenn diese Entwicklung nicht in der Sackgasse endete, sondern vielmehr theoretisch wie progressiv in den 1970er bzw. den frühen 1980er Jahren ihren Abschluss fand, herrscht seither auch hier Schweigen. Modelle, die 40 Jahre und älter sind, werden für eine Realität

gelehrt, die mit den gesellschaftlichen Vorstellungen der heutigen Zeit nicht kompatibel sind – zudem tragen sie implizite oder auch unverblümt explizite Theologien in sich, die schon für die 1960er oder 1970er Jahre keine angemessene Applikationen waren und heute erst recht fragwürdig erscheinen. Derzeit sind Constantin Klein und Heinz Streib zufolge

neue Impulse zur Modellbildung und Erforschung der religiösen Entwicklung [...] nicht zahlreich. Zu nennen sind hier einerseits Versuche, die Stufenmodelle zu vergleichen und um neuere Konstrukte zu erweitern, andererseits aber theoretisch wie empirisch neu zu durchdenken und als Modell alternativer religiöser Stile zu reformulieren. Dennoch wird man feststellen müssen, dass entwicklungspsychologische Perspektiven im engeren Sinn weitgehend aus dem Fokus der deutschsprachigen Religionspsychologie verschwunden sind (2011, S. 199).

– und damit meinen sie ausschließlich die Religionspsychologie theologischer Provenienz.

In diesem Beitrag wird das wichtigste theologische entwicklungspsychologische Modell von Fritz Oser und Paul Gmünder kurz vorgestellt und bewertet, um dann aus kulturpsychologischer Sicht und mit Hilfe der Symbolischen Handlungstheorie Ernst E. Boesch's ein eigenes psychologisches Modell der religiösen Entwicklung zu entwerfen.

Religiöse Entwicklung als Gegenstand theologischer Entwicklungstheorien

In der Praktischen Theologie gibt es eine Reihe von Modellen der religiösen Entwicklung, wie z. B. die Stufen des Glaubens von James W. Fowler (1991), die Rollen(übernahme)theorie von Hjalmar Sundén (1966) und die psychoanalytische Theorie religiöser Entwicklung von Anton Vergote (1966). Aber das wohl prominenteste Entwicklungsmodell stellt die Theorie der *Entwicklung des religiösen Urteils* von Fritz Oser und Paul Gmünder (1988), die erstmals in den 1970iger Jahren formuliert wurde. Dieses strukturgegenetische Modell zeichnet sich durch seine selektive

Aufnahme der psychologischen theoretischen Grundannahmen insbesondere der Entwicklungstheorien von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg aus. Es gibt deshalb eine ganze Reihe von kritischen Stimmen zu diesem Modell, dennoch ist es nach wie vor im deutschsprachigen Raum das dominierende und wird in der Religionspädagogik wie der Praktischen Theologie bis heute unterrichtet, obwohl die theoretische Basis umstritten und die empirische nur bedingt aussagekräftig ist. Oser und Gmünder stellen eine Stufentheorie der *Entwicklung des religiösen Urteils* auf, für die sie universelle Gültigkeit beanspruchen. Als religiöses Urteil bezeichnen Oser und Gmünder dabei ein »subjektives Muster der Beziehung des Menschen zu einem Letztgültigen (Gott)« (1988, S. 15), besser eine Beziehungstrias von Subjekt-Letztgültigem-Subjekt. Dieses subjektive Urteil sei entwicklungspezifisch, denn obwohl sich jeder Mensch dieselben Fragen stellt »Theodizee, Weltentstehung, Leid und Tod, Chance und Glück« (ebd., S. 16), fallen die Antworten in unterschiedlichen Lebensaltern anders aus. Dabei lässt sich nach zwei Ebenen differenzieren: Struktur und Inhalt.

Inhaltlich spiegelt sich dies wider in der Herausarbeitung einer religiös fundierten Sinnerschließung, einer religiös fundierten politischen Anschauung, einer religiös fundierten Kosmologie und Metaphysik, einer religiös fundierten Ethik, eines religiös fundierten Engagements am anderen Menschen (ebd.).

Allerdings, so die strukturgenetische Annahme, ist der Inhalt lediglich Ausdruck der strukturellen Entwicklung und wirkt nicht auf die zugrundeliegenden Strukturen zurück. Entwicklung verläuft also unterhalb der sprachlichen Ebene. D. h. auf struktureller Ebene »geschieht es dadurch, dass die Wieder-in-Beziehungssetzung eines Letzten, eines Unbedingten zum jeweiligen Ich in einer neuen Situation je neu geleistet wird« (ebd.).

Um eine solche Struktur zu begründen, postulieren Oser und Gmünder analog Piagets mathematischer, logischer Mutterstruktur(en) eine religiöse Mutterstruktur, die »nach Abzug aller logischen, ontologischen, moralischen, sozialen, kulturellen Formen und Partikel religiös ist« (1988, S. 58). Das heißt, »Sinn und Zweck dieses Unterfangens besteht

darin, einen religiösen Bereich zu postulieren, der nicht mehr auf etwas anderes zurückgeführt werden kann« (S. 58). Es handelt sich bei einer Mutterstruktur um nicht mehr hintergehbare kognitive Grundstrukturen, aus denen sich alle (Unter-)Strukturen ableiten lassen, so z. B. bei der logisch-mathematischen die Entwicklung der Mengenbegriffe, des Zeitbegriffs, der logischen Operationen etc. Religion, genauer hier die Relation zum Ultimativen, wird somit als eine in sich selbst begründete Entwicklung postuliert, die sich unabhängig von der Sozialisation, von kulturellen Praktiken, sprachlichen Einkleidungen etc. vollzieht. Dass heißt vor allem auch, dass alle Menschen religiös seien bzw. die Fähigkeit, religiös zu sein, in ihren Anlagen trügen. Atheismus entstehe als ›Abfall von der Religion‹ im Jugendalter, wenn gegen Eltern und Regeln rebelliert werde. Wie gar eine subjektive Bindung an ein Ultimates (Gott) entstehen kann, liegt außerhalb dieses Modells.

