

Vorwort der Herausgeber

Das spirituelle Bedürfnis und das religiöse Erleben des Einzelnen sind Faktoren, die für unseren therapeutischen Zugang zum Menschen in seiner psychosomatischen Einheit – und damit auch zum „psychosomatisch Kranken“ – nicht bedeutungslos sind. Dennoch bleibt dieser Bereich im klinisch-ärztlichen Alltag oft zweitrangig oder sogar unerwähnt – obwohl wir im Einzelfall damit rechnen müssen, dass wir damit zentrale lebensbestimmende Haltungen und Vorstellungen übersehen, ohne die die Ausrichtung und die Sehnsüchte unserer Patienten nicht erfasst werden können.

Wichtiger allerdings, als einen Fragebogen zur Religiosität in die Diagnostik einzubeziehen, dürfte „eine Sensibilität von Therapeuten für das Thema Religiosität“ sein, so die Religionspsychologinnen B. Heinemann und V. Wörmann in ihrer Untersuchung zu „Lebenszufriedenheit und Religiosität“ in der hiermit vorliegenden Ausgabe 1/2010 der IZPP. Genau dies beschreibt auch die Zielsetzung der aktuellen Ausgabe zum Thema Religion und Religiosität: Es geht darum, erst einmal zu *sensibilisieren* und eine Empfindsamkeit für das Thema Religion und Religiosität zu wecken, die – möglicherweise nicht zuletzt aufgrund der Befürchtung, als unwissenschaftlich zu gelten – im klinischen und therapeutischen Alltag leicht in den Hintergrund zu geraten droht.

Gewiss kann es bei einer solchen *Sensibilisierung* nicht länger darum gehen, wie der Religionswissenschaftler und Phänomenologe R. Otto (1917) es in seinem Hauptwerk *Das Heilige* noch forderte, „sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen“. In den Religionswissenschaften besteht vielmehr gegenwärtig weitgehend Einigkeit darüber, dass ein wissenschaftliches Verständnis von Religion nicht selbst religiös sein darf. Dies heißt für die Psychologie und Psychosomatik allerdings nicht, dass sie sich angesichts der Schwierigkeiten, die mit dem Phänomen Religion für die Wissenschaften verbunden sind, in eine „naturwissenschaftlich geprägte Seelenlosigkeit“ (Salzmann, in dieser Ausgabe) zurückziehen oder gar hinter jeglichen religiösen Vorstellungen einen Offenbarungswahn oder bestenfalls eine Depression mit religiösen Wahninhalten vermuten muss.

Selbst wenn man, wie es sich S. Freud (1930) selbst eingesteht, ein wie auch immer geartetes „religiöses Gefühl“ nicht in sich zu entdecken vermag, erscheint Freuds (1927) Wertung von religiösem Verhalten als „universelle Zwangsneurose“ angesichts des gegenwärtigen und unabgeschlossenen interdisziplinären Diskurses über das Phänomen Religion zu kurz gegriffen. Hatte doch schon E. Fink (1960) gegenüber Nietzsches in ähnlicher Weise wertendem Ansatz und seiner „Entlarvung“ der religiösen Menschen als Neurotiker eingewandt, Neurose können sich zwar durchaus mitunter als religiöses Wesen verkleiden, aber deswegen sei doch nicht überhaupt alle Religion Neurose; wobei man für Fink ebenso gut fragen könnte, „was es symptomatisch bedeute, dass jemand nur Neurose in der Gottesverehrung erkenne“.

Hier eröffnet sich allerdings schon eine erste Schwierigkeit: Wird unser abendländisches Verständnis von Religion *den* Religionen gerecht, wenn es sich in der „Gottesverehrung“ erschöpft? Allein ein Blick auf die Viel-

falt der historisch gewordenen Formen der Religion zeigt, dass der Begriff „Gottesverehrung“ nicht hinreicht, um einen wissenschaftlich allgemein anerkannten Begriff von Religion in der modernen Kultur gewinnen zu können. Religion erweist sich vielmehr als begrifflich und methodisch kaum fassbar, was letztlich sowohl den experimentellen Zugriff wie auch die exakte Dokumentation und Wiedergabe religiösen Erlebens erheblich erschwert.

