

Doch mehr als ein Mensch?

Die Entwicklung der Gotteskonzepte bei Kindern

»Wenn Kühe oder Pferde Hände hätten und damit malen ... könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen«, so der um 560 v. Chr. geborene »Sturmvogel der griechischen Aufklärung« Xenophanes,¹ in seiner Kritik des polytheistischen Anthropomorphismus. Demgemäß müssten Kinder, wenn sie ihre Gottesvorstellungen zu Papier bringen, kindliche Gestalten anfertigen. Faktisch aber überwiegen bei ihnen – so die (Religions-)Entwicklungspsychologie² – erwachsene Gottheiten, oft der buchstäblich alte Mann mit Bart, gelegentlich auch mütterliche Frauen,³ zumeist oben im Himmel lokalisiert (»damit er herunter schauen kann«), häufiger in lange Gewänder gehüllt als mit Hosen bekleidet, gelegentlich auf die Erde kommend und von Kindern unterschiedlich erlebt, seltener erschreckend (»Im Traume dachte ich, Gott wäre auf die Erde gekommen und wollte mich tot machen.«⁴), sondern häufiger beschützend: »Wenn ich beinahe unters Auto gekommen bin, denke ich an den lieben Gott.«⁵ Begründet wird die Anthropomorphismusthese oft mit der (frühen) Psychoanalyse, gemäß

1 Wilhelm Capelle (Hg.), Die Vorsokratiker, Stuttgart 1968, 121.

2 Die Literatur zu kindlichen Gottesbildern ist Legion: Werner Gruhn, Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie, Münster 1956, bes. 383ff (vermittelt guten Überblick über die bis damals geleistete Forschung); Bernhard Grom, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf/Göttingen 1981, bes. 175–220; ders., Religionspsychologie, München 2007, 173f; Helmