Christian Zwingmann
Constantin Klein
Florian Jeserich
(Hrsg.)

# RELIGIOSITÄT: DIE DUNKLE SEITE

BEITRÄGE ZUR EMPIRISCHEN RELIGIONS-FORSCHUNG

WAXMANN

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Christian Zwingmann,
Constantin Klein,
Florian Jeserich (Hrsg.)

# Religiosität: Die dunkle Seite

## Beiträge zur empirischen Religionsforschung

Waxmann 2017
Münster • New York

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

**Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Print-ISBN 978-3-8309-3623-7
E-Book-ISBN 978-3-8309-8623-2

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2017
Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Anne Breitenbach, Münster
Titelbild: *The Cathedral* (Auguste Rodin), Museum Rodin, Paris © wjarek/fotolia.com
Satz: Sven Solterbeck, Münster
Druck: CPI books GmbH, Leck

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706

MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C016439

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

*Für Johannes Bremer und*
*Br. Antonius Kuckhoff*
(Christian Zwingmann)

*Für Heinz*
(Constantin Klein)

*Für Helga Baur*
(Florian Jeserich)

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

# Vorwort

Der vorliegende Band stellt eine Fortführung der beiden ebenfalls im Waxmann Verlag erschienenen Vorläuferbände „Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung“ (2004) sowie „Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten“ (1996) dar. Beide Sammelbände hatten – mit unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen – zum Ziel, der verstreuten religionsbezogenen Forschung innerhalb der deutschsprachigen Psychologie eine integrierende Plattform zu bieten.

Auch der vorliegende Band ist wieder als Sammelband konzipiert, um vielfältige religionsbezogene Theorie- und Forschungsimpulse strukturieren zu können. Allerdings wird mit dem vorliegenden Band die bisherige relativ enge Bindung an die Psychologie gelockert, um einen stärker interdisziplinären Blick auf Religion und Religiosität/Spiritualität zu ermöglichen. Für den religiösen Bereich sind interdisziplinäre Perspektiven charakteristisch und für ein vertieftes Verständnis der Phänomene meist auch unabdingbar. Der neue Untertitel „Beiträge zur empirischen Religionsforschung“ stellt den empirischen Bezug als gemeinsame Klammer der religionsbezogenen Beiträge heraus. Mit dieser Schwerpunktsetzung soll ein Minimum an interdisziplinärer methodischer Konvergenz erreicht werden. „Empirische Forschung“ verstehen wir dabei bewusst in einem sehr weiten Sinn, d. h. sie umfasst quantitative Analysen ebenso wie verschiedenartige qualitative Ansätze, Originalarbeiten ebenso wie Überblicksartikel. Die Betonung der Interdisziplinarität spiegelt sich auch in der veränderten Zusammensetzung des Herausgeberteams wider, welches nun psychologische, theologische und religionswissenschaftliche Expertise vereint.

Inhaltlich fokussiert der vorliegende Band explizit negative Korrelate von Religion und Religiosität/Spiritualität, wie sie sowohl im individuellen als auch im sozialen Bereich beobachtet werden können. Da die einschlägige empirisch-religionsbezogene Literatur insbesondere im Bereich „Religiosität/Spiritualität und Gesundheit“ derzeit vor allem positive Korrelate thematisiert, stellt die hier vorgenommene Schwerpunktsetzung eine notwendige Ergänzung dar, um dem insgesamt zutiefst ambivalenten Charakter von Religion gerecht zu werden. Die neu vorgelegten Beiträge haben wir dementsprechend unter dem Titel „Religiosität: Die dunkle Seite“ zusammengestellt. Die insgesamt 10 Beiträge sind in drei Themenblöcke gegliedert, wobei sich mit dem Themenblock „Religiosität als individuelle Belastung“ vier Beiträge, mit dem Themenblock „Religiosität als zwischenmenschliche Belastung“ drei Beiträge und mit dem Themenblock „Belastende Religiosität in spezifischen Kontexten“ ebenfalls drei Beiträge befassen.

Um die praktische Nutzbarkeit des vorliegenden Bandes zu steigern, haben wir auch diesmal ausführliche Sach- und Personenregister erstellt. Insbesondere beim Anlegen dieser Register war uns Herr Sebastian Kau eine sehr große Hilfe; er hat uns darüber hinaus bei der stilistischen Durchsicht des übersetzten Beitrags „Religiöse

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

und spirituelle Konflikte“ mit guten Vorschlägen unterstützt. Ihm gilt unser herzlicher Dank. Danken möchten wir auch der Evangelischen Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, welche die Lizenzgebühren für die Übersetzung übernommen hat. Dem Waxmann Verlag sei mit all seinen beteiligten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für das erneute verlegerische Interesse, für die Geduld auch angesichts einiger Verzögerungen und für die zuverlässige Zusammenarbeit gedankt.

Im Namen aller beteiligten Autorinnen und Autoren hoffen wir, dass auch der dritte Band zur empirischen religionsbezogenen Forschung vom Fachpublikum gut angenommen wird und dazu beitragen kann, die Stellung der empirischen religionsbezogenen Forschung weiter zu festigen und zu intensivieren.

Bochum, Bielefeld und Mülheim an der Ruhr, im Februar 2017
*Christian Zwingmann, Constantin Klein und Florian Jeserich*

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

# Inhalt

*Christian Zwingmann, Constantin Klein und Florian Jeserich*
„Religiosität: Die dunkle Seite“
Eine kurze Einführung . . . . . 11

**Religiosität als individuelle Belastung**

*Anton A. Bucher*
Zornig und strafend – oder zu milde?
Negative Gottesbilder . . . . . 23

*Christian Zwingmann, Constantin Klein und Florian Jeserich*
„Ekklesiogene Neurose“
Entwicklung des Konzepts, Befunde und Bewertung . . . . . 43

*Julie J. Exline und Eric D. Rose*
Religiöse und spirituelle Konflikte . . . . . 65

*Florian Jeserich, Christian Zwingmann und Constantin Klein*
Religiosität/Spiritualität und rigides Kohärenzgefühl . . . . . 91

**Religiosität als zwischenmenschliche Belastung**

*Beate Küpper und Andreas Zick*
Religion und Menschenfeindlichkeit . . . . . 117

*Constantin Klein, Christian Zwingmann und Florian Jeserich*
Religiöser Fundamentalismus
Merkmale, Konzepte, Messinstrumente und Korrelate . . . . . 139

*Constantin Klein, Christian Zwingmann und Florian Jeserich*
Religiöser Fundamentalismus in Europa und Nordamerika
Befunde zur Verbreitung und zu Zusammenhängen mit Vorurteilen
und Werthaltungen . . . . . 167

**Belastende Religiosität in spezifischen Kontexten**

*Barbara Haslbeck*
Wenn Vertrauen zerbricht
Religiosität im Kontext sexuellen Missbrauchs . . . . . 203

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

*Peter Kaiser*
Pathologische Religiosität im psychiatrischen Kontext
Ein Überblick mit Fallbeispielen . . . . . 227

*Ina Wunn*
Konflikte zwischen Religion und Schulmedizin . . . . . 253

Herausgeber . . . . . 275

Autorinnen und Autoren . . . . . 277

Personenverzeichnis . . . . . 279

Sachwortverzeichnis . . . . . 289

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

*Christian Zwingmann, Constantin Klein und Florian Jeserich*

# „Religiosität: Die dunkle Seite“

## Eine kurze Einführung

### 1. Warum das Thema relevant ist

Religion ist ein zutiefst ambivalentes Phänomen, das zugleich Chancen und Risiken birgt. Religiöse Erziehung kann Vertrauen auf Gott fördern, aber auch Angst vor Gott begünstigen (Klosinski, 1994). Schon die Bibel erzählt nicht nur von einem helfenden, beschützenden Gott, sondern auch von einem gnadenlos strafenden Gott (Miggelbrink, 2000, 2002; s. auch Buggle, 1992). Andere religiöse Lehren enthalten ebenfalls sowohl tröstende als auch Angst machende Elemente (Khoury, 1993). In individueller Perspektive bedeutet dies letztlich, dass der religiöse Glaube zwar häufig Gesundheit fördert, aber eben auch krank machen kann (Grom, 2001; Klein & Albani, 2011; Zwingmann & Klein, 2013). Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass Religionen Frieden, Menschenrechte und Versöhnung unterstützt haben, aber auch die Quelle gewaltsamer Auseinandersetzungen waren. In gesellschaftlicher Perspektive kann Religion also dazu beitragen, prosoziales Verhalten und ein friedliches Zusammenleben zu stärken; sie kann aber auch Vorurteile begünstigen und zu Gewalt führen (Baudler, 2005; Grom, 2007, S. 127–145; Müller, 2007; Oberdorfer & Waldmann, 2008; Pahl, 2002). Dies gilt auch für Religionen, die gemeinhin für ihr gewaltloses und friedensstiftendes Potenzial bekannt sind, wie z. B. für den Buddhismus (Kollmar-Paulenz & Prohl, 2003).