Wie aber kann es dann den Wissenschaften gelingen, sich mit einem Untersuchungsobjekt zu befassen, das gewiss keine bloße Fiktion oder Illusion, sondern eine soziale Realität darstellt, sich aber nicht definieren und entsprechend auch nicht klar abgrenzen lässt? Hier scheint sich hinsichtlich der Frage, was denn Religion nun eigentlich sei, ein ähnliches Problem zu eröffnen, wie es schon Augustinus im Hinblick auf die Frage hatte, was denn die Zeit sei: „Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären soll, weiß ich es nicht“ (Conf. XI 14, 17).

Zumindest aber die Unterscheidung von Religion und Religiosität ist uns doch heutzutage weitgehend selbstverständlich. Während Religion in ganz formaler Hinsicht als ein mehr oder weniger durchgearbeiteter Zusammenhang von Glaubensinhalten bezeichnet werden kann, nennen wir die subjektive Haltung eines Gläubigen zu diesen Inhalten seine Religiosität, wobei Religiosität aus religionspsychologischer Perspektive als „die subjektive Innenseite der Religion“ (Henning, Murken u. Nestler, 2003) bestimmt werden kann.

Die Selbstverständlichkeit, zwischen Religion und Religiosität zu unterscheiden, relativiert sich allerdings in dem Moment, in dem erkannt wird, dass diese Unterscheidung „im 18. Jahrhundert wenn nicht entstanden, so zumindest doch wichtig geworden ist“ (Alexander u. Fritsche 1989). Die zunehmende empirische Kenntnis der Religionen, die mannigfaltigen gegen die herrschenden Orthodoxien und deren Institutionen gerichteten religiösen Strömungen wie auch die Forderung nach Toleranz und nicht zuletzt die atheistischen Tendenzen des Zeitalters legten es seinerzeit nahe, hinter die vielen Religionen zurückzugehen, um unterhalb von ihnen, in affirmativer oder kritischer Absicht, jenes Allgemeine zurückzugewinnen, das sich dann in den mannigfaltigen Formen der Religionen objektiviert (vgl. ebd.).

Entsprechend ist es für das Verständnis von Religiosität entscheidend, „daß der Begriff Religiosität auf der Differenz zum Religionsbegriff basierte“ und „sich nur vor dem Hintergrund der Differenz zum Religionsbegriff verstehen [läßt]“ (Krech 2002). Dabei erweisen sich Religion und Religiosität als diskursive Tatbestände, deren Bedeutungsgehalt sich nur im Bezug zum (kulturellen) Kontext angemessen erschließen lässt (Matthes 1992).

Betrachten wir dafür exemplarisch das Zeitalter der ausgehenden Aufklärung und der aufgehenden Romantik: Für Kant beispielsweise ist „*Religion* ... (subjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unsere Pflichten als göttlicher Gebote“ (RGV, VI 153), was er auch die vernünftige oder natürliche Religion nennt. Den (Kirchen-) Glauben, der einer Offenbarung bedarf und statutarische Gesetze erlässt – also denjenigen Glauben, den man gemeinhin ‚positive Religion‘ nennt – will Kant gar nicht mit dem Begriff „Religion“ bezeichnen, sondern spricht in diesem Zusammenhang vom „*Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst*, d.i. eine ... vermeintliche Verehrung Gottes ist“ (RGV, VI 167). Kant unterscheidet zwischen objektiver und subjektiver Religion, will aber die subjektive Religion keinesfalls mit Religiosität gleichsetzen, da für ihn dem Begriff Religiosität ein irrationales Moment anhaftet, das Kant nur als Schwärmerei bezeichnen kann, insofern für ihn Religion aus der Moral allererst hervorgeht.

Gemeinsam mit dem Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher, der oftmals als einer der Klassiker der Religionswissenschaft bezeichnet wird, ist Kant dabei die Verortung der Religion auf der Bewusstseins-ebene. Im Gegensatz zu Kant aber will Schleiermacher die Religion gerade von der moralisch-gebietenden Vernunft getrennt wissen, vielmehr sei ihr Wesen „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (1799/1970, 29), und rückt damit die Religion in ein enges Verhältnis zur Kunst. Indem nun berücksichtigt wurde, dass sie im Erleben ihren Ausgang hat, „ging Religion – wie im übrigen auch Kunst – nicht im Erklären auf und konnte vor destruierender Kritik geschützt werden“ (Krech 2002, 23).

Der damit zu Recht einhergehende Anspruch, Religion als ein Phänomen *sui generis* herauszustellen, führt aber geradewegs in eine neue Problematik hinein. Denn nun scheint jegliches Erleben, das den Menschen über sich hinausführt und Sinn stiftet, als religiös bezeichnet werden zu können; ein Problem, vor das sich letztlich auch die moderne Religionspsychologie gestellt sieht. Alles kann nun Religion sein: Club-Events genauso wie Wellness-Kuren und Bungee-Jumping.