Es ist mit Recht angemerkt worden, ob der untersuchte Gegenstand ›religiöses Urteil‹ überhaupt trennscharf vom ›moralischen Urteil‹ zu unterscheiden ist – und nicht schon bereits aus dieser Nähe als eigenständig zurückzuweisen sei. Die bereits an der Kohlberg'schen Theorie durchexerzierte Kritik wird auch gegen dieses Modell in Anschlag gebracht:

- ob sich denn die Trennung von Struktur und Inhalt so aufrechterhalten lässt (vgl. Bucher, 1985, S. 201ff.; Garz, 1989; Grom, 1986, S. 70; Schweitzer, 1985, S. 323; Lämmermann, 2003, S. 227-230),
- ob die ›harten Kriterien‹ für Stufenmodelle überhaupt erfüllt werden können (Qualitative Verschiedenheit, unumkehrbare Sequenzialität, strukturierte Ganzheit jeder einzelnen Stufe sowie hierarchische Differenzierung und [Re]Integration),
- ob die Stufen klar unterscheidbar sind, oder nicht vielmehr ein Kontinuum vorliegt,
- ob die unilineare, nicht-reversible und damit nicht regredierende Entwicklung nicht nur eine Fiktion sei, die der alleinigen Beachtung der Strukturebene entspringe (vgl. Fetz & Bucher, 1987; Englert, 1986, S. 266; Schweitzer, 1985, S. 324; Zwergel, 1989, S. 55),

- ob ein im westlich-christlichen Kontext entwickeltes Modell universelle Gültigkeit beanspruchen könne, denn es transportiere selbstverständlich normative Vorgaben,
- ein strukturgenetisches Modell fokussiere nur auf das Individuum und seine individuelle Entwicklung und missachtet die Relevanz der Sozialbeziehungen usw. (vgl. Fraas, 1983, S. 154; Schweitzer, 1985, S. 322; Josephs & Wolgast, 1996, S. 43).

Hinzufügen ließe sich, dass das Modell mehr eine Kopfgeburt ist, als dass es den Alltag von religiösen Menschen beschreibt – oder wann haben die geneigten Lesenden zum letzten Mal ein ›religiöses Urteil‹ gefällt? Religion erschöpft sich doch nicht im Urteilen, sondern hat mit Annahme und Vertrauen zu tun – und das bedeutet auch, etwas nicht zu hinterfragen oder zu beurteilen.

Schließlich geben die zahlreich durchgeführten empirischen Studien zur Absicherung und Konsolidierung der Theorie entgegen der Behauptung Oser und Gmünders kein rühmliches Bild ab (vgl. exemplarisch Di Loreto & Oser, 1996; Dick, 1982). Zwar liegen eine Reihe von Einzeluntersuchungen vor, die bestimmte Teile der Theorie bestätigen, aber insbesondere die höheren Stufen (vier aufwärts) kaum in der Lage sind zu messen und bei Stufe drei das Problem nicht loswerden, dass hier ganz heterogene Antworten in diese Stufe verkodet werden müssen – bis hin zur Ablehnung von Religion. Insofern harrt das Modell entgegen der Behauptung seiner Erfinder immer noch der stichhaltigen empirischen Belege und man tut gut daran, nach Alternativen zu fragen. Was ich hiermit tun möchte.

Religiöse Entwicklung als Gegenstand der Kulturpsychologie

Sekundäre Subjektivierung: Von den Zeichen zu Symbolen

Im Übergangsfeld zwischen Gewohnheiten durch körperliche Aneignung (sensomotorisches Stadium) und durch Sprache (präoperationales Stadium) ist mit Piaget die *Nachahmung* anzusiedeln, die die Voraussetzung

für jede sprachliche Aneignung von Welt darstellt: »Die Nachahmung also stellt zugleich die senso-motorische Vorwegnahme der Vorstellung und folglich den Übergangszustand zwischen der senso-motorischen Stufe und den im eigentlichen Sinne des Wortes vorstellungsmäßigen Verhaltensweisen dar« (Piaget & Inhelder, 1972, S. 64). Auf Nachahmung basieren die ersten Anzeichen sich entwickelnden Denkens, die Piaget mit (1) aufgeschobene Nachahmung, (2) symbolisches Spiel, (3) Zeichnung und (4) inneres Bild klassifiziert. Nicht zuletzt die (5) verbale Erwähnung von nicht-aktuellen Ereignissen, die letztlich zur Sprache führt, entspringt der Nachahmung und entspricht später der Iteration. Dabei geht die einfache Nachahmung der komplexeren durch offene Fragen ausgelösten Reflexion *notwendigerweise* voraus.