In den letzten Jahren werden in der einschlägigen empirisch-religionsbezogenen Literatur vor allem positive Zusammenhänge zwischen Religiosität und psychischer Stabilität, physischer Gesundheit und Langlebigkeit betont (im Überblick z. B. Koenig, King & Carson, 2012), auch im deutschsprachigen Bereich (z. B. Baumann, 2008; Bucher, 2014; Grom, 2004; Utsch, 2005). Weil einige prominente Pioniere psychotherapeutischer Schulen eine schädliche Wirkung von Religiosität postuliert hatten (Ellis, 1980a, 1980b; Freud, 1907/2000c, 1912/2000b, 1927/2000a) und vor diesem Hintergrund – im deutschsprachigen Bereich bis in die 1980er-Jahre hinein – vor allem negative Auswirkungen von Religion auf die psychische Gesundheit diskutiert wurden, sind diese Erkenntnisse über positive Verbindungen zwischen Religiosität und Gesundheit relativ neu und ermutigen etwa dazu, religiöse Vorstellungen der Klienten konstruktiv in die Psychotherapie einzubeziehen (Utsch, 2005; Utsch, Bonelli & Pfeifer, 2014; Zwingmann, 2015). Allerdings kann dabei durchaus der Eindruck entstehen, dass das positive Potenzial von Religiosität überbetont wird. Insbesondere einige Veröffentlichungen aus dem amerikanischen Kontext sind sehr optimistisch und blenden nahezu vollständig aus, dass Religiosität auch einen Belastungsfaktor darstellen kann (z. B. Benson, 1996/1997; Matthews, 1999/2000).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Dabei gibt es deutliche Hinweise auf ambivalente Effekte von Religiosität, nicht nur im amerikanischen Bereich (Exline & Rose, 2005; Pargament, 2002), sondern insbesondere auch in mehreren deutschsprachigen Studien. In diesen scheinen sich die stärksten Zusammenhänge tatsächlich bei negativen Aspekten der Religiosität zu ergeben, z. B. geringeres subjektives Wohlbefinden, höhere Ängstlichkeit und Depressivität bei negativer religiöser Krankheitsverarbeitung, insbesondere bei zugleich hoher allgemeiner Religiosität (Wigger, Murken & Maercker, 2008; Winter, Hauri, Huber, Jenewein, Schnyder & Kraemer, 2009; Zwingmann, Wirtz, Müller, Körber & Murken, 2006; vgl. auch Utsch, 2012). Es ist deshalb – gerade für einen deutschsprachigen Sammelband – angemessen, Religiosität explizit als Belastungsfaktor für Gesundheit in den Blick zu nehmen. Dieser Fokus kann zu einem ausgeglicheneren Bild zur Beurteilung des Zusammenhangs zwischen Religiosität und Gesundheit beitragen.

Der ambivalente Charakter von Religiosität ist natürlich nicht auf den individuellen gesundheitlichen Bereich beschränkt. Er zeigt sich vielmehr auch im interindividuellen, sozialen Bereich (Klein, 2015). Zwar verlangen alle Weltreligionen von ihren Gläubigen grundsätzlich Wohlwollen und Hilfsbereitschaft gegenüber den Mitmenschen, auch wenn sich die sozialethischen Normen, die Praxistraditionen und die religiösen Begründungen unterscheiden (Khoury, 1993). Im beobachtbaren Verhalten aber scheint es deutliche Unterschiede zu geben: „Man kann auf soziale wie auch auf unsoziale Weise religiös sein, so wie man auf religiöse wie auch auf areligiöse Weise sozial sein kann“ (Grom, 2007, S. 128). Tatsächlich zeigen empirische Untersuchungen, dass Religiosität zwar häufig mit prosozialem Empfinden und Verhalten verbunden ist, dass es aber auch Faktoren – wie z. B. eine individualistische Glaubenshaltung oder die wahrgenommene Komplexität des modernen Lebens – gibt, die den günstigen Einfluss von Religiosität begrenzen oder verhindern (s. Grom, 2007, S. 130–137; Jeserich, 2011). Darüber hinaus wurde in mehreren US-amerikanischen Studien festgestellt, dass ein fundamentalistischer Glaubensstil mit erhöhter Vorurteilsneigung und Ethnozentrismus einhergeht (z. B. Altemeyer, 2003). Und natürlich ist in diesem Zusammenhang auch zu erwähnen, dass soziale Konflikte im Zusammenhang mit kulturellen Differenzen nicht selten eine religiöse Färbung aufweisen (Kakar, 1997). Im Vergleich zum Thema „Religiosität und Gesundheit“ sind zwischenmenschliche Aspekte von Religiosität – vor allem im deutschsprachigen Bereich – empirisch weniger untersucht. Vor dem Hintergrund einer zunehmend interkulturellen Gesellschaft in Deutschland mit verschiedenartigen Religionen und religiösen Einstellungen ist es aber relevant, diese Aspekte stärker zu fokussieren, auch und gerade wenn sie negativ gefärbt sind. Auch hier gilt es also, eine Forschungslücke zu schließen.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

## 2. Konzeption des vorliegenden Bandes

Da in den letzten Jahren viel über positive gesundheitsbezogene Effekte und Zusammenhänge von Religiosität/Spiritualität veröffentlicht wurde, soll es im vorliegenden Band darum gehen, explizit negative Korrelate von Religiosität in den Blick zu nehmen und näher zu beleuchten. Da dies in der Absicht geschieht, bisher vernachlässigte Themen stärker in den Vordergrund zu rücken, sehen wir die damit einhergehende Einseitigkeit nicht als grundsätzliches Problem an. Wir gehen nicht religionsbezogen, sondern themenbezogen vor. Den breiten Fokus potenziell relevanter Themen können wir hier allerdings nicht ausschöpfen – was vor allem den üblichen Schwierigkeiten bei der Rekrutierung von Autoren für Sammelwerke geschuldet ist. Vor allem bleiben die wichtigen Themen „religiöse Intergruppenkonflikte" und „Religion und Terror" vorläufig ausgespart. Im Fokus stehen faktisch die abrahamitischen Religionen, insbesondere das Christentum westlicher Prägung. Trotz ihres häufig postulierten schädlichen Potenzials bilden dabei sog. Neue Religiöse Bewegungen nicht den Schwerpunkt; sie werden andererseits aber auch nicht komplett vermieden.

Die beiden Vorläuferbände dieses Buches (Moosbrugger, Zwingmann & Frank, 1996; Zwingmann & Moosbrugger, 2004) sind im Untertitel als „Beiträge zur Religionspsychologie" ausgewiesen. Diese relativ enge Bindung an die Psychologie wird mit dem vorliegenden Band gelockert, um einen stärker interdisziplinären Blick auf Religion und Religiosität/Spiritualität zu verwirklichen. Der neue Untertitel „Beiträge zur empirischen Religionsforschung" stellt nunmehr den empirischen Bezug als gemeinsame Klammer der religionsbezogenen Beiträge heraus. Diese Schwerpunktsetzung ist u. E. unabdingbar, wenn man im sensiblen Bereich der religionsbezogenen Forschung ein Minimum an interdisziplinärer methodischer Konvergenz erreichen will. „Empirische Forschung" ist hier in einem sehr weiten Sinn gemeint, d. h. sie umfasst quantitative Analysen ebenso wie verschiedenartige qualitative Ansätze, zu denen mindestens die Bezugnahme auf Fallbeispiele gehört, sowie Originalarbeiten ebenso wie Überblicksartikel.