Religion scheint unter den Bedingungen der Individualisierung der modernen Gesellschaft nur noch zur bloßen Privatsache geworden zu sein. Der Einzelne bedient sich auf dem Marktplatz der Religionen dort, wo es den eigenen spirituellen Bedürfnissen am besten passt. Doch gibt es Ansätze in der modernen Religionspsychologie, einem zu weit gefassten Religionsbegriff kritisch entgegenzuwirken und die als religiös konnotierten popkulturellen Erscheinungen wie beispielsweise New Age, esoterische Kulte und andere Formen der modernen Patchwork-Spiritualität vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation auf ihre psychologische Bedeutsamkeit hin zu analysieren und kritisch zu hinterfragen.

Ungeachtet der Frage, wie eine Entdifferenzierung des Begriffs „Religion“ aus geistes- und sozialwissenschaftlicher sowie theologischer Sicht zu bewerten ist, so zeigt die Verbreitung solcher Arten von Spiritualität andererseits doch ein individuelles Bedürfnis an, das vom individuellen Bild eines Seelenlebens Auskunft geben kann und spätestens darin auch im psychotherapeutischen Dialog relevant wird. Dass die Ablehnung tradierter Weltbilder eine wichtige Voraussetzung für den individuellen oder sektiererischen spirituellen Weg ist, veranlasst wiederum zu einem kritischen Blick auf Religion als einen mehr oder weniger durchgearbeiteten Zusammenhang von Glaubensinhalten (s.o.): Welche tragfähigen Brücken von transzendierender Hoffnung zum Leben in der Moderne kann Religion heute noch herstellen? Was ist in Anbetracht erkennbarer fortbestehender spiritueller Bedürfnisse ihr eigener Anteil an der Ablehnung in der westlichen Welt? Diese Facette leitet unmittelbar über zur Problematik des Begriffs der Säkularisierung, vor die man sich unausweichlich gestellt sieht, sobald man sich mit dem Phänomen Religion auseinandersetzt.

Folgt man dem Historiker H. Lehmann (2007), so ist bei der Bestimmung dieses Begriffs in unserem Zusammenhang davon auszugehen, „daß sich in den 1950er Jahren in der Politikwissenschaft, in der Soziologie und auch in der Geschichtswissenschaft die Einsicht durchsetzte, im Zuge der Transformation von Staat und Gesellschaft seien seit dem 17./18. Jahrhundert zumindest in Europa die religiösen Bezüge und der Einfluß der Kirchen immer mehr zurückgegangen.“

Ließ sich also die postmoderne Gesellschaft noch in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts weitgehend durch die Stichworte Individualisierung, Pluralisierung, Globalisierung und Säkularisierung kennzeichnen, so steht man insbesondere letzterem Begriff als bezeichnend für die moderne Gesellschaft gegenwärtig eher kritisch gegenüber.

Die Dialektik des abendländischen Säkularisierungsprozesses erwies sich angesichts der Religionsproduktivität der modernen Wissensgesellschaft vielmehr als unabgeschlossen. Religion ist heute diffus über die etablierten Konfessionen hinaus überall präsent und zeigt dabei neue Erscheinungsformen, die kulturelle Gesamtauswirkungen haben. Allerdings wird im Bewusstsein eines großen Teils der Bevölkerung eher die Konfrontation als die Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Religionen bemerkt. Hier wird nicht nur die Frage nach den kontraproduktiven Einflussfaktoren von Religion auf das gesellschaftliche Zusammenleben virulent. Vielmehr stellt sich dem therapeutisch Tätigen auch die Frage nach den Auswirkungen gewisser religiöser Einstellungen auf die individuelle psychische Entwicklung. Damit ist eine Darstellung aus einer Art „Opferperspektive“ wie bei Tilman Moser (1980) nur die eine Seite der Medaille. So schwer es zunächst fallen mag, steht damit aber auch die psychische Bedingung eines religiösen Fanatismus zur Debatte.