Das auf körperlicher Ebene anzutreffende Phänomen der Vergewisserung durch Gebrauch beim Kleinkind lässt sich damit auch für die Sprache zeigen. Die von Piaget sogenannte *egozentrische Sprache* entspricht dem funktionalen Einüben und Vergewissern von sich und Umwelt. Begriffe und Sprachspiele werden eingeübt und solange erprobt, bis das Kind diese sicher beherrscht und sie nicht mehr lautlich zu benutzen braucht, weil sie zu Denkwerkzeugen geworden sind.¹ So wie die zuvor gegenständliche Tätigkeit des Greifens zum innerlichen Begreifen geworden ist, verschwindet die lautliche Seite der Sprache, die zum Denken wird und mit der Funktion des Begreifens zusammenfällt. Solange aber die lautliche Seite der Sprache nur in der Iteration besteht, ist sie reines Wort (Zeichen) und noch nicht zum Symbol geworden, sprich mit der semantischen Seite der Sprache zusammengefallen (vgl. Wygotski, 1972, S. 300ff.).

Zunächst aber besteht die Sprachfunktion, die im Anschluss an die senso-motorische Phase folgt, darin, undifferenzierte Zeichen zu sein.

Es gibt [...] von vornherein Bedeutung, also Dualität zwischen ›Bezeichnetem‹ (= die Schemata selbst mit ihren auf die im Gange befindlichen Handlungen bezogenen Inhalte) und dem ›Zeichen‹, aber diese sind immer perzeptiv und folglich von dem, was sie bezeichnen, nicht verschieden, so dass man auf dieser Stufe unmög-

lich von semiotischer Funktion sprechen kann (Piaget & Inhelder, 1972, S. 61).

Nach Boesch unterscheiden sich Zeichen und Symbol sowohl genetisch wie funktional: Zeichen »sind Medien der Kommunikation und Orientierung, Symbole dagegen Valenzträger« (1980, S. 209) und haben ihre Geschichte.²

Wie werden nun aus Zeichen Symbole und damit Kinder zu (religiösen) Subjekten? Schlicht dadurch, dass sie in Handlungsvollzügen benutzt werden und dadurch Bedeutung erlangen. Dies geschieht weitgehend ›automatisch‹ durch Mitmachen, Teilnehmen an sozialen Handlungen oder – mit Wittgenstein ausgedrückt – in Sprachspielen (vgl. auch Schweitzer, 1987). Verfeinert und eingeübt werden Symbole dann im kindlichen Spiel, weswegen Rolf Oerter (1996) dem kindlichen Spiel zu Recht *auch* im religiösen Bereich eine Zentralstelle einräumt. In der Fiktionalität des Spieles können somit Handlungen realisiert und ausprobiert werden, ohne dass sie in der Realität Folgen haben (»Wir spielen Tod-sein«, »Gottesdienst«); es kann mit Gegenständen gespielt werden, die symbolisch ›für etwas stehen‹ (Bonbons statt Hostien) und die rituellen Charakter haben, denn beim Einüben von »Tätigkeiten, die im Zentrum der Lebensführung stehen« (Oerter, 2007, S. 7) geht es gerade darum, dass man sie sicher, reibungslos und ohne reflexive Begleitung ausführen kann. Ebenso werden hier bestimmte Rollenangebote ausprobiert und eingeübt (vgl. Sundén, 1966). Im Spiel reichern sich die Handlungsoptionen an, erhalten ›gleiche‹ Situationen andere Bedeutungen, so dass Bedeutungen nicht nur eingeübt, sondern auch verändert und angereichert werden (vgl. Boesch, 1980, S. 83). Diese multiplen Bedeutungen – die nicht nur im Spiel, sondern auch in der Alltagspraxis entstehen – führen schließlich zur Überdetermination der Handlungen, so dass diese in sozialen Interaktionen ›funktionieren‹. Die Überdetermination schafft nämlich erst »die Möglichkeit, gleiche Handlungen trotz unterschiedlicher Motivation zu tun, gleiche Dinge aus unterschiedlichen Gründen zu erstreben oder zu verwerfen. [...] Die einigende Kraft von Symbolen beruht gerade nicht auf der Eindeutigkeit, sondern auf der Variations-

breite ihrer Konnotationen« (Boesch, 1980, S. 212). Dabei ist mit Variationen zwischen unterschiedlichen Symbolsystemen zu rechnen. Worte, Metaphern, Bilder und Gesten etc. unterscheiden sich wesentlich nach intendierter Eindeutigkeit – und damit in ihrem Einsatzgebiet. Exemplarisch soll auf Glauben selbst hingewiesen werden, der ja auf beide Dimensionen *faith* (religiös) und *belief* (sekular) verweist, ohne für eine Handlungsdomain bzw. ein Symbolsystem exklusiv zu sein. Er funktioniert in mehreren Symbolsystemen, nimmt aber jeweils unterschiedliche Konnotationen an.