Der interdisziplinäre Charakter religionsbezogener Forschung spiegelt sich in der Zusammensetzung des Herausgeberteams wider: Christian Zwingmann ist Psychologe, Constantin Klein ist sowohl evangelischer Theologe als auch Psychologe, und Florian Jeserich ist Religionswissenschaftler. Auch die Autoren des vorliegenden Bandes sind interdisziplinär zusammengesetzt: Unter den 11 Beitragenden finden sich – bei vier Doppelqualifikationen – 6 Psychologen, 3 Theologen, 3 Religionswissenschaftler und jeweils 1 Mediziner, Pädagoge und Biologin.

## 3. Gruppierung und Vorstellung der Beiträge

Die insgesamt 10 Beiträge des vorliegenden Bandes sind gemäß ihren jeweiligen Schwerpunkten in drei thematische Teile gruppiert. Der erste Teil „Religiosität als

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

individuelle Belastung“ umfasst 4 Beiträge, der zweite Teil „Religiosität als zwischenmenschliche Belastung“ enthält 3 Beiträge, und der dritte Teil „Belastende Religiosität in spezifischen Kontexten“ besteht ebenfalls aus 3 Beiträgen. Die drei Teile sind nicht völlig scharf voneinander abgrenzbar; so werden beispielsweise im ersten Teil auch einige zwischenmenschliche Aspekte mit angesprochen. Im Folgenden werden die 10 Beiträge im Einzelnen kurz vorgestellt.

### 3.1 Religiosität als individuelle Belastung

Als erstes gibt der katholische Theologe Anton A. Bucher einen Überblick über „negative Gottesbilder“. Grundsätzlich gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber, was hierunter zu verstehen ist; Bucher behandelt Gottesbilder, die als allgemein nicht wünschenswert angesehene psychische Zustände fördern. Im Einzelnen sind das Gottesbilder, die 1. Angst erzeugen, 2. maladaptive Schuldgefühle bewirken, 3. Skrupulosität und zwanghaftes Verhalten begünstigen, 4. den Selbstwert mindern, 5. feindselige Haltungen, Vorurteile oder gar Gewalt gegenüber Andersgläubigen oder Randgruppen fördern und 6. bei der Bewältigung kritischer Lebensereignisse hinderlich sind. Die Überblicke fassen jeweils einschlägige empirische Studien kurz zusammen, sind also soweit wie möglich empirisch fundiert. Abschließend weist Bucher kurz auf Interventionsstudien zur Transformation negativer Gottesbilder sowie auf Parallelitäten zwischen negativen Gottesbildern und unsicheren oder ambivalenten Bindungsstilen hin.

Anschließend beschäftigen sich Christian Zwingmann, Constantin Klein und Florian Jeserich mit dem Konzept der „ekklesiogenen Neurose“. Dieser Begriff wurde 1955 durch den Frauenarzt und Psychoanalytiker Eberhard Schaetzing eingeführt und entwickelte sich in den 1970er-Jahren im deutschsprachigen Bereich zu einem zentralen kirchenkritischen Schlagwort. Gemeint waren sexuelle und psychische Beeinträchtigungen und Störungen, für welche kirchliche Lehre oder religiöse Erziehung als ursächlich angesehen wurden. Im Beitrag werden die Entwicklung des Konzepts und auch die vorgebrachten Kritikpunkte nachgezeichnet. Außerdem werden zwei einschlägige quantitativ-empirische Studien dargestellt. Die Autoren resümieren, dass der Begriff „ekklesiogene Neurose“ vor allem wegen seiner inhärenten monokausalen Sichtweise nicht mehr verwendet werden sollte. Empirische Untersuchungen sollten vielmehr an die im angloamerikanischen Bereich etablierte Terminologie „religiöse und spirituelle Konflikte“ anknüpfen.

Bei dem folgenden Beitrag der beiden Psychologen Julie J. Exline und Eric D. Rose handelt es sich um eine Übersetzung des Artikels *Religious and Spiritual Struggles* aus der zweiten Auflage des bekannten *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (2013, herausgegeben von R.F. Paloutzian und C.L. Park). Die beiden Autoren geben einen Überblick über die neuesten Forschungsergebnisse seit 2005 zum Thema „religiöse und spirituelle Konflikte“ (*religious and spiritual struggles*). Im Mittelpunkt stehen individuelle Konflikte, also Erfahrungen innerer

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Auseinandersetzungen und Belastungen, bei denen es um religiöse oder spirituelle Angelegenheiten geht. Der Überblick behandelt zunächst Zusammenhänge zwischen Konflikten und Indikatoren psychischen und physischen Wohlbefindens. Anschließend werden vier verschiedene Konfliktarten vertieft: konflikthafte Gefühle zu Gott, subjektiv erlebte Angriffe seitens böser Mächte, Sünde und Selbstvergebung sowie Herausforderungen durch die religiöse Gemeinschaft.

Religiosität und Spiritualität werden oft als Ressourcen aufgefasst, die zur Förderung des Kohärenzgefühls (*sense of coherence*) beitragen. Demgegenüber lenken Florian Jeserich, Christian Zwingmann und Constantin Klein in ihrem Beitrag die Aufmerksamkeit auf ein Konzept von Aaron Antonovsky, das bislang kaum im Fokus der religionsbezogenen Gesundheitsforschung stand: das rigide Kohärenzgefühl. Personen mit einem rigiden Kohärenzgefühl zeichnen sich durch eine extreme internale Kontrollüberzeugung, ein schwaches Selbst, eine feste soziale Rollenidentität und eine inflexible Anwendung von Regel- und Wertesystemen aus. Die Autoren erörtern, inwiefern bestimmte Religionsstile bzw. Ausprägungen von Spiritualität zur Ausbildung eines rigiden oder schwachen Kohärenzgefühls beitragen und somit indirekt negativ auf das Wohlbefinden einwirken können. An die Diskussion schließen meta-methodologische Überlegungen an, die dazu anregen sollen, das Phänomen des rigiden Kohärenzgefühls gezielt empirisch zu untersuchen.

## 3.2 Religiosität als zwischenmenschliche Belastung

Als ersten Beitrag zu möglichen zwischenmenschlichen Belastungen infolge von Religiosität stellen die Psychologen Beate Küpper und Andreas Zick die Ergebnisse der sozial- und religionspsychologischen Forschung zum Verhältnis von Religiosität und Vorurteilen dar. Es ist seit dem Beginn der Vorurteilsforschung in den 1950er-Jahren immer wieder beobachtet worden, dass sozialwissenschaftliche Maße für Religiosität in einem signifikanten Zusammenhang mit der Zustimmung zu verschiedenen Vorurteilen stehen. Besonders deutlich ist das der Fall bei Maßen, in denen die Exklusivität und Superiorität der eigenen Religiosität artikuliert wird; aber auch für Indikatoren der allgemeinen Religiosität sind die genannten Zusammenhänge wiederholt festgestellt worden. Küpper und Zick zeichnen diese Forschungslinie nach und stellen aktuelle eigene Ergebnisse aus ihren Studien zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (GMF) vor, in deren Rahmen verschiedene Vorurteile (u. a. Antisemitismus, Islamophobie, Sexismus und Homophobie) in Abhängigkeit von diversen Prädiktoren, darunter auch Religiosität, eingehend untersucht wurden.

In den zwei folgenden Beiträgen setzen sich Constantin Klein, Christian Zwingmann und Florian Jeserich näher mit religions- und sozialwissenschaftlichen Konzeptionen von religiösem Fundamentalismus und Befunden der empirischen Fundamentalismusforschung auseinander. Im Rahmen eines breit angelegten Forschungsvorhabens, des *Fundamentalism Project* der *American Academy of Arts and Sciences*, wurden zu Beginn der 1990er-Jahre fundamentalistische Strömun-

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

gen innerhalb verschiedener Weltreligionen in differenzierter Weise vergleichend untersucht. Dabei konnten mehrere ideologische und organisationale Merkmale fundamentalistischer Religiosität ermittelt werden. Im ersten der beiden Beiträge von Klein, Zwingmann und Jeserich werden zunächst diese Merkmale vorgestellt. Darauf aufbauend werden einige religionspsychologische Instrumente zur Messung von religiösem Fundamentalismus dargestellt und die wiederholt beobachteten Zusammenhänge zwischen Fundamentalismus, Autoritarismus und einer erhöhten Vorurteilsneigung zusammengefasst und diskutiert.

