

Sigrid Pichler

Selbstwert, Perfektionismus und Spiritualität als Korrelate jugendlicher Depressivität und Suizidalität

Ausmaß des Fehlens bzw. Vorhandenseins einer
Vertrauensperson im Leben Jugendlicher auf die
Ausprägung der einzelnen Variablen

Diplomarbeit

BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei www.GRIN.com hochladen
und kostenlos publizieren



Sigrid Pichler

SELBSTWERT, PERFEKTIONISMUS
UND SPIRITUALITÄT ALS
KORRELATE JUGENDLICHER
DEPRESSIVITÄT UND SUIZIDALITÄT

Ausmaß des Fehlens bzw. Vorhandseins einer Vertrauensperson im
Leben Jugendlicher auf die Ausprägung
der einzelnen Variablen

Diplomarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra an der
Naturwissenschaftlichen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

o.Univ. Prof. Dr. H.P. Huber
Abteilung für klinische Psychologie

Graz, im September 2004

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. H. P. Huber für die fachliche Betreuung, seine Geduld und Verständnis.

Weiters möchte ich mich herzlich sowohl bei der Direktion und dem Lehrkörper der an dieser Untersuchung teilgenommenen Schule als auch bei den SchülerInnen für Ihr Engagement und ehrliches Interesse an der Thematik bedanken.

Den höchsten Dank aussprechen möchte ich meiner lieben Familie und meinem Partner. Ohne deren Hilfe, Unterstützung und Zuspruch wäre diese Arbeit nie zustande gekommen.

Herbert, Ilse und Christian

In Liebe und Dankbarkeit

Als alles schwieg...

... schwieg neben den Menschen der Wind in den Bäumen,
das Wasser im Fluss, das Ich in mir.

Alles blieb stumm...

Anonym

INHALTSVERZEICHNIS

I. PROBLEMHINTERGRUND

| | |
|--|-----------|
| 1. Religiosität | 9 |
| 1.1. Aufgaben der Religionspsychologie | 9 |
| 1.2. Historisches | 10 |
| 1.3. Von Religion, Religiosität und Spiritualität - zur Komplexität der Begriffsbestimmung | 12 |
| 1.4. Spiritualität versus Religiosität | 15 |
| 1.5. Theorien und Modelle zu Religion und Religiosität | 17 |
| 1.5.1. Sigmund Freud: Religion als Illusion | 17 |
| 1.5.2. Carl Gustav Jung: Gott als Wirklichkeit der Seele | 17 |
| 1.6. Ansätze einer Glaubensentwicklung | 18 |
| 1.6.1. Strukturgenetische Stufentheorie von Fowler | 19 |
| 1.6.2. Stufen der religiösen Entwicklung nach Oser und Gmünder (1984) | 21 |
| 1.7. Ansätze zur Erfassung von Religiosität bzw. religiösen Phänomenen | 22 |
| 1.7.1. Das Konzept der extrinsischen und intrinsischen Religiosität | 22 |
| 1.7.2. Mehrdimensionale Ansätze zur Erfassung religiöser Einstellungen | 23 |
| 1.8. Religiosität und Gesundheit - ein historischer Abriss | 25 |
| 1.9. Modell einer integralen Gesundheit am Gesundheitsmodell Schwarzers | 28 |
| 1.9.1. Einige empirischer Forschungsergebnisse | 30 |
| 2. Suizidalität - Lösung zum höchsten Preis | 32 |
| 2.1. Historische Betrachtung des Phänomens Suizid | 33 |
| 2.2. Zur Begriffsbestimmung und Komplexität | 34 |
| 2.3. Suizid versus Suizidversuch | 36 |
| 2.4. Epidemiologie | 38 |
| 2.4.1. Einige Zahlen | 39 |
| 2.5. Risikogruppen suizidalen Verhaltens | 41 |
| 2.6. Suizidalität und Religiosität | 42 |
| 2.7. Erklärungsmodelle suizidalen Verhaltens | 44 |
| 2.7.1. Erklärungsmodelle suizidalen Verhaltens Jugendlicher | 47 |