Mit Boesch (1980, S. 67f.) lassen sich zwei gegenläufige Prozesse bestimmen, wie Zeichen in Handlungen integriert und zu Symbolen werden. Da ist zunächst der von Piaget beschriebene Prozess der Entwicklung vom konkreten praxischen¹ Gebrauch (konkret-operationale Phase) hin zur weiteren Ausdifferenzierung und Abstraktion (formal-operationale Phase). »Die mannigfachen Erfahrungen mit einem Objekt⁴ bedingen, dass die variierenden einzelnen Erscheinungen des Objektes in übergreifende, konstante Objektschemata gebündelt werden. Das Objekt löst sich so, bei diesen Prozessen, allmählich von Einzelsituationen los und erhält eine autonome Existenz, gekennzeichnet durch die Konstanz der Wahrnehmung, die taxonomische Einordnung und seine sachlich-instrumentalen Qualitäten« (1980, S. 67). Ein Beispiel Ingrid Josephs und Matthias Wolgast aufgreifend, ließe sich dieser Generalisierungsprozess am Beispiel ›Vater‹ wie folgt verdeutlichen:

Die eingehende Struktur tritt nun in einen Prozess der qualitativen Veränderung ein. Dieser Prozess läuft unter Spannung ab, es entsteht ein Ungleichgewicht im Sinne Piagets. Es bildet sich eine neue Struktur, die qualitativ von der alten abweicht (z. B.: ›Jesus konnte mit der Hilfe Gottes auf dem Wasser gehen‹). Diese neue Struktur wird nun in das vorhandene System integriert (›Gott ist der Vater von Jesus. Väter helfen Söhnen. Jesus konnte mit der Hilfe Gottes auf dem Wasser gehen‹). Schließlich wird die neue Bedeutung generalisiert (›Gott hilft allen Menschen, wenn sie in

Not sind). Das gesamte System hat sich aufgrund dieses konstruktiven Internalisierungsprozesses qualitativ verändert (1996, S. 48).⁵

An der ›eingehenden Struktur‹ haben aber mehrere praxische – also konkrete – Handlungssituationen Anteil, in denen das Symbol ›Vater‹ Verwendung findet und in verschiedenen Handlungsabfolgen eine – noch getrennte – Rolle spielt. Da ist bspw. der konkrete eigene Vater, der dem Sohn hilft. Da sind aber auch die Väter von Freunden, die ihren Söhnen helfen. Und schließlich findet der Vater auch zentral seinen Platz dann in der christlichen Religion am meisten verbreiteten *Gebet des Herrn* (›Vater unser, der du bist...‹), das in jeder Liturgie gesprochen wird. Über einzelne Schritte der Generalisierung entwickelt sich aus dem Begriff des konkreten eigenen Vaters, der der Väter im Allgemeinen; schließlich wird der Begriff mit seinen konkreten Eigenschaften auf Gott bezogen, wodurch selbstverständlicher Weise – zunächst – anthropomorphe Vorstellungen von Gott entstehen, die erst nach und nach – in diesem Prozess – von abstrakteren Vorstellungen überlagert werden, weil sich neben den Begriff ›Gott Vater‹ andere Gottesbegriffe reihen und sich mit diesem verbinden. Es entstehen nach und nach semantische Netze, die nicht starr, sondern flexibel sind, indem sie Begriffe ein- oder auch ausgliedern können.

Dem dargestellten Prozess gegenläufig erkennt Boesch eine zweite Schemabildung (Handlungsform), die er »sekundäre Subjektivierung« nennt. Diese

geht aus von den [konkreten – LAN] funktionalen Beziehungen zwischen Person und Objekt. Sensorische Eindrücke, Handlungserfahrungen der Leichtigkeit oder Mühsal, von Beglücktsein, Ärger, Hoffnung, Angst, kurz, vielfältige Beziehungen zum Objekt, in denen eine Person ihre eigene funktionale Potentialität erfährt, bilden die Basis solcher ›subjektiv-funktionaler‹ Schemata. Ein Objekt, so gesehen, bietet nun ebenfalls eine Reihe von Handlungsmöglichkeiten an, aber sie sind nicht sachlich-instrumentaler Art, sondern sie erlauben, Funktionserlebnisse zu erfahren (1980, S. 67f.).

Und er fährt fort: »[U]nd je intimer sie in ein Handlungsschema eingebettet sind, je wesentlicher sie für den Erfolg einer Handlung erscheinen, um so gewichtiger werden dabei die subjektiv-funktionalen Wahrnehmungsanteile« (ebd., S. 65). Dabei bildet die Dimension des konkreten Gottesbildes das Fundament für das abstrakte; es ist das zuerst erarbeitete und die Voraussetzung, um den abstrakten Begriff ›mit Leben‹ und Erfahrung zu füllen. Nur dies garantiert eine subjektive Bindung an ein Ultimates (Gott) und damit die Subjektivierung der Religion. Kann sich also auch ein nicht-religiös erzogener Mensch den Sinngehalt des abstrakten Gottbegriffs und seine gedanklichen Implikationen erschließen, so fehlen die zur individuellen Bedeutungskonstruktion notwendigen Erfahrungen und die damit verbundenen Funktionserlebnisse, bspw. wenn ›mit Gottes Hilfe‹ eine Klassenarbeit oder eine Operation gut ausging. Diese Handlungserfahrungen können aber nachgeholt werden, so dass Religionsentwicklung ebenso wie Kunst und Wissenschaft auch in einem höheren Alter einsetzen kann, wenn ein Mensch *entscheidet*, religiös zu werden, Erfahrungsorte von Religion aufzusuchen und/oder über den Kontakt mit religiösen Menschen an solchen Erfahrungen teilzuhaben.

Wahrscheinlich liegt in der sekundären Subjektivierung auch begründet, warum Josephs und Wolgast (1996) wie auch Seiler und Hoppe-Graff (1989) davon ausgehen, dass sich religiöse Symbole durch ›starke emotionale Anker‹ von anderen Symbolen unterscheiden. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass letztlich jedes Objekt im selben Prozess des Funktionserlebens mit solchen Konnotationen verbunden werden kann, weswegen die Behauptung der Exklusivität der religiösen Symbole in Bezug auf die emotionale Färbung zurückzuweisen ist. Will man an der Exklusivität dieser Symbole festhalten, so liegt diese wohl eher in deren Transzendenzbezug. Dem Transzendenzbezug entspringt eine relationale Perspektive, die dem religiösen Denken eine besondere Note gegenüber dem Denken in vielen anderen Bereichen hinzufügt – die Begriffe verweisen auf ein ›Bezogensein‹ und damit auf eine zusätzliche interpersonelle Dimension, die u. a. im gemeinschaftlichen rituellen Gebrauch nicht nur postuliert, sondern eingeübt wird (bspw. das gemeinsame Gebet im Gottesdienst). Bezogensein heißt aber auch, gewiss zu sein, nicht allein zu

sein, auch wenn sich bestimmte Dinge (z. B. Leid) nicht teilen lassen, so kommt diesem impliziten Wissen in den Begriffen und Ritualen liegenden Dimension des Bezogenseins kognitive Entlastungsfunktion zu.

Im individuellen Gebet dagegen wird das Geschehen neu geordnet und in die dialogische Struktur Mensch-Gott eingeordnet, indem das Geschehene auf Gott hin gedeutet wird. Dies heißt keinesfalls, dass religiöse Menschen ausschließlich in diesen Kategorien denken oder gar ein ganz anderes Denksystem entwickeln. Es heißt lediglich, dass sie über ein *weiteres* komplexes Symbolsystem verfügen, das anderen Menschen nicht zur Verfügung steht. Zur Veranschaulichung vergleiche man es mit dem Beherrschen einer fremden Sprache – diese ermöglicht nicht nur, sich mit den Menschen des Sprachraums zu verständigen, sondern die Begriffe dieser Sprache erschließen auch eine andere Welt. Zudem besitzen Rituale – laut Boesch – eine eigene Symbolqualität (1980, S. 226), was gleichsam zu einer Überdetermination der Symbole führt und diese damit als besondere Symbole *erfahren* werden. Auch diese Erkenntnis spricht dagegen, religiöse Symbole *per se* qualitativ auszusondern, anstatt sie an konkrete Erfahrungen zu binden.

Sekundäre Subjektivierung bedeutet aber auch, dass das Objekt internalisiert und als funktionale Potenzialität in Handlungsvollzügen integriert wird. So ist Gott bei bestimmten Handlungen nicht abstrakt ›dabei‹, sondern integraler Bestandteil. Die Frage also, woran ein gläubiger Mensch merkt, dass Gott in einer bestimmten Situation ›dabei ist‹, muss ins Leere laufen, weil Gott im Sinne der sekundären Subjektivierung kein Abstraktum, kein Objekt mehr, sondern die Qualität einer Handlung ist: Im Beispiel der gut verlaufenen Operation geht Gott im Attribut ›gut‹ auf und markiert damit eine religiöse Person.

Fantasma und Mythos als regulative Sollwertssysteme

Diese beiden Prozesse – Objektivierung und sekundäre Subjektivierung – sind auch der Grund dafür, dass Menschen Situationen immer doppelt Wahrnehmen: faktisch wie symbolisch, wobei dies eher einer analytischen Trennung entspricht, da »jede Wahrnehmung immer auch schon in

diesem Sinne eine benannte Wahrnehmung, also ein klassifikatorischer Akt ist« (Boesch, 1980, S. 85), wenn auch Boesch annimmt, dass in den meisten Fällen die symbolische Wahrnehmung den Handlungsanreiz bietet und nicht die ›objektiv‹ gegebenen Objekteigenschaften.⁶ Für diesen Fall wird mit dem Wahrnehmungsakt und der Einordnung in ein Schema durch Benennung auch eine Regel(mäßigkeit) aktiviert, die nicht in der aktuellen Situation zu finden ist, sondern aus der verdichteten Erfahrung resultiert und in der Vergangenheit zu einem ›guten‹ Handlungsausgang geführt hat. Menschen »interpretieren die Wirklichkeit so, dass sie sich den Regeln einfügt. Deshalb braucht auch die Willkürlichkeit von Regeln nicht zu stören – sie können trotzdem als gültig betrachtet werden« (ebd., S. 86), bspw. wenn sich eine Bekreuzigung in einer bestimmten Situation bewährt hat, so wird diese Geste in ähnlichen bzw. antizipierten Situationen wieder ausgeführt. Boesch nennt den dahinterstehenden Mechanismus subjektiv-funktionales Sollwertsystem oder ›Fantasma‹. Fantasmen stellen komplexe Handlungsregulationssysteme dar, die aus kumulierten Erfahrungen Regeln erstellen, mit deren Hilfe wir dann Situationen interpretieren. Zwar lassen sich diese Systeme nicht kommunizieren, »aber durch die Systematik, die sie dem Handeln und Denken auferlegen, werden sie trotzdem kommuniziert und tradiert und wirken somit normierend auf die Mitglieder einer Gruppe ein; dadurch aber bilden sie Kultur« (Boesch, 1980, S. 100) – oder in diesem Kontext Religion: Ein derart verstandenes Valenzkonzept, das die Regeln in die Handlung selbst verlegt bzw. aus den Handlungen erzeugt, erscheint mir überzeugender, als das von Josephs und Valsiner (1999) bevorzugte Modell der ›macro organizer‹, die – unwillentlich – entscheiden sollen, welche der Bedeutungen in welchen Situationen Dominanz erlangen und welche nicht.

Wenn Fantasmen innere Regulierungssysteme sind, so lassen sich Rituale als äußere Regulierungen charakterisieren. Sie stellen in ihrer immer wiederkehrenden und unveränderlichen Abfolge nicht nur eine gemeinsame »Macht dar, Ordnungen zu bewahren, wiederherzustellen« (Boesch, 1990, S. 227), sondern garantieren auch die Einfügung des Individuums in die Gemeinschaft und Geborgenheit in zweifacher Hin-

sicht: Teil einer Gemeinschaft zu sein, wie auch Handlungssicherheit zu haben (Bezogenheit auf körperlicher wie affektiver Seite). Nicht zuletzt deshalb ist die Ausübung von Religion in der Regel stark ritualisiert. »Allerdings: *an sich* bedeutet das Ritual nichts von alledem; seine Bedeutung wird immer erst vom partizipierenden Individuum konstituiert« (ebd.). Rituale folgen nur solange demselben Ablauf, wie die Teilnehmenden der Ausübung zustimmen und diesen als Konsens begreifen (Subjektivierung als Selbstunterwerfung) – siehe hier bspw. den Wechsel von der Mund- zur Handkommunion.⁷ Rituale werden zudem oft von symbolischen Erklärungen begleitet – »Er nahm das Brot, brach es und sprach...« –, womit die praxischen Vollzüge in einen Sinnzusammenhang gestellt werden, »der einerseits genügend weit ist, um individuelle Anliegen darin einzubringen, der andererseits die Beziehung herstellt zwischen dieser besonderen Zeremonie und ideologischen Komponenten anderer Handlungsbereiche« (Boesch, 1980, S. 228f.). Diese besonders dichte Verschränkung von körperlicher Symboltätigkeit wie sprachlicher symbolischer Erklärung trägt in ihrer Doppelstruktur zur Festigkeit der symbolischen Überzeugungen bei, die Grundlage des Rituals sind.

Die gemeinsame Valenz kollektiver Symbole scheint somit aus dreierlei zu entspringen: aus der Vieldeutigkeit des Rituals, was erlaubt, individuelle Fantasmen darin einzubringen; aus Bekräftigungen durch gemeinsames Handeln und aus Analogien oder Komplementarität privater Fantasmen, die konvergente Deutungen von symbolischen Handlungen erleichtern (ebd., S. 230).

Ungeachtet der individuellen Fantasmen, die in das Ritual eingebracht werden können, besteht das Zentrum des Rituals jedoch in einem Mythos, bspw. die Transsubstantiation in der Eucharistie. Mythos wird bei Boesch und in diesem Zusammenhang nicht abwertend verwendet, sondern stellt die kollektive Ebene des Fantasma wie des Symbolgehalts dar.

Es liegt in der Natur der Sache, das Mythos und Fantasma nicht immer übereinstimmen, sondern in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Dies resultiert zwangsläufig aus der menschlichen Selbstwahrneh-

mung als einzigartig individuelles Wesen und dem Sozialen als dem Anderen, dem Gegenüber.

Für die Selbst- und Umwelt-Wahrnehmung [...] sind die Kategorien des Individuellen und Sozialen von grundlegender Bedeutung: das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gruppe ist nie einfach eines der Integration, sondern immer auch ein solches der Spannung. Und in diesem Verhältnis ist es, wo die reflexive Handlung sich ansiedelt (Boesch, 1980, S. 246).

Die Entscheidung zur Religion

Je nach Lebensalter ist die Konformität zwischen Mythos und Fantasma unterschiedlich. So werden jüngere Kinder diesen Unterschied kaum spüren, da sie sowieso annehmen, ihre Wahrnehmung der Welt decke sich mit der der Anderen. Insbesondere aber in der Adoleszenz ist die Wahrnehmung des Selbst als unabhängiges, selbstbestimmtes Wesen groß, sodass sich die reflexive Haltung zu religiösen Symbolen und Handlungen *quasi* aufdrängt. Nichts anderes haben Oser und Gmünder (1988) beobachtet, wenn sie die sogenannte ›Atheistenstufe 3‹ als *Orientierung an absoluter Autonomie* charakterisieren. Und diese wird – so Boesch – in keiner radikaleren Form als der Grundsatzfrage gestellt: »Was bedeutet dir dieses Symbol, dieses Ritual, ja, dieses Ding?« (1980, S. 249f.). Je nachdem, wie ein Individuum diese Frage beantwortet, fällt auch die weitere religiöse Entwicklung aus – und diese kann jederzeit mit dem Bedeutungsverlust in der Adoleszenz – oder auch später⁸ – enden. Aus Sicht der Religion findet idealerweise ein Arrangement mit den Diskrepanzen statt, die nicht zum Abbruch, sondern zur Individualität in der Kollektivität führen: »Die reflexive Verarbeitung von Symbolen kontrolliert somit nach zwei Seiten: sie erstellt Koordinationen konzeptueller Art zwischen den Bereichen individuellen Handelns, die – bezogen auf das Symbol ebenso wie die aktuelle Situation – als relevant erscheinen; damit hebt sie Widersprüchlichkeiten des Handelns auf und reduziert somit Unsicherheit. Zugleich aber koordiniert die Reflexion mittels eines kommunikativen Mediums – meist der Sprache – und strebt dabei Überein-