In ihrem zweiten Beitrag zum religiösen Fundamentalismus berichten Klein, Zwingmann und Jeserich sodann die Ergebnisse einer eigenen kulturvergleichenden Studie in den USA, Kanada und sechs europäischen Ländern, darunter auch Deutschland. Zunächst wird anhand der Zustimmung zu den Aussagen einer Fundamentalismusskala abgeschätzt, in welchem Umfang sich anteilig fundamentalistische Überzeugungen in den einzelnen Ländern vorfinden lassen und als wie groß das fundamentalistische Kernmilieu dort jeweils einzuschätzen ist. Dabei zeigt sich ein erkennbarer Unterschied zwischen Europa und Nordamerika, wobei der religiöse Fundamentalismus in den USA noch einmal ungleich stärker ist als in Kanada. Des Weiteren werden die Korrelationen von Fundamentalismus mit Xenophobie, Antisemitismus, Islamophobie und Homophobie sowie mit grundlegenden Werthaltungen dargestellt, wobei sich zeigt, dass fundamentalistische Überzeugungen durchweg mit einer erhöhten Vorurteilsneigung verbunden sind und Fundamentalismus und Vorurteile gleichermaßen mit einer Wertepräferenz für Macht und Sicherheit assoziiert sind.

### 3.3 Belastende Religiosität in spezifischen Kontexten

Die katholische Theologin Barbara Haslbeck setzt sich in ihrem Beitrag mit Religiosität im Kontext sexuellen Missbrauchs auseinander. Obwohl deutlich wird, dass viele der von ihr interviewten Frauen ihre Religiosität bzw. Spiritualität durch die Traumatisierung neu entdeckt oder vertieft haben, lenkt die Autorin den Blick auf religiöse/spirituelle Konflikte und dysfunktionale religiöse Bewältigungsmuster. Häufig leiden betroffene Frauen nicht nur unter sozialer Isolation, sondern auch unter mangelnder Unterstützung seitens kirchlicher Akteure: Missbrauch wird tabuisiert oder sogar vor dem Hintergrund der eigenen Schuld und Schlechtigkeit diskutiert. In diesem Zusammenhang problematisieren die Betroffenen das Frauen- und Familienbild, das Gehorsamsgebot, die Sexualmoral und die Machtstrukturen der verfassten christlichen Kirchen. „Religiöser Zündstoff“ liegt vor allem im Gottesbild (Theodizee), dem in Jesus Christus verkörperten Opfer- und Leidensideal oder der Figur der Jungfrau Maria.

Anhand fünf klinischer Fallbeispiele, die exemplarisch die „Mannigfaltigkeit religionsassoziierter psychopathologischer Symptomatik“ verdeutlichen, gibt der Psychiater und Religionswissenschaftler Peter Kaiser einen Überblick über „pathologi-

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

sche Religiosität“ im psychiatrischen Kontext. Im Vordergrund des Beitrags stehen religiöse Wahnvorstellungen (z. B. die Idee, eine Reinkarnation von Jesus Christus zu sein) sowie der Nexus zwischen Schuld, Depression und Zwang (z. B. das Gefühl, von Gott bestraft zu werden). Dabei betont Kaiser, dass die Entscheidung darüber, welche Form von Religiosität „pathologisch“ sei und welche als „gesund“ eingestuft werden könne, u. a. von religiös-kulturellen Rahmenbedingungen, der gesellschaftlichen Konstruktion von „Normalität“ und klinischen Diagnosekriterien abhängig sei. Der Beitrag schließt mit Reflexionen über potenziell gesundheitsförderliche Formen religiöser Bewältigung von Krisen und Krankheiten.

Im abschließenden Beitrag geht die Religionswissenschaftlerin Ina Wunn auf mögliche Konflikte zwischen Religion und Schulmedizin ein. Solche Konflikte können einerseits auf individueller Ebene auftreten und dabei u. a. auf unterschiedlichen, teilweise auch religiös geprägten Medizintraditionen in unterschiedlichen Kulturen basieren, wenn beispielsweise volksmedizinisch geprägte Vorstellungen von Patienten mit Migrationshintergrund nicht im Einklang mit der westlichen Schulmedizin stehen. Mitunter können entsprechende Konflikte aber auch ganz unmittelbar auf religiöse Gebote zurückzuführen sein, die in heutiger Zeit technisch möglichen und medizinisch sinnvollen oder auch notwendigen Behandlungen wie Bluttransfusionen entgegenstehen. Konflikte können weiterhin jedoch auch auf gesellschaftlicher Ebene aufbrechen, wenn, wie etwa die Beschneidungsdebatte in Deutschland aus dem Jahr 2012 gezeigt hat, religiös motivierte medizinische Eingriffe mit dem Rechtsverständnis des säkularen Staats konfligieren. Beispiele entsprechender Konflikte werden im Beitrag von Wunn vorgestellt und vor dem Hintergrund der Wechselbeziehungen zwischen Religions- und Medizingeschichte reflektiert.

## Literatur

Altemeyer, B. (2003). Why do religious fundamentalists tend to be prejudiced? *International Journal for the Psychology of Religion, 13*, 17–18.

Baudler, G. (2005). *Gewalt in den Weltreligionen.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Baumann, K. (2008). Macht Glaube gesund? Zum Effekt religiösen Glaubens in Prävention und Krankheitsbewältigung. *Zeitschrift für Prävention, 2*, 61–64.

Benson, H. (1997). *Heilung durch Glauben.* München: Heyne. (Originalausgabe 1996)

Bucher, A.A. (2014). *Psychologie der Spiritualität* (2. Aufl.). Weinheim: Beltz.

Buggle, F. (1992). *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*. Reinbek: Rowohlt.

Ellis, A. (1980a). Psychotherapy and atheistic values. A response to A.E. Bergin's “Psychotherapy and religious values”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48*, 635–639.

Ellis, A. (1980b). *The case against religion: A psychotherapist's view and the case against religiosity.* New York: American Atheist Press.

Exline, J.J. & Rose, E.D. (2005). Religious and spiritual struggles. In R.F. Paloutzian & C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 315–330). New York: Guilford.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Freud, S. (2000a). Die Zukunft einer Illusion. In A. Mitscherlich, A. Richars & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud – Studienausgabe, Bd. 9: Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion* (S. 135–190). Frankfurt am Main: Fischer. (Erstveröffentlichung 1927)

Freud, S. (2000b). Totem und Tabu. In A. Mitscherlich, A. Richars & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud – Studienausgabe, Bd. 9: Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion* (S. 287–444). Frankfurt am Main: Fischer. (Erstveröffentlichung 1912)

Freud, S. (2000c). Zwangshandlungen und Religionsübungen. In A. Mitscherlich, A. Richars & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud – Studienausgabe, Bd. 7: Zwang, Paranoia und Perversion* (S. 13–21). Frankfurt am Main: Fischer. (Erstveröffentlichung 1907)

Grom, B. (2001). Religiosität: Neurose oder Therapie? Der Glaube auf dem Prüfstand von Psychologie und Lebensqualitätsforschung. *Stimmen der Zeit, 219*, 30–42.

Grom, B. (2004). Religiosität – psychische Gesundheit – subjektives Wohlbefinden: Ein Forschungsüberblick. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 187–214). Münster: Waxmann.

Grom, B. (2007). *Religionspsychologie* (3. Aufl.). München: Kösel.

Jeserich, F. (2011). Antonovskys Religionsverständnis und dessen Verhältnis zu Konzepten von Spiritualität – eine gesundheitswissenschaftliche und sozialethische Herausforderung. In P. Hensen & C. Kölzer (Hrsg.), *Die gesunde Gesellschaft. Sozioökonomische Perspektiven und sozialethische Herausforderungen* (S. 181–205). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kakar, S. (1997). *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte.* München: Beck.

Khoury, A.T. (Hrsg.). (1993). *Das Ethos der Weltreligionen.* Freiburg: Herder.

Klein, C. (2015). Wer mein Nächster ist, entscheide ich! Zur Psychologie des Verhältnisses von Religiosität und Vorurteilen. In I. Wunn & B. Schneider (Hrsg.), *Das Gewaltpotenzial der Religionen* (S. 143–167). Stuttgart: Kohlhammer.

Klein, C. & Albani, C. (2011). Religiosität und psychische Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 215–245). Weinheim: Juventa.

Klosinski, G. (Hrsg.). (1994). *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung.* Bern: Huber.

Koenig, H.G., King, D. & Carson, V.B. (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.

Kollmar-Paulenz, K. & Prohl, I. (2003). Einführung: Buddhismus und Gewalt. *Zeitschrift für Religionswissenschaft, 11*, 143–147.

Matthews, D.A. (2000). *Glaube macht gesund. Erfahrungen aus der medizinischen Praxis.* Freiburg: Herder. (Originalausgabe 1999)

Miggelbrink, R. (2000). *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*. Freiburg: Herder.

Miggelbrink, R. (2002). *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Moosbrugger, H., Zwingmann, C. & Frank, D. (Hrsg.). (1996). *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie.* Münster: Waxmann.

Müller, J. (2007). Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen. In J. Müller, M. Reder & T. Karcher (Hrsg.), *Religionen und Globalisierung* (S. 120–137). Stuttgart: Kohlhammer.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Oberdorfer, B. & Waldmann, P. (Hrsg.). (2008). *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger.* Freiburg: Rombach.

Pahl, J. (2002). Gewalt durch religiöse Gruppen. In W. Heitmeyer & J. Hagan (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung* (S. 406–425). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Paloutzian, R.F. & Park, C.L. (Eds.). (2013). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed.). New York: Guilford.

Pargament, K.I. (2002). The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness. *Psychological Inquiry, 13*, 168–181.

Utsch, M. (2005). *Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität.* Stuttgart: Kohlhammer.

Utsch, M. (2012).Wenn Religiosität krank macht: Fakten und Folgen. In M. Utsch (Hrsg.), *Pathologische Religiosität. Genese, Beispiele, Behandlungsansätze* (S. 11–36). Stuttgart: Kohlhammer.

Utsch, M., Bonelli, R.M. & Pfeifer, S. (2014). *Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen*. Berlin: Springer.

Wigger, S., Murken, S. & Maercker, A. (2008). Positive und negative Aspekte religiösen Copings im Trauerprozess. *Trauma & Gewalt, 2*, 118–128.

Winter, U., Hauri, D., Huber, S., Jenewein, J., Schnyder, U. & Kraemer, B. (2009). The psychological outcome of religious coping with stressful life events in a Swiss sample of church attendees. *Psychotherapy and Psychosomatics, 78*, 240–244.

Zwingmann, C. (2015). Religiosität/Spiritualität und Psychotherapie: Passt das zusammen? In A. Büssing, J. Surzykiewicz & Z. Zimowski (Hrsg.), *Dem Gutes tun, der leidet. Hilfe kranker Menschen – interdisziplinär betrachtet* (S. 13–26). Berlin: Springer.

Zwingmann, C. & Klein, C. (2013). Sind religiöse Menschen gesünder, und wenn ja, warum? Ergebnisse empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschung. *Spiritual Care, 2*(2), 21–36.

Zwingmann, C. & Moosbrugger, H. (Hrsg.). (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie.* Münster: Waxmann.

Zwingmann, C., Wirtz, M., Müller, C., Körber, J. & Murken, S. (2006). Positive and negative religious coping in German breast cancer patients. *Journal of Behavioral Medicine, 29*, 533–547.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

# Religiosität als individuelle Belastung

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

*Anton A. Bucher*

# Zornig und strafend – oder zu milde?

## Negative Gottesbilder

## 1. Einleitung

Jahwe spricht: „Ich will meine Pfeile mit Blut trunken machen, und mein Schwert soll Fleisch fressen, mit Blut von Erschlagenen und Gefangenen, von den Köpfen streitbarer Feinde!“ (Num 32,42). Ein Gott, der solche Absichten von sich gibt und sie auch umsetzt, wird von den meisten Zeitgenossen als negativ abgelehnt, ja als „archaisch und sadistisch“ verabscheut (Buggle, 1992). Aber war ein so blutgieriger Gott, der auch anordnete, Schwangeren den Bauch aufzuschlitzen (Jes 13,18), für die Israeliten selber, fast stets von mächtigen Feinden bedroht, negativ? Mitnichten! Der Psalmist erbat von Gott, den Frevlern und Ungläubigen die Zähne im Munde zu zerbrechen (Ps 58,7), und wenn er die Feinde zerschmetterte, wurde er gerühmt und ihm gedankt (Ps 9). Auch heute: Zumal in konservativ-katholischen Kreisen wird ein Bild von Gott, wonach dieser stets freundlich ist, abgelehnt. Der Salzburger Weihbischof Andreas Laun (2010), in seinem Kommentar zur Tragödie bei der *Love Parade* in Duisburg im August 2010, hielt es für „unkatholisch“, von Gott anzunehmen, er strafe nicht. Erst recht die Hassprediger der Terrororganisation „Islamischer Staat“ (IS): Es sei „Allahs Wille, dass Rom erobert wird, die Kreuze zerbrochen, die Frauen zu Gefangenen gemacht!“ (Kino, 2014). Einen strafenden Gott als generell negativ zu charakterisieren, wie oft leidenschaftlich getan – auch von Papst Franziskus im Angelusgebet vom 3.11.2013 –, erweist sich als zu undifferenziert.

Was ein „negatives“ Gottesbild ist, ist völlig kontrovers. Konkretisierungen können unterschiedlich sein wie Tag und Nacht. Infolgedessen führt es auch nicht weiter, empirisch zu erfragen, welche Gottesattribute von unterschiedlichen Personen, Gruppen, Religionen für negativ gehalten werden. Auch sein Strafen? Für Personen auf höheren Stufen des religiösen Urteils nach Oser und Gmünder (1996) wäre dies der Fall, weil Gott bedingungslose Liebe sei; solche auf Stufe 1 und 2 hingegen halten es in der Regel für ein Positivum Gottes, dass dieser verwerfliches Verhalten ahndet, in der Sicht einer Siebenjährigen auch so, dass er ein Flugzeug auf die „Bösen“ runterstürzen lässt.

Infolgedessen ist es erforderlich, Kriterien zu postulieren, um „negative“ und „positive“ Gottesbilder auseinanderhalten zu können. Als „negativ“ werden solche Gottesbilder erörtert, die psychische Zustände begünstigen, die dem *common sense* zufolge nicht wünschenswert sind, etwa Depression. Freilich, auch eine solche ist nicht a priori „negativ“, weil sie anzeigt, dass im Leben etwas nicht in Ordnung ist. Ohnehin ist die häufige Rede von „negativen“ Emotionen irreführend, weil Emotionen, in der Evolution sehr früh entstanden, stets positive, lebensrettende Funktionen

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

hatten, zumal Angst, ohne die wir nicht wären (Keltner & Gross, 1999). Im Einzelnen werden hier, soweit wie möglich empirisch fundiert, Gottesbilder erörtert, die:

1. Angst schüren,
2. Schuldgefühle bewirken, die maladaptiv sind (schuldig sein für Dinge, wofür keine Verantwortung besteht),
3. zwanghaftes Verhalten auslösen (weil es wünschenswert ist, dass Menschen frei handeln können),
4. Selbstwert mindern und schlimmstenfalls in die Depression treiben,
5. feindselige Haltungen Andersgläubigen oder Randgruppen gegenüber begünstigen,
6. und – zusammenfassend – negatives religiöses Coping nach Pargament (1997) fördern.

## 2. Wenn Gott Angst erzeugt

Am Behaviorismus wurde gelegentlich gerügt, er habe die Psychologie der religiösen Phänomene ausgeblendet (Argyle, 2000, S. 7 f.). Bei einem seiner Hauptvertreter, Burrhus F. Skinner, ist dies möglicherweise dadurch bedingt, dass er sich von der Kindheit bis ins Erwachsenenalter vor Gott fürchtete. In seiner Autobiografie *Particulars of my Life* erzählt er, wie ihm seine Großmutter einschärfte, nie zu lügen. Wer dies tue, komme in die Hölle, die sie mit dem Kohlenfeuer verglich, das gerade im Herd loderte. Kurze Zeit später sah er ein Puppenspiel, an dessen Ende der Teufel auftrat, um kleine Jungen in die Hölle zu werfen. Erschreckt fragte er seinen Vater, ob der Teufel dies wirklich tue, was dieser lässig bejahte. „Nicht lange danach log ich, um einer Strafe zu entgehen, und das belastete mich über Jahre. Ich spüre noch den Terror und die Verzweiflung in meinem jungen Herzen“ (Skinner, 1985).

Angst ist eine angeborene Basisemotion, in der die Amygdala aktiviert wird, eine gut 450 Millionen Jahre alte neurologische Struktur, ohne die unsere Vorfahren nicht überlebt hätten. Angst steht an der Wiege des Gottesglaubens: Die Angst vor tobenden Naturgewalten, hinter denen „übernatürliche Agenten“ am Werk gesehen wurden (Boyer, 2004), das „Heilige“ im Sinne von Rudolf Otto (1963): faszinierend, erschreckend. Dieses evoziert „Ehrfurcht“, die in der jüngeren Psychologie als positive Emotion gesehen wird: Die Begegnung des Menschen mit einem viel Größeren, das ihn aber nicht klein macht, sondern in ihm akkommodative Tendenzen auslöst, dem Ehrfurchtsgebietenden ähnlicher zu werden (Keltner & Haidt, 2003).

Anders hingegen pathologische Angst, wie sie auch von Gottesbildern geschürt werden kann. Oskar Pfister (1975), der erste Theologe, der die Psychoanalyse rezipierte, präsentiert aus der Christentumsgeschichte berührende Beispiele, so den jungen Martin Luther, der aus Furcht vor Gottes Zorn täglich bis zu 500 *Pater noster* betete (Pfister, 1975, S. 30). Der französische Historiker Jean Delumeau (1985) beschrieb die Angstepidemien, wie sie in der beginnenden Neuzeit über Europa hin-

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

weggingen: Angst vor Pest, Muselmanen, Juden, dem Teufel und seinen Gehilfen, Ketzern und Hexen, wohinter ein sich rächender Gott am Werk gesehen wurde. Auch Syphilis und selbst das Auftauchen von heulenden Wölfen in klirrenden Wintern wurde dem „Zorn Gottes" zugeschrieben, der die sündigen Ausschweifungen der Menschen nicht mehr mitansehen könne: „Und er verhänget über alle Kreatur Tränen von Blut und grausame Rache", so der französische Gelehrte Pierre Boistuau um 1560 (Delumeau, 1985, S. 342). Es war die düstere Zeit des *Dies irae* (lat.: Tag des Zorns): „Tag der Rache, Tag der Sünden, wird das Weltall sich entzünden … welch ein Graus wird sein und Zagen, wenn der Richter kommt …".

Panische Ängste vor Gott werden auch aus dem 20. Jahrhundert berichtet, so von Patienten des Seelsorgers und Suizidforschers Klaus Thomas (1964). Eine Frau, sehr christlich erzogen und suizidgefährdet, träumte regelmäßig: „Ich stehe vor einem Krater mit einem Feuersee, aus dem mich fürchterliche Fratzen ansehen. Es ist die Hölle. Dann bin ich selber in dem Feuersee und leide entsetzliche Angst" (Thomas, 1964, S. 279). Publikumswirksam beschrieb der Psychoanalytiker Tilman Moser (1976) „Gottesvergiftung" als eine spezielle Angst, von Gott, der auch alle Gedanken lesen könne, permanent überwacht zu werden. Eine „entsetzliche Lähmung" bewirkte die im Religionsunterricht vermittelte Prädestinationslehre, gemäß der Gott von Anfang an „unergründlich" beschlossen habe, wer zu den Lämmern und wer zu den verdammten Böcken gehört. Er habe die katholischen Mitschüler wegen des ihnen möglichen Ablasses beneidet. Zwischenzeitlich hat Tilmann Moser (2003) seine Kritik am vergiftenden Gott abgeschwächt, er habe zu einem „erträglichen Gott" gefunden, zumal in Erfahrungen tiefer Andacht.

Was ist – neben solchen kasuistischen Schilderungen – empirisch über angstinduzierende Gottesbilder bekannt? Eine der wenigen Studien zu religiösen Ängsten, speziell der vor Gott, führte die Religionspädagogin Annegret Stein (1994) durch. Sie interviewte 50 Männer und Frauen, die in den 1950er-Jahren geboren wurden, und ebenso viele, die zu Beginn der 1970er-Jahre das Licht der Welt erblickten. Zum Zeitpunkt der Befragung gaben sechs Angehörige der älteren Gruppe an, sich vor Gott gelegentlich geängstigt zu haben, und nur drei von den Jüngeren. Anders war es in der Kindheit: Mehr als die Hälfte der Älteren (28) hatte vor Gott starke Angst, aber niemand von den um 1970 Geborenen. Ein Drittel der Älteren empfand die Gottesnähe „negativ": Kontrolle. Knapp die Hälfte ängstigte sich, von Gott bestraft zu werden, aber nur drei in der jüngeren Gruppe. Bei den Älteren wurde das strafende Gottesbild häufiger durch Kirche/Schule (24-mal) als von den Eltern (14-mal) nahe gebracht; bei den Jüngeren überwog die Vermittlung eines positiven Gottesbilds durch Familie, Schule, Kirche.

Auch wenn die Stichprobe klein ist, erlaubt sie zwei Schlüsse: Die Angst vor Gott, speziell einem strafenden, schrumpfte innerhalb einer Generation enorm. In diesem Zeitraum liberalisierte sich auch die Erziehung: Aus dem patriarchalen Befehlshaushalt wurde ein Verhandlungshaushalt; die angeblich gesunde Ohrfeige wird geächtet. Und: In der religiösen Unterweisung wurde aus dem gestrengen Gottvater ein

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

liebevoller, nachsichtiger, ja antiautoritärer Himmelspapa. Das in Österreich bis in die 1960er-Jahre am häufigsten verwendete Religionsbuch zeigt Gott als strengen alten Mann mit Bart bis auf den Bauch und enthält Sätze wie: „Denke oft: Gott sieht mich. Nur keine Sünde!“ (Pichler, 1954, S. 18). Brächten Kinder aus dem heutigen Religionsunterricht solches heim, wäre die Entrüstung vieler Eltern gewiss. Materialreich belegt Ebertz (2004), wie in der Verkündigung der letzten Jahrzehnte eine „Zivilisierung Gottes“ erfolgte: Gott, im „traditionellen Code … unverhältnismäßig brutal, grausam, zornerfüllt, furchterregend“ (S. 335), zahmte zu einem „milden“ Wesen.