| | |
|---|-----------|
| 2.7.1.1. Das präsuizidale Syndrom | 47 |
| 2.7.2. Psychoanalytische Erkenntnisse | 48 |
| 2.7.3. Weitere Verursachungsmomente | 50 |
| 2.8. Suizidalität und Depressivität | 53 |
| 3. Vom Erscheinungsbild der Depression | 55 |
| 3.1. Die „weibliche Depression“? | 56 |
| 3.2. Psychosoziale Beeinträchtigungen | 57 |
| 3.3. Epidemiologie | 59 |
| 3.4. Ätiologie | 60 |
| 3.4.1. Psychoanalytischer Ansatz | 60 |
| 3.4.2. Behavioristischer Ansatz: Verstärker-Verlust-Modell der Depression | 61 |
| 3.4.3. Kognitive Ansätze: Theorie von Beck | 61 |
| 3.4.3.1. Das Modell der gelernten Hilflosigkeit von Seligman | 62 |
| 3.5. Melancholie und Religion - Historisches | 64 |
| 3.6. Depression - Religiosität - Suizidalität | 66 |
| 3.7. Depressivität, Suizidalität und Selbstwert | 69 |
| 4. Selbstkonzeptforschung - geschichtliche Entwicklung und Definition | 74 |
| 4.1. Genese des Selbstkonzeptes | 77 |
| 4.2. Das Selbstwertgefühl - der affektiv-evaluative Aspekt des Selbstkonzeptes | 78 |
| 4.3. Selbstwertmodell und -theorien | 79 |
| 4.4. Einige weitere Forschungsergebnisse zum Thema Selbstwert | 82 |
| 4.5. Von der Annahme des Schattens zu einem spirituellen Selbst | 84 |
| 4.6. Selbstwertgefühl und Religiosität | 85 |
| 5. Grundsätzliches zum Thema Perfektionismus | 88 |
| 5.1. Perfektionismus und Religiosität | 90 |
| 5.2. Perfektionismus im Kontext von Depressivität, Suizidalität und Selbstwerterleben | 92 |

| | | |
|------------|--|------------|
| II. | FRAGESTELLUNGEN UND HYPOTHESEN | |
| 6. | Allgemeine Fragestellung und Zielsetzung der Untersuchung | 94 |
| 6.1. | Konkrete Fragestellungen | 94 |
| 6.2. | Hypothesen | 94 |
| III. | DURCHFÜHRUNG DER UNTERSUCHUNG | |
| 7. | Beschreibung der Stichprobe | 101 |
| 8. | Instrumente der Untersuchung | 101 |
| 8.1. | Demographischer Fragebogen | 101 |
| 8.2. | Skala zum spirituellen Wohlbefinden (SWB) | 102 |
| 8.2.1. | Konzeptualisierung und Entwicklung der Skala zum spirituellen Wohlbefinden | 103 |
| 8.3. | Fragebogen zur Beurteilung der Suizidgefahr (FBS) | 104 |
| 8.4. | Beck'sches Depressionsinventar (BDI) | 105 |
| 8.5. | Frankfurter Selbstkonzeptskalen von Deusinger (FSKN) | 106 |
| 8.5.1. | Frankfurter Selbstkonzeptskala zur allgemeinen Selbstwertschätzung (FSSW) | 107 |
| 8.6. | Multidimensionale-Perfektionismus-Skala (FMPS-D) | 108 |
| 9. | Ablauf der Untersuchung | 109 |
| 10. | Statistische Auswertung | 109 |
| 10.1. | Versuchsplan | 110 |
| 10.1.1. | Gruppeneinteilung der unabhängigen Variable Selbstwertgefühl | 110 |
| 10.1.2. | Gruppeneinteilung der unabhängigen Variable spirituelles Wohlbefinden | 110 |
| IV. | ERGEBNISSE | |
| 11. | Deskriptive Daten | 111 |
| 11.1. | Stichprobenbeschreibung | 111 |
| 11.1.1. | Geschlecht | 111 |
| 11.1.2. | Alter | 111 |
| 11.1.3. | Vertrauensperson | 111 |