stimmungen mit (wahrgenommenen) sozialen Erklärungs- und Rechtfertigungssystemen an« (Boesch, 1980, S. 247) – was durchaus der Stufe 4 *Orientierung an vermittelter Autonomie und Heilsplan* im Oser-Gmünder-Modell entspricht. Häufig anzutreffen ist aber auch ein individuelles Arrangement ohne bzw. mit verminderter Kollektivität – vor allem dann, wenn im Erwachsenenalter Religion nur noch eine untergeordnete Rolle zugewiesen wird (Kirchgänger bei Hochfesten) oder diese ganz aus dem Leben verschwindet, um nach dem Berufsleben wieder an Bedeutung zu gewinnen. Damit nimmt die religiöse Entwicklung aber auch schon ihren Abschluss, wobei die Adoleszenz nur insofern ein wichtiger Marker ist, da hier erstmals die Stufe der Reflexion erreicht wird, die zulässt, dass solche Symbole und Rituale *wirklich* infrage gestellt werden.

Fazit

Lässt man sich auf die eng mit Boesch geführte kulturpsychologische Argumentation ein, dann müssen sich die theologischen Entwicklungstheorien von liebgewonnenen, seit Schleiermacher mitgeführten, vermeintlich apriorischen Grundformen des Psychischen trennen, nämlich dem im Menschen beheimaten Gefühl oder »Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit« (Schleiermacher, 1830/31, S. 3ff., vgl. auch Pfeleiderer, 1896, S. 336; Iff, 2011, S. 93). Dieses – weil *a priori* – sei dem Menschen eingeboren und versetze so den Menschen in die Lage, *qua* intuitiver Religion Gott zu erfahren. Religion erscheint dagegen eher als komplexes Sozialisationsprodukt, das aus der sozialen Umwelt auf das Individuum zukommt und durch Integration in Sprach- und Handlungsvollzüge zu einem Symbolsystem heranreift, das zwischen Individuum und Kollektiv vermittelt. Religiöse Entwicklung unterscheidet sich deshalb nicht von der Entwicklung anderer Bereiche, die komplexe Symbolsysteme herausbilden, bspw. Kunst und Wissenschaft. Sekundäre Subjektivierung und die Herausbildung von Fantasmen sind dabei die Grundlage der Subjektivierung von Religion wie der subjektiven Bindung an ein Ultimates (Gott).

Was die Fragen nach der Definition von Religion und ihrem Wesen anbelangt, die Heerscharen von Philosoph_innen, Theolog_innen und Religionswissenschaftler_innen beschäftigt haben, hat es eine Kulturpsychologie, die auf symbolischen Handlungen beruht, leicht: Sie ist schlicht nicht notwendig, denn sie ergibt sich aus ihrer intersubjektiven Funktion; sie sichert Gemeinschaft und bietet Erklärungsmodelle an. In der Verschränkung von Symbol und Handlung (auch als Ritual) kommt die Kulturpsychologie nicht in das Bedrängnis, den ein oder anderen Aspekt von Religion auszugliedern bzw. stärker zu gewichten, um zu einem Alleinstellungsmerkmal zu gelangen und Religion von anderen Sinnsystemen abzugrenzen. Glauben allein zu untersuchen, macht bspw. aus dieser Perspektive keinen Sinn bzw. dann hat Glaube keinen Sinn mehr, denn er entwickelt sich weder individuell noch losgelöst von den Erfahrungen eines Menschen. Das Alleinstellungsmerkmal erhält Religion einzig durch ihren Vollzug (in der Tradition) und durch den Umstand, dass es Menschen gibt, die sich einer Religion(sgemeinschaft) verpflichtet fühlen.

► Anmerkungen

- 1 Hierzu zählen nicht nur die spontanen Wiederholungen wie »Esel ist das, Esel« als vielmehr auch die Fragen, die das Kind an Bezugspersonen richtet (»Mama, was ist ein Esel?«). Diese dienen primär nicht dazu, eine Antwort zu erhalten, sondern die Worte im richtigen Kontext einzuüben.
- 2 Oder auf die Sprache bezogen: »Die Sprache als ein System von Zeichen ist aber etwas anderes, wie die Sprache als eine Potenzialität des Handelns; als das erste stellt sie ein System von Relationen dar, als die zweite ein Instrument zum Verfolgen bestimmter Ziele« (Boesch, 1980, S. 209).
- 3 ›Praxisch‹ gehört bei Boesch zu den zentralen Begriffen. Er verwendet ihn für alle ›Formen und Ordnungen des konkreten Handelns‹ (1980, S. 31).
- 4 Auch wenn Boesch von ›Objekt‹ spricht, meint er damit nicht nur die materiellen Objekte, sondern auch die immateriellen, geistigen. Psychisch macht es keinen Unterschied, ob ein Ding realiter oder imaginär existiert: in beiden Fällen hat es zwangsläufig Auswirkungen auf unser Handeln, wie das Beispiel ›Gott‹ zeigt.