Zurückkommend auf die gesellschaftlichen Aspekte gilt es für W. Lепенies (1996) in diesem Zusammenhang zunächst einmal, die Mentalität des Kulturkolonialismus aufzubrechen, die seit dem 19. Jahrhundert in der europäischen Selbstwahrnehmung wie in der europäischen Politik eine prägende Rolle spielt, und die Dialektik freizulegen, die mit dem Begriff des „Pluralismus“ als Leitidee der westlichen Moderne verbunden ist. Dabei zeigen sich die Motive, aus denen heraus wir anderen Kulturen ihren pluralen Charakter bestreiten: Wir möchten damit ihre Anschlussfähigkeit an die Moderne in Frage stellen oder doch zumindest die faktische Kontrolle über einen solchen Anschluss behalten. Auch das Stichwort „Globalisierung“, welches das Bild einer sich vereinheitlichenden Welt zeichnet, birgt für Lепенies eine Dialektik in sich: Während die Oberfläche der einen Welt immer einförmiger wirkt, stoßen darunter heftiger als je zuvor die unterschiedlichen Lebenswelten der einzelnen aneinander. Allerdings prallen gemäß Lепенies weder die Kulturen noch die Religionen aufeinander, sie werden vielmehr von politischen Gruppen instrumentalisiert.

Nicht zuletzt werden Religion und Religiosität unter den Bedingungen des modernen Pluralismus dabei aus humanistisch-atheistischer Richtung als Ergebnis unaufgeklärten Denkens vor allem in ihren dogmatisch-irrational erscheinenden Erscheinungsformen verstanden. Von dieser Seite werden der Religiosität naturwissenschaftlich orientierte Denkmodelle gegenübergestellt, ohne das individuelle Bedürfnis und subjektive Erleben zu berücksichtigen, welches sich in der Religiosität des Einzelnen unabhängig von einem objektiven „Wahrheitsgehalt“ ausdrückt. In solcher auf objektive „Tatsachen“ bezogenen Ablehnung des Religiösen droht dann aber das subjektive, also individuelle Element lebendiger Existenz ebenso übersehen zu werden wie in fundamentalistisch-dogmatischer ‚Religiosität‘ und damit ein wesentliches Ergebnis aufgeklärten Denkens relativiert zu werden. Vielleicht könnte ein am ehesten als agnostisch zu bezeichnender Standpunkt diesen Konflikt schlichten. Dessen „Tragfähigkeit“ im Sinne einer psychischen Funktion, welche religiöse Überzeugung ja immer auch ausübt, dürfte aus psychologischer Sicht allerdings fragwürdig sein.

Damit ist der breite Rahmen umrissen, innerhalb dem die einzelnen Beiträge der aktuellen Ausgabe der IZPP zum Thema Religion und Religiosität angesiedelt sind. Wir haben uns dabei für Beiträge aus den verschiedensten wissenschaftlichen Richtungen entschieden, die sich den Phänomenen Religion und Religiosität aus unterschiedlichen Perspektiven nähern, aber auch nicht darauf verzichten, Beiträge aufzunehmen, die einen eher essayistischen Charakter aufweisen. Entsprechend hoffen wir, dass die vorliegende Ausgabe der IZPP Lust auf thematisch weiter vertiefende Lektüre weckt und letztlich dazu beiträgt, dass dem Thema „Religion(en) und Religiosität“ ein breiterer Raum in der klinischen und therapeutischen Praxis eröffnet wird.

Joachim Heil und Wolfgang Eirund

Im Juni 2010

Literaturverzeichnis

- Alexander, Gerhard u. Fritsche, Johannes: ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte. In: Gründer, Karlfried u. Rengstorf, Karl Heinrich (Hg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1989, 11–24 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11)
- Augustinus: *Confessiones* (396–398). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Moojsisch. Stuttgart: Reclam, 2003
- Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie* (1960). Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 6. Aufl., 1992
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2009, 29–108
- Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2007, 109–158
- Henning, Christian, Murken, Sebastian u. Nestler, Erich (Hg.): *Einführung in die Religionspsychologie*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2003
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). In: AA VI, 1–202
- Krech, Volkhard: *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002 (Religion und Aufklärung; Band 8)
- Lehmann, Hartmut: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein-Verlag, 2004, 2. Aufl., 2007
- Lepenies, Wolf: *Selbstkritische Moderne. Neue Leitbilder im Kontakt der Kultur*. In: Dettling, Warnfried (Hg.): *Die Zukunft denken. Neue Leitbilder für wirtschaftliches und gesellschaftliches Handeln*. Frankfurt a.M.: Campus, 1996, 50–68
- Matthes, Joachim: *Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexion zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung*. In: *Soziologica Internationalis* 30, 1992, 129–142
- Moser, Tilmann: *Gottesvergiftung*. Berlin: Suhrkamp, 1980
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). München: Beck, 2004
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hamburg: Meiner, 1970