| | | |
|------------|---|------------|
| 12. | Ergebnisse der Hypothesenprüfung | 112 |
| 12.1. | Zusammenhangshypothesen 1 bis 5 | 112 |
| 12.2. | Zusammenhangshypothese 6 | 117 |
| 12.3. | Prüfung der Voraussetzung für varianzanalytische Verfahren | 119 |
| 12.3.1. | Unterschiedshypothesen 7, 8 und 9 | 119 |
| 12.4. | Unterschiedshypothese 10 | 129 |
| 13. | Reliabilitäts- u. Faktorenanalyse der Skala zum spirituellen Wohlbefinden | 131 |
| | | |
| V. | DISKUSSION DER ERGEBNISSE | |
| | | |
| 14. | Deskriptive Daten | 133 |
| 14.1. | Geschlecht | 133 |
| 14.2. | Alter | 133 |
| 14.3. | Vertrauensperson | 133 |
| 15. | Depressivität und Suizidalität | 134 |
| 16. | Selbstwert, Perfektionismus und Spiritualität im Kontext jugendlicher Depressivität und Suizidalität | 134 |
| 17. | Von der Bedeutung einer Vertrauensperson | 136 |
| 18. | Abschließender Kommentar | 137 |
| 19. | Zusammenfassung | 139 |
| 20. | Literaturverzeichnis | 141 |
| 21. | Anhang | 152 |

I. PROBLEMHINTERGRUNG

1. Reliosität

1.1. Aufgaben der Religionspsychologie

Deusinger und Deusinger (1996):

Die Religionspsychologie geht von der Annahme aus, dass menschliches Verhalten oder Erleben durch die Beziehung zu außer- oder überweltlichen Wirklichkeiten beeinflusst sein kann. Sie forscht nicht wie die Theologie nach der göttlichen Wahrheit, nein, sie fragt nach der menschlichen Wirklichkeit, in der ein 'Glaube' - oder ein 'Unglaube' - an eine göttliche Existenz beobachtet werden kann. (S.129)

Die Religionspsychologie setzt voraus, dass Individuen ihren Glauben an Gottheiten bekennen, verleugnen oder verneinen und dementsprechendes Verhalten zeigen.

Grom (1992) sieht die Aufgabe der Religionspsychologie darin, „das Erleben, Erkennen und Verhalten, in dem sich Menschen zu etwas Übermenschlichem in Beziehung glauben, erfahrungswissenschaftlich zu beschreiben sowie nach seinen psychosozialen und intrapsychischen Bedingungen zu erklären“ (S. 368).

So gesehen ist die Religionspsychologie der Psychologie zuzuordnen. Sie befasst sich z.B. mit Fragen, welche Motive religiösem Verhalten zugrunde liegen, wie es zur Entwicklung von Religiosität im menschlichen Seelenleben kommt und sich im Laufe dieser Entwicklung verändert, welche Funktion Religion für das Individuum in der Gemeinschaft ausübt, und sie beschäftigt sich mit der Entstehung pathologischer, seltener und psychohygienischer Formen von Religiosität. Gerade der Erkundung religiöser Einstellungen und deren Einfluss auf das psychische Wohlbefinden sollte nach Grom (1992) seitens der Religionspsychologie besondere Beachtung geschenkt werden.

Nicht in den Aufgabenbereich der Religionspsychologie fällt, beobachtbare Phänomene nach theologischen Prinzipien zu interpretieren bzw. religiöse Behauptungen, Erfahrungen und Erlebnisse zu verifizieren oder falsifizieren; wohl aber sollte/muss im Rahmen psychologischer Forschungstätigkeit der religiöse Aspekt berücksichtigt und ernstgenommen werden (vgl. Grom, 1992).

1.2. Historisches

Die Religionspsychologie kann in gewisser Weise auf eine lange Geschichte zurückblicken. Vorwissenschaftliche Studien sind schon seit der Antike bekannt. Aufgrund ihrer Entwicklung innerhalb von Theologie, Philosophie und den allgemeinen Religionswissenschaften wird das eigentliche wissenschaftliche Stadium aber erst ab Ende des 19. Jahrhunderts relevant (vgl. Holm, 1990).

Im Amerika der Jahrhundertwende etablierte sich die Religionspsychologie - als Verdienst des Theologen Stanley Hall (1864-1924), der als ihr Begründer angesehen werden kann - als eigene Wissenschaft innerhalb der Psychologie.

Der Psychologe und Philosoph William James (1842-1910) - der bekannteste unter Halls Schülern - beeinflusste schließlich mit seinem 1902 veröffentlichten Buch „The Varieties of Religious Experience“ sehr stark die religionspsychologische Forschung (vgl. Fraas, 1990; Holm, 1990).

Französische Wissenschaftler - wie beispielsweise Pièrre Janet (1859-1947) mit seinen Fallstudien über den Einfluss mystischer Erlebnisse auf die Psyche bzw. jene Untersuchungen zur moralischen und kognitiven Entwicklung von Kindern des Entwicklungspsychologen Jean Piaget (1896-1980) - übten ebenfalls einen Einfluss auf das Aufkommen religionswissenschaftlicher Arbeiten aus.

In Deutschland kam ein Interesse für religionsspezifische Fragestellungen innerhalb der psychologischen Forschungsarbeit erst in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts auf. Wilhelm Wundt (1832-1920) etwa - Begründer der experimentellen Psychologie - widmete sich in seiner „Völkerpsychologie“ jenen psychischen Gesetzmäßigkeiten, welche der Entwicklung einer Religion zugrunde liegen.

Ein wichtiger Nachfolger der deutschen Schule stellt neben Oswald Külpe (1862-1915) vor allem der Theologe Karl Girgenson dar, aus dessen Arbeiten in Dorpat die sogenannte experimentelle Schule entstand. Eines der Hauptanliegen dieser „Dorpater Schule“ war es, den Einfluss von Gedanken und Gefühlen in einem religiösen Geschehen zu erforschen; wobei diese Art religionspsychologischer Forschung zu dieser Zeit hauptsächlich von Theologen verfolgt wurde.

In der Zwischenkriegszeit wuchs auch der Einfluss der Tiefenpsychologie auf religionsspezifische Fragestellungen. Mit seinem Werk „Totem und Tabu“ übte Freud (1913, zitiert nach Holm, 1990) einen großen Einfluss auf die Religionspsychologie dieser Zeit aus.

Mit Ausbruch des 2. Weltkrieges bzw. durch das Aufkommen des Nationalsozialismus kam es schließlich zu einer gewissen Stagnation innerhalb religionspsychologischer

Forschungstätigkeit im deutschsprachigen Raum, was als einer der hinreichende Gründe einer nach wie vor fehlenden institutionellen Verankerung gesehen werden könnte; empirisch religionspsychologische Forschung wurde im Laufe der Zeit erst langsam und spärlich wieder aufgegriffen - nicht zuletzt aufgrund einer gewissen Tabuisierung der Thematik.

„Nicht um Gottes willen, der das wahrhaftig nicht nötig hat, wohl aber um des Menschen willen, damit er psychisch und somatisch gesund bleibt oder wieder gesund wird!“ - mit diesen Worten plädierte der christliche Theologe Küng (1987, S. 139) gegen eine Verdrängung der Religiosität - welche er als „letztes Tabu“ der deutschen Psychiatrie bezeichnete - bzw. für eine Wiederaufnahme ihrer innerhalb der psychologischen Forschungstätigkeit.

Diese Klage über eine Verdrängung und Tabuisierung der Thematik „Religiosität“ in der gegenwärtigen, vor allem empirisch ausgerichteten Psychologie schien berechtigt, da „noch nicht mal die Tatsache eines solchen Forschungsdefizits artikuliert, geschweige denn beklagt und über die Gründe nachgedacht würde (vgl. Buggle, 1991, S. 7).

Ein Durchsehen der neueren Literatur lässt jedoch darauf schließen, dass in jüngster Zeit dieser Thematik immer mehr Interesse und Zuspruch zuteil wird; die empirisch, religionspsychologische Forschung erfreut sich - auch im deutschsprachigen Raum - zunehmender Beliebtheit.

1.3. Von Religion, Religiosität und Spiritualität - zur Komplexität der Begriffsbestimmung

Jeder Versuch, Inhalte mitzuteilen, die an Begriffe mit langer Tradition oder breiter Bedeutungsbasis gebunden sind, stößt auf Verständigungsschwierigkeiten. Diese lassen sich nicht einfach dadurch beseitigen, indem neue Definitionen eingeführt oder eine Auswahl aus bisherigen Definitionen vorgenommen wird.

Für die Begriffe *religiös* und *glauben* bzw. *Religion* und *Glaube* trifft das Gesagte in besonderem Maße zu. Sie sind nicht nur durch eine lange Tradition und eine Vielzahl von Einzel- und Unterbedeutungen belastet, sondern wecken in keineswegs kontrollierbarer Weise bestimmte Affekte, die das Reagieren auf sie entscheidend beeinflussen (vgl. Hole, 1977).

Es ist wohl leichter zu sagen, dass jemand religiös ist, als genau zu definieren, was darunter zu verstehen ist. Religion, Religiosität und Glaube gehören zu den verschwommensten und dennoch am häufigsten verwendeten Ausdrücken der religiösen Sprachwelt und es gestaltet sich als äußerst schwierig, Religion zu definieren, da sich „religiös“ auf sehr viele unterschiedliche Bereiche (Gedanken, Gefühle, Erfahrungen und Verhaltensweisen...) bezieht und vor allem je nach Kultur und Glaubensvorstellung viele Formen annehmen kann.

Darauf, dass dieser Begriff - abgesehen von seiner Komplexität - sowohl zwischen verschiedenen als auch innerhalb einer Kultur relativ ist, wies bereits Benedict im Jahre 1934 (zitiert nach Grabner, 1998) hin. Seine Untersuchungen bezeugten, dass Personen - in unserer westlichen Kultur als abnorm bezeichnet - in anderen Kulturen als hochgeachtet angesehen werden können. So genossen beispielsweise Mystiker im Mittelalter ein hohes Ansehen; Sibiriens Schamanen erliefte ebenso eine besondere Stellung - in unserer heutigen Zeit wird Menschen mit solcherart mystischen Erfahrungen dann doch eher Misstrauen entgegengebracht (vgl. Grabner, 1998).

Jede Definition von Religion ist unvollkommen, hebt einen Aspekt hervor und vernachlässigt andere. Der Religionssoziologe Matthes (1993, zitiert nach Noormann, 2000, S. 257) beispielsweise zog daraus die Konsequenz, Religion als „kulturelles Konzept“ zu umschreiben: „Was Religion ist, wird in jeder Kultur und in jeder Gesellschaft in spezifischer Weise beschrieben; es gibt keine allgemeine Definition, sondern nur Zuschreibungen zu ‚Religion‘, die sich aus dem jeweiligen gesellschaftlichen Diskurs ergeben.“

Religiosität wird als eine Tiefendimension des Lebens, als ein Fragen nach dem letztgültigen Sinn, nach dem, „was uns unbedingt angeht“ gedeutet (Tillich, 1964).

James (1925, zitiert nach Grom, 1992, S. 16) definierte Religion als subjektiv, da seiner Meinung nach Ursprung und Natur einer Religion auf emotionalen Erfahrungen beruhe und versteht daher unter Religiosität „die Bereitschaft von Menschen, sich selbst, die Mitmenschen und die Welt in Beziehung zu einem Übermenschlich-Göttlichen zu erleben“.

Auch Jung (1971) sah in einer religiösen Orientierung mehr als nur eine kirchliche Bindung oder Glaube im traditionellen Sinn.

Religion scheint mir eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes zu sein,..., als sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefasst werden als 'Mächte': Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat, die er in seiner Welt als mächtig, gefährlich oder hilfreich genug erfahren hat, um ihnen sorgfältige Berücksichtigung angedeihen zu lassen, oder als groß, schön und sinnvoll genug, um sie andächtig anzubeten oder zu lieben. (S. 24)

Durkheim (1983, S. 71) zufolge - auch er kann als einer der Begründer der Religionspsychologie angesehen werden - besteht Religion in einem „ganz besonderen Leben, erfüllt von einer Quelle von Energien, die über dem stehen, was ein Individuum zur Verfügung hat, und die trotzdem vermittelt werden können“.

Holm (1990, S. 17) schließlich definiert Religion „als eine soziale Größe, die in uns allen bekannten Gesellschaften auftritt. Sie ist ein großes Ganzes, in dem sich der Mensch zu etwas Transzendentelem - etwas anderem, jemand anderem, verschiedenen Mächten, Göttern, Teufeln - in eine Beziehung setzt.“

Es existieren unzählige Definitionen und Konstrukte darüber, Religion und Religiosität beschreibend in Worte zu fassen - der Inhalt meint im Groben jedoch immer das Selbe und wurde am einfachsten von Peterson (1993, zitiert nach Faber, 1993, S. 12) formuliert: „Religion ist das Beziehungsgeschehen *Gott* gegenüber“, welches nach Walter (1989, zitiert nach Faber, 1993, S. 18) „individuelle Erfahrungen, Denken, Fühlen und Handeln einer Person auf ihrem lebensgeschichtlichen Hintergrund“ mit einschließt.

Als religiös wird nun nach Murken (1998) jene Haltung eines Menschen gesehen, der die Gegebenheiten seines Lebens und seiner Welt - zumindest teilweise - auf etwas außerhalb des empirisch Gegebenen bezieht. Im allgemeinen ist er dabei in die Glaubenswelt einer bestimmten Religion eingebunden und teilt deren Mythen, Riten und Dogmen; wobei sich dieses Verständnis von Religiosität zunehmend wandelt. Immer mehr Menschen verstehen sich in dem Sinne religiös, als dass sie ihren Glauben nicht mehr mit einem bestimmten

Normen- oder Traditionssystem verbinden und sich somit der Bezug zu einer höheren Wirklichkeit - im Sinne von Spiritualität - sehr individuell gestaltet.

Belschner (2000, S. 84) formulierte folgende Hypothese: „Der Mensch ist m.E. daraufhin angelegt, nicht nur Beziehungen zu dieser irdischen Welt, sondern auch zu darüber hinausweisenden, transpersonalen Bezüge zu entwickeln und in den Alltag hinein zu realisieren“; wobei die Wahrnehmung dieser transpersonalen Bezüge nach Jäger (1991, zitiert nach Belschner, 2000) notwendig sei, um der Suche des Menschen nach Sinn zu entsprechen.

Diese heutzutage als „Spiritualität“ bezeichnete Form eines Transzendenzbezuges stellt einen wichtigen Bezug für die Psychologie dar, da ihr entgegen dem eher theologisch orientierten Begriff der „Religiosität“ eine eher psychologisch-anthropologische Bedeutung zukommt (vgl. Murken, 1998) und die Vorzüge des Begriffes „Spiritualität“ nach Utsch (1998) auch in seiner inhaltlichen Offenheit, Unvorherbestimmtheit und Inhaltsfreiheit gesehen werden, worauf ich jedoch gleich noch vertiefend eingehen möchte. Vorweg sei nur noch erwähnt, dass der Begriff „Spiritualität“ immer einen Transzendenzbezug beinhaltet, wobei dieser Begriff der „Transzendenz“ wiederum immer von der Vorstellung einer Grenze des Gegebenen und Verfügbaren ausgeht. Eine Transzendenzerfahrung lässt sich somit als eine Art Grenzüberschreitung auffassen, welche den Rahmen der alltäglichen Bewusstseins- und Erlebensgrenzen erweitert, wobei jenseits dieser eine unbedingte, nicht objektivierbare Wirklichkeit angenommen wird (vgl. Utsch, 1998).

1.4. Spiritualität versus Religiosität

“Spiritualität ist eine geistige Haltung, ist das Bewusstsein der Göttlichkeit aller Lebewesen; sie schöpft aus dem Respekt gegenüber dem Platz, der jedem Lebewesen innerhalb des Ganzen zusteht. Sie sucht daher eine friedliche Koexistenz aller Wesen, welche dem Einzelnen - ob schwarz oder weiß, ob Mensch, Tier, oder Pflanze - ermöglicht, in Würde und Selbstachtung sein persönliches Potential im Dienst des Ganzen auszudrücken und auszuleben. Echte Spiritualität äußert sich in einer konkret gelebten, verwirklichten geistigen Haltung der Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit aller.”

Mar-Isis Ghida Ferreira

Wenn wir von Spiritualität sprechen, stellt sich uns unweigerlich immer die Frage, was wir eigentlich darunter verstehen. Obwohl es eine fast unüberschaubare Anzahl unterschiedlichster Definitionsvorschläge und Interpretationen diesbezüglich gibt, „...werde ich Ihnen diese Frage nicht beantworten, und vielleicht auch kein anderer, weil letztlich die Antwort jeder von uns nur in sich selbst finden kann!“ (zitiert nach Platsch, 2002, S.1).

Das Hauptproblem bei der Beschäftigung mit dem Bereich der Spiritualität liegt sicher darin, dass man sofort Gefahr läuft, gleichzeitig alles und nichts auszudrücken - zu verschwommen stellt sich der Begriff dar - zu unpräzise ist er definiert und nur zu gerne wird er zur Beschreibung aller erdenklichen Sachverhalten missbraucht.