Dass die Angst vor einem strafenden Gott heute die Ausnahme ist, bestätigte in einer quantitativen Studie ($N = 151$) der Religionspädagoge Georg Ritzer (1996). Mit „Gott“ verbinden die Befragten zu 90% positive Emotionen wie Geborgenheit, Zuneigung, Vertrauen. Furcht empfindet nur eine Minderheit, am stärksten, ihm nicht zu genügen (15%), seltener, von ihm bestraft zu werden (8%) und von ihm abgelehnt zu sein (7%). Angst vor einem strafenden Gott steht in einem moderaten, aber signifikanten Zusammenhang mit Bestrafung durch die Eltern, wie sie gut die Hälfte der Mütter und Väter gelegentlich vollzog, aber nur selten körperlich (8%), was die Bibel fordert (Spr 13,24). Ein wörtliches Verstehen derselben geht mit einer häufigeren Billigung körperlicher Züchtigung einher (Wiehe, 1990). Mehrheitlich abgelehnt wurde in der Stichprobe von Ritzer (1996) die traditionelle Eschatologie, speziell dass die schlechten Menschen nach dem Tod in die Hölle kommen, die Guten in den Himmel (67% „trifft nicht zu“). Dass man der Strafe Gottes nur durch die Beichte entrinnen könne, halten 84% für falsch. Ritzer (1996) überprüfte auch die Alterseffekte: Je älter seine Probanden, desto häufiger erinnerten sie sich, dass die Eltern ein strafendes Gottesbild vermittelten und damit drohten, ebenso mit dem in Österreich gefürchteten Krampus, dem gehörnten, in dunkle Felle gekleideten Begleiter des Nikolaus. Dies ist ein weiteres Indiz für den tiefgreifenden Wandel in der religiösen Erziehung, aus der der strafende Gott weitgehend verschwunden ist. Aufschlussreich sind auch die von Ritzer (1996) überprüften Zusammenhänge des strafenden Gottesbilds mit dem religiösen Urteil nach Oser und Gmünder (1996), das mit Items wie „Wenn Paul sein Versprechen nicht einhält, wird Gott ihn dafür bestrafen?“ zu messen versucht wurde. Auf der Stufe 1 (Gott greift direkt in die Welt ein) bzw. 2 (Er verhält sich zum Menschen wie dieser sich zu ihm: *Do ut des*) sind strafende Gottesbilder häufiger, ebenfalls Angst vor ihm. Zu einem identischen Ergebnis gelangte in seiner qualitativen Studie über religiöse Emotionen und religiöses Urteil Hartmut Beile (1998). Alle Gesprächspartner, die Angst vor Gott artikulierten, wurden den Stufen 1 und 2 nach Oser und Gmünder (1996) zugeordnet.

Ein Instrument, um „Furcht vor Gott“ zu messen, entwickelten Abramowitz, Huppert, Cohen, Tolin und Cahill (2002). Dieses ist eine Komponente ihres Konzepts von Skrupulosität, die zu den Zwangsstörungen gezählt wird (s. Abschnitt 4). Zu beurteilen sind, von „nie“ (0) bis „regelmäßig“ (4), Items wie: „Ich fürchte, Gott ist über mich verärgert“, „Ich fürchte mich, den Befehlen Gottes nicht zu gehorchen“,

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

„Ich sorge mich wegen Himmel und Hölle". Bei 197 Studierenden, die unterschiedlichen Religionen angehören, zeigte sich eine nur geringe Furcht vor Gott, die aber stark mit Depressivität nach Beck (2001) korreliert, aber auch mit zwanghaften Gedanken und Verhaltensweisen, auch Händewaschen. Je religiöser sich die Befragten einschätzten, desto mehr Furcht vor Gott. Am geringsten war diese bei den Juden, deutlich stärker bei Katholiken und Protestanten, was damit erklärt wird, dass im Christentum das Bewusstsein, sündig zu sein, stärker geschürt wurde (und teils immer noch wird).

Als weiteres Instrument entwickelten die Psychologen Schaap-Jonker, Eurelings-Bontekoe, Zock und Jonker (2008) den *Dutch Questionnaire God Image.* Auseinandergehalten werden ein wohlwollender Gott, der existenzielle Sicherheit verbürgt, ein deistischer Gott, der, uninteressiert an den Menschen, die Dinge ihren Lauf nehmen lässt, und ein „negativer" Gott, der bestraft, Macht ausübt und Menschen in die Hölle schickt. Wer von der Existenz des Letzteren überzeugt ist, geht häufiger in die Kirche (möglicherweise, um göttlichen Sanktionen vorzubeugen), ist wahrscheinlicher reformiert-orthodox, konservativ und evangelikal als katholisch bzw. Durchschnittsprotestant, aber auch anfälliger für pathologische Ängste und Depressivität. Wahrscheinlicher in Furcht vor Gott gerät auch, wer höhere Ausprägungen in der Persönlichkeitseigenschaft Neurotizismus aufweist (Braam, Mooi, Schaap-Jonker, van Tilburg & Deeg, 2008).

Eine der aktuellsten Studien zu Angst vor Gott verdanken wir Silton, Flannelly, Galek und Ellison (2014), die ein repräsentatives Sample in den USA befragten und wissen wollten, wie unterschiedliche Gottesbilder mit psychiatrischen Symptomen zusammenhängen. Als negativ gilt „Gott" dann, wenn er strafe und in Wut entbrenne, was für knapp 15% der Befragten plausibel war. Diese waren im Vergleich zu jenen, für die Gott vor allem wohlwollend ist, ängstlicher, auch im sozialen Bereich, neigten zu Paranoia (von anderen beobachtet werden), Zwangsgedanken und skrupulösen Handlungen, genährt von der Angst, es könne etwas Missliches geschehen, wenn nicht bestimmte Rituale vollzogen werden. Ist ein strafender Gott demnach der Evolution abträglich? Ein Exkurs führt zu einem differenzierten Befund.

### *Exkurs: Angst vor göttlicher Strafe als Evolutionsvorteil?*

Für viele ist der Inbegriff eines negativen Bilds von Gott, dieser bestrafe gemäß dem Volksmund kleine Sünden sofort, gemäß der Bibel (Ex 20,5) die Missetaten der Väter auch an deren Kindern, bis ins dritte und vierte Geschlecht. In Internetforen wird leidenschaftlich beteuert: „Es ist ein Fakt: Gott liebt Sünder. Er liebt dich, egal, was du alles getan hast."[1] Im Angelusgebet vom 3.11.2013 betonte Papst Franziskus: „Keine Sünde und kein Verbrechen kann in Gottes Herzen die Erinnerung an eines seiner Kinder auslöschen. Gott vergisst keines seiner Geschöpfe." Freilich, dieser

1 http://www.believers.org/de/dbel125.htm [7.5.2015]

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

gütigen Sicht Gottes wurde heftig widersprochen: Die Aussage des Papstes sei „ausgefallen“ und arbeite „kinderschändenden Ungeheuern“ in die Hände (Apostel der letzten Zeiten [AIHS], 2014). Der erzkatholische TV-Sender Gloria verweist auf Psalm 10,4: „Nur der Frevler sagt, Gott strafe nicht.“

Jüngst behaupteten auch Evolutionstheoretiker, die Vorstellung eines strafenden Gottes sei positiv bzw. dem Überleben unserer Vorfahren förderlich gewesen (Johnson & Krüger, 2004). Für das Funktionieren der Gruppen von Sammlern und Jägern musste gewährleistet sein, dass sich diese an jene Normen hielten, die dem Überleben der Gemeinschaft nützten, beispielsweise nicht betrügen oder stehlen, auch wenn niemand zugegen war und beobachtete. Dem Evolutionspsychologen Rossano (2010) zufolge, indem von übernatürlichen Agenten (Götter, Ahnen) angenommen wurde, das Treiben der Lebenden stets zu beobachten. In eine Kasse für freiwilliges Kaffeegeld wurde dreimal so viel gespendet, wenn auf dieser ein streng blickendes Augenpaar aufgemalt war (Bateson, Nettle & Roberts, 2006).

Wenn von übernatürlichen Agenten geglaubt wird, sie würden Regelverstöße bestrafen, ist dies stärker verhaltensregulativ als wenn angenommen wird, sie würden kooperatives Verhalten belohnen (Johnson & Bering, 2006). Menschen tendieren generell dazu, auf eine Belohnung zu verzichten, um sicherzustellen, keinen gravierenden Nachteil einstecken zu müssen. Wenn Aufrichtigkeit „nur“ belohnt wird, ist es wahrscheinlicher, dass einige doch betrügen und damit auf den Lohn verzichten, als wenn Sanktionen drohen, die jeder zu vermeiden trachtet. „Stöcke sind wirksamer als Karotten“ (Johnson & Bering, 2006, S. 223). Die meisten Religionen drohen mit unausweichlicher Strafe, die abrahamitischen mit der Hölle, die Menschen stärker von Unrecht abhielt als die Erwartung himmlischen Lohns, die östlichen damit, aufgrund des Karmas ungünstiger reinkarniert zu werden (Johnson & Krüger, 2004, S. 164).