- 5 Das Beispiel soll lediglich den Prozess verdeutlichen. Der dargestellten Entwicklungsverlauf bezieht sich auf die späte Kindheit, frühe Adoleszenz, denn das Gleichnis vom Seewandel (Mt 14, 22-36) setzt mehrere Entwicklungsschritte im physikalischen Verständnis voraus, die Kinder frühestens im Schulalter erlernen, z. B. das Konzept von Schwimmen und Sinken und dessen physikalische Voraussetzungen wie Masse und Dichte.
- 6 Das korrespondiert mit Justin Barretts Untersuchung, der zeigen konnte, dass Kinder wie auch Erwachsene sowohl über ein konkretes als auch abstraktes Gottesbild verfügen, das je nach Anlass aktiviert wird (vgl. Biewald, 2008; Bucher, 2009). Dieses resultiert aus den eben gegenläufigen Prozessen der Weltaneignung.
- 7 So hat die Praxis der Handkommunion zumindest zur ›Billigung des Apostolischen Stuhles‹ geführt (Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Cena Domini* vom 24. Februar 1980) und ist heute die wohl am häufigsten praktizierte Kommunionform in Deutschland.
- 8 Die Adoleszenz ist nur insofern ein wichtiger Marker, da hier erstmals die Stufe der Reflexion erreicht wird, die zulässt, dass solche Symbole und Rituale *wirklich* infrage gestellt werden.

► **Literatur**

Biewald, Jörg (2008). Zwischen zwei Göttern? – Das doppelte Gottesbild bei Kindern und Erwachsenen. *Jahrbuch für Kindertheologie*, 7, 91-110.

Boesch, Ernst E. (1980). *Kultur und Handlung: Einführung in die Kulturpsychologie*. Bern: Huber.

Bucher, Anton A. (1985). *Die religiöse Entwicklung des Dichters Rainer Maria Rilke*. Fribourg. (= Berichte zur Erziehungswissenschaft, 52).

Bucher, Anton A. (2009). Doch mehr als ein Mensch? Die Entwicklung des Gotteskonzepts bei Kindern. *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 25, 24-37

Di Loreto, Ornella & Oser, Fritz (1996). Entwicklung des religiösen Urteils und religiöser Selbstwirksamkeitsüberzeugung – eine Längsschnittstudie. In Fritz Oser & K. Helmut Reich (Hrsg.), *Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität* (S. 69-87). Lengrich: Pabst Science Publishers.

Dick, Andreas (1982). Drei transkulturelle Erhebungen des religiösen Urteils: Eine Pilotstudie. Lizentiatsarbeit an der Philosophischen Fakultät an der Universität Freiburg (Schweiz).

- Englert, Rudolf (1985). *Glaubensgeschichte und Bildungsprozess. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*. München: Kösel.
- Fetz, Reto L. & Bucher, Anton A. (1987). Stufen religiöser Entwicklung? Eine rekonstruktive Kritik an Fritz Oser/Paul Gmünder, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. *Jahrbuch der Religionspädagogik*, 3, 217-230.
- Fowler, James W. (1991). *Stufen des Glaubens: die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Fraas, Hans-Jürgen (1983). *Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Garz, Detlef (1989). *Theorie der Moral und gerechten Praxis*. Oldenburg: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Grom, Bernhard (1986). Rezension zu F. Oser/P. Gmünder: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. *Christlich-pädagogische Blätter*, 1, 69-70.
- Iff, Mark (2011). *Liberaler Theologie in Jena. Ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts*. Göttingen: de Gruyter.
- Josephs, Ingrid E. & Valsiner, Jaan (1999). Meaning-making and miracles: The creative inconsistency of the mind. In K. Helmut Reich, Fritz K. Oser & W. George Scarlett (Eds.), *Psychological studies on spiritual and religious development. Being human: The case of religion*, Vol. 2 (S. 101-114). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Josephs, Ingrid E. & Wolgast, Matthias (1996). Die Ko-Konstruktion religiöser Bedeutung aus kulturpsychologischer Perspektive: eine Analyse von Eltern-Kind-Interaktionen In Fritz Oser & Karl-Heinz-Reich (Hrsg.), *Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität* (S. 41-68). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Klein, Constantin & Streib, Heinz (2011). Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum. Ein Überblick. *Praktische Theologie*, 46 (4), 197-203.
- Lämmermann, Godwin (2003). *Einführung in die Religionspsychologie. Grundfragen, Theorien, Themen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Oerter, Rolf (1996). Was ist Religiosität, und warum entwickelt sie sich? In Fritz Oser & Karl-Heinz-Reich (Hrsg.), *Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität* (S. 23-40). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Oerter, Rolf (2007). Zur Psychologie des Spiels. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 31 (4), 7-32.

- Oser, Fritz & Gmünder, Paul (1988). *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalgenetischer Ansatz*. Gütersloh: Mohn.
- Pfleiderer, Otto (1896). *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. Berlin: Reimer.
- Piaget, Jean & Inhelder, Bärbel (1972). *Die Psychologie des Kindes*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter.
- Schleiermacher, Friedrich (1930/31). *Der Christliche Glaube. Nach Den Grundsätzen Der Evangelischen Kirche Im Zusammenhange Dargestellt*. Berlin: de Gruyter.
- Schweitzer, Friedrich (1985). Religion und Entwicklung. Bemerkungen zur kognitiv-strukturellen Religionspsychologie. *Wege des Menschen*, 37, 316-325.
- Schweitzer, Friedrich (1987). *Lebensgeschichte und Religion: Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- Seiler, Thomas B. & Hoppe-Graff, Siegfried (1989). Stufentheorien, Strukturgenese und die Emergenz einer intuitiven religiösen Theorie. In Anton A. Bucher & K. Helmut Reich (Hrsg.), *Entwicklung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung* (S. 77-102). Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- Sundén, Hjalmar (1966). *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin: Töpelmann.
- Vergote, Antoine (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Dessart.
- Wygotski, Lew S. (1972). *Denken und Sprechen*. Stuttgart: S. Fischer.