Sobald wir über Spiritualität sprechen, werden wir zur Verwendung von Begriffen gezwungen, die häufig die gemeinte Einheit zerstören oder uns zerstückeln. Dies trifft in besonderem Maße zu, wenn wir uns der Frage zuwenden, ob es Formen spiritueller Energie oder spiritueller Realität gibt, die jenseits dessen liegen, was wir sehen oder was wissenschaftlich beweisbar ist. (zitiert nach Lerner, 2000, S. 157)

Sigmund Freud (1938/1953, zitiert nach Unterrainer, 2002) berichtet in seiner Abhandlung „Das Unbehagen in der Kultur“ folgendes, von einem Freund geschildertes Lebensgefühl:

Dies sei ein besonderes Gefühl, dass ihn selbst nie zu verlassen pflege, das er von vielen anderen bestätigt gefunden und bei Millionen von Menschen voraussetzen dürfe. Ein Gefühl, das er die Empfindung der Ewigkeit nennen möchte, ein Gefühl, wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ‚Ozeanischen‘. Dieses Gefühl sei ... die Quelle der religiösen Energie. Nur aufgrund dieses ozeanischen Gefühls dürfe man sich religiös heißen, auch wenn man jeden Glauben ... ablehne. (S. 9)

Dieses „ozeanische“ Gefühl - wie es von Freud beschrieben wurde - könnte gleichsam mit einer heutigen Umschreibung von „Spiritualität“ gleichgesetzt werden; jenes „ozeanische Gefühl“ als Ausdruck eines generellen Wohlbefindens - einer Zufriedenheit mit sich und seiner (Um-)Welt.

Ellison (1983, zitiert nach Culliford, 2002) definiert Spiritualität folgend:

Sie ermöglicht und motiviert uns, nach dem Sinn und dem Ziel des Lebens zu suchen. Sie formt unsere Persönlichkeit und baut uns auf. Spiritualität existiert nicht isoliert von Körper und Geist; sie beeinflusst und wird von unserem körperlichen Zustand, unseren Gefühlen, Gedanken und Beziehungen beeinflusst. (S. 251)

Der Hauptunterschied zwischen Religion und Spiritualität kann nach Meinung der meisten Autoren darin gesehen werden, dass Religion immer auf eine Institutionalisierung eines Glaubens verweist; Spiritualität hingegen keine derartigen Tendenzen erkennen lässt (vgl. Pargament, 1997; George, Larson, Koenig & McCullough, 2000) und daher eine Trennung zwischen Religion und Spiritualität auch im Bereich der Forschung vorzunehmen bei der Durchsicht der neueren Literatur als einhellig betrachtet werden kann.

Auch Miller und Thoresen (2000, zitiert nach Unterrainer, 2002) empfinden eine strikte Unterscheidung von Religion und Spiritualität als hilfreich, da die Spiritualität dem Individuum anhaftet, während sich Religion als organisierte, soziale Einrichtung präsentiert. Sie gehen davon aus, dass Spiritualität nicht notwendigerweise Religion enthalten muss; Religion bzw. Religiosität andererseits sehr wohl spirituelles Wachstum beeinflussen kann.

Nach Sudbrack (1998, zitiert nach Utsch, 1998, S. 91) kann Spiritualität als „Gestaltwerdung eines Glaubens im Alltag“ gesehen werden; eine Umschreibung im Sinne einer „gelebten Religion“ wird auch häufig verwendet (Daiber & Lukatis, 1991, zitiert nach Utsch, 1998, S. 91).

Utsch (1998) führt aus:

Spiritualität verweist auf die konfessionsungebundene Grundhaltung des Glaubens an eine höhere Macht, die sich in allen Bereichen des Lebens auswirkt. Der religionspsychologische Forschungsgegenstand Spiritualität postuliert eine geistige Dimension im Menschen, die mit dem emotionalen, kognitiven und motivationalen Erleben korrespondiert, aber dennoch eigenständig existiert. (S. 96)

Utsch (1998, S. 95) grenzt Spiritualität nicht nur „aufgrund ihrer Definition und des dazugehörigen Bewusstseinsraumes“ von Religion oder Religiosität ab; auch unterschiedliche Religionsverständnisse tragen zu dieser Abgrenzung bei. Während er *Religion* als ein „Vorhandensein einer übermenschlichen Wirklichkeit“ innerhalb eines kollektiven

Bewusstseinsraumes bzw. *Religiosität* als eine „Bezugsform zu jener übermenschlichen Wirklichkeit“ eines personalen Bewusstseinsraumes definiert, sieht er in einer *Spiritualität* eine „Teilnahme an dieser übermenschlichen Wirklichkeit“ innerhalb eines transpersonalen Bewusstseinsraumes, wobei das jeweilige Religionsverständnis in identer Reihenfolge erwähnt jeweils als funktional, substantiell bzw. existentiell betrachtet werden kann.

1.5. Theorien und Modelle zu Religion und Religiosität

1.5.1. Sigmund Freud: Religion als Illusion

Freud (zitiert nach Noormann, 2000) urteilte, dass sich der Gottesgedanke menschlichen Sehnsüchten und Wünschen verdanke und religiöse Vorstellungen Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit sind.

Freuds Meinung nach sind die Wurzeln jeder Gottesidee in infantilen Bedürfnisse zu suchen. Ein Kind erfährt sich ursprünglich als hilflos und erlebt den Vater als denjenigen, der seine Hilflosigkeit ausgleicht. Als Erwachsener überträgt der Mensch - noch in infantilen Sehnsüchten befangen - seine Erfahrungen mit dem Vater auf Gott als Vater, allerdings eines noch mächtigeren Vaters.

So erklärt Religion mit der Gottesidee als Zentrum die Entstehung der Welt, bietet Schutz und Glück in den Unsicherheiten und Unwägbarkeiten des Lebens und schreibt dem unmündigen Menschen mit ihrer Autorität Gesinnungen und Handlungen vor, die ihm Orientierung geben.

1.5.2. Carl Gustav Jung: Gott als Wirklichkeit der Seele

Jungs (1968) Anthropologie beinhaltet die Annahme der Existenz eines die menschlichen Antriebe steuernden Unbewussten. Darüber hinaus nimmt er an, dass die Menschheit ein „kollektives Unbewusstes“ besitze, welches dem Menschen angeboren und dessen Inhalte aus den der Menschheit gemeinsamen Bildern - den sogenannten „Archetypen“ - bestehe, aus denen die Menschheit aller Zeiten ihre zentralen Symbole schöpfe.

Weiters geht Jung (1968) davon aus, dass in unserer Seele ein Streben nach individueller Vollendung wirksam sei, wobei dieses Streben nach Reifung der Persönlichkeit dem Menschen durch seine Träume angezeigt wird. Diese wiederum kommen aus dem Zentrum der Seele, welches Jung „Selbst“ nennt. Dieses Selbst - er sieht „Gott“ als ein

Symbol für unser Selbst - stellt für Jung sowohl die Wurzel der seelischen Entwicklung als auch das Ziel derselben dar.

1.6. Ansätze einer Glaubensentwicklung

Bei der psychologischen Beschreibung und Erfassung von Religiosität stößt man neben dem Problem der Komplexität des Begriffes auch auf eine Unzahl unterschiedlicher Ansätze einer Glaubensentwicklung. Die Bandbreite erstreckt sich von streng naturwissenschaftlichen, pragmatisch-symbolischen, transzendentalpsychologisch-theologischen und methodisch-experimentellen Ansätzen über philosophisch-phänomenologische bis hin zu sozial-, entwicklungs- bzw. klinisch-psychologischen Modellen, womit deutlich wird, dass eine einheitliche Theorie zum Verständnis von Religiosität nicht besteht (Utsch, 1998).

Der Begriff „religiöse Entwicklung“ bezeichnet eine spezifische religionspsychologische Perspektive, in der nach der Entwicklung von Religiosität innerhalb des individuellen Lebenslauf gefragt wird.

Schon Bühler (1958, zitiert nach Korherr, 1993) sah die religiöse Entwicklung mehr in die Gesamtentwicklung eingebettet, wobei die treibenden Kräfte einer Entwicklungsphase sich dabei immer auch religiös auswirken würden.

Meadow und Kahoe (1984, zitiert nach Schmitz, 1992) beispielsweise stellten ein integriertes Modell persönlicher Religiosität vor, wonach die psychologische Entwicklung bei einer rein extrinsischen Religiosität (im Kindesalter) im Sinne Allports - auf sein Modell werde ich später noch explizit eingehen - beginnt, zu einer heteronomen, kirchlich-traditionellen und weiter zu einer intrinsischen - vielleicht zu einer autonomen - Religiosität sich fortentwickelt.

Abbildung 1

Die Entwicklung von persönlicher Religiosität nach Meadow und Kahoe (1984, zitiert nach Schmitz, 1992, S. 77)