Dass der Glaube an Gottheiten dazu führt, Regelverletzungen für verwerflich zu halten, ist umso stärker der Fall, je anthropomorpher sie repräsentiert werden. Ein unbewegter Beweger im Sinne des Aristoteles löst keine Skrupel aus, wenn erwogen wird, einen Geschäftspartner oder die Partnerin zu betrügen. Anders jedoch ein Gottvater mit Stirnfalten und strengem Blick. Morewedge und Clear (2008) erhoben bei Angehörigen kirchlicher Jugendgruppen, wie sehr sie sich Gott anthropomorph bzw. symbolisch vorstellten, und baten sie, zehn Szenarien zu beurteilen, in dem eines der Zehn Gebote übertreten wird, beispielsweise eine Uhr in die Tasche stecken, wenn der Verkäufer im Hinterraum ist. Sowohl die „Anthropomorphisten“ als auch die „Theologen“ (symbolische Gottesbilder) verurteilten die Übertretungen; aber die Ersteren taten dies noch stärker und neigten zu massiveren Sanktionen.

## 3. Mea maxima culpa

„Schuld“ zählt zu den selbstbewussten Emotionen, setzt also voraus, dass das Bewusstsein eines individuellen Selbst entwickelt ist, was um das zweite Lebensjahr

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

geschieht (Tangney, Stuewig & Mashek, 2007). Erfahren wird sie als quälendes Gefühl, etwas Unrichtiges getan oder etwas Gebotenes unterlassen zu haben. Ihr evolutionärer Sinn besteht darin, sich (wieder) angemessen zu verhalten, aber auch im Streben danach, Vergebung zu erlangen und den Schaden gutzumachen (O'Connor, Berry, Weiss & Gilbert, 2002). Sich schuldig fühlende Menschen senken den Kopf und ziehen die Schultern ein (Ekman, 2010) – das pure Gegenteil einer aggressiven Körperhaltung, was Sanktionen vonseiten anderer abschwächt und Integration in die Gruppe erleichtert.

Schuld wird differenziert in eine angemessene, wie eben geschildert, sowie in eine nicht adaptive, ja pathologische, wenn sich Menschen für Dinge schuldig fühlen, die sie nicht verbrochen haben (Tangney & Daering, 2004). Letztere wurde im Christentum verstärkt, speziell durch die Erbsündenlehre, gemäß der Menschen sich schuldig fühlten, überhaupt zu sein – die Kontingenz schlechthin, für die niemand verantwortlich gemacht werden kann (Bucher, 2010, S. 133–139). Vielen Generationen wurde eingeschärft, schuldig zu sein an den grässlichen Qualen, die Jesus litt, als er gegeißelt wurde, das Kreuz trug, an diesem hing und erstickte: „Ach, meine Sünden haben dich geschlagen. Ich, mein Herr Jesu, habe dies verschuldet, was du erduldet", so der Barockdichter Paul Gerhardt. „Heiland, meine Missetaten haben dich verkauft, verraten, dich gegeißelt", so das in Österreich über Generationen hinweg verwendete Religionsbüchlein von Pichler (1954, S. 111). Bis auf den heutigen Tag beten die gläubigen Katholiken in der Messe: „Durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine große Schuld!" Ein gut gesichertes Ergebnis der Religionspsychologie ist, dass höhere Zustimmung zu christlichen Glaubensinhalten mit mehr Schuldgefühlen einhergeht, so von Francis und Jackson (2003) an 400 jungen Briten bestätigt, von Watson, Morris und Hood (1988) an 356 Psychologiestudierenden.

Maladaptive Schuld geht mit einer ganzen Reihe unerwünschter Syndrome einher: „somatization, obsessive-compulsive symptoms, interpersonal sensitivity, depression, anxiety, hostility, phobic anxiety, paranoid ideation, psychoticism, addiction, pessimism, low self-esteem, jealousy, introversion, and neuroticism" (Albertsen, O'Connor & Berry, 2006, S. 68). Aber auch mit dem Bild eines Gottes, der „zurückweist, herrscht und straft". Dies belegten die iranischen Psychologen Alavi, Amin und Savoji (2013) an einer Population, in der massive Schuldgefühle auftreten können: bei muslimischen Karzinompatienten, die ihre malignen Zellen oft auf persönliches Fehlverhalten zurückführen. Solche Schuld korreliert stark mit Depressivität, gemessen nach Beck (2001), und werde maladaptiv, weil sie von Scham durchdrungen wird, dem ruinösen Gefühl, permanent und grundsätzlich schlecht zu sein – und nicht, wie in der Schuld, (einmal) falsch gehandelt zu haben (Tangney et al., 2007). Die geschilderten Zusammenhänge fanden sich auch bei Gesunden. Khosravi, Pasdar und Farahani (2011) erhoben bei 100 iranischen Studenten psychische Gesundheit, pathologische und angemessene Schuld sowie Gottesvorstellungen. Negative Gottesbilder – „zurückweisend, herrisch" – korrelieren zu $r = .51$

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

mit pathologischer Schuld. Positive Gottesbilder hingegen – „freundlich, sorgend, verzeihend" – gehen mit weniger maladaptiver Schuld einher ($r$ = -.26) und korrelieren positiv mit angemessener Schuld ($r$ = .23). Solche einzugestehen ist psychische Stärke.

Warum favorisierten Kirchen und Religionsgemeinschaften Gottesbilder, die bei den Gläubigen maladaptive Schuld verstärken? Eine mögliche Antwort findet sich in einem katholischen Jugendgebetbuch aus dem Jahre 1985: „Ach meine Sünden tun mir leid von Herzen, haben dir bereitet Schmerzen: Will nun wieder sein dein Kind, das dich liebt und folgt geschwind" (Nießner, 1985, S. 430). Menschen, die sich schuldig wähnen, sind leichter zu lenken.

## 4. Wenn Gott Skrupulosität begünstigt

Wenn ein gläubiger Jude dreimal beim Rabbi anrufen muss, um sich zu vergewissern, Gott werde es ihm nicht übel nehmen, während dem Fasten am Versöhnungstag Speichel geschluckt zu haben, ist die Lebensqualität enorm beeinträchtigt (aus: Abramowitz et al., 2002, S. 827). Als negativ können auch Gottesbilder gelten, die Skrupulosität begünstigen: die zwanghafte Beschäftigung mit religiösen Themen, speziell dem, sich versündigt zu haben, oder erzwungenes Verhalten, etwa permanent zu beten (Grom, 2007, S. 62–73). Noch vor wenigen Jahrzehnten fürchteten sich Katholiken, das Nüchternheitsgebot vor der Kommunion verletzt zu haben, wenn sie Regentropfen schluckten. Thomas (1964, S. 309 f.) schildert erschütternde Fälle von „zwangsneurotischen Skrupulanten" in kirchlichen Kontexten, so ein Pfarrer, der bei jedem Gebet an die Genitalien Jesu denken musste und deshalb arbeitsunfähig wurde.

Skrupulosität zählt gemäß dem *Diagnostischen und Statistischen Manual Psychischer Störungen* (DSM-IV-TR; Saß, Wittchen, Zaudig & Houben, 2003, S. 508 f.) zu den Zwangsstörungen, sofern sie zeitaufwändig ist, redundant wiederkehrt und als ich-dyston (von außen auferlegt) erlitten wird. Die Quoten von Skrupulosität im Gesamt der Zwangsstörungen schwanken, Miller und Hedges (2008) zufolge, die die bisher vorliegenden Studien sichteten, zwischen 5 und 33%. Je stärker eine Gesellschaft religiös geprägt ist, desto häufiger Skrupulosität. In Ländern wie Ägypten und Saudi-Arabien sei jede zweite Zwangsstörung religiös eingefärbt und auf einen strengen, strafenden Gott bezogen (Tek & Ulug, 2001). Da Skrupulanten leicht in Angst geraten, eine religiöse Pflicht nicht oder nur unzureichend erfüllt zu haben, wird bei ihnen auch häufig eine Angststörung diagnostiziert.

Abramowitz et al. (2002) entwickelten für Skrupulosität ein Messinstrument mit zwei Komponenten, die erste die bereits geschilderte Subskala „Furcht vor Gott", die zweite „Furcht davor, sich zu versündigen", die nur durch perfektionistisches Verhalten gemindert werden könne. Einige Items: „Ich fühle mich gezwungen, meine Sünden immer und immer wieder zu bekennen", „Ich fürchte, ich habe unrecht gehandelt, ohne es bemerkt zu haben". Die Teilskala korreliert hoch mit „Furcht vor

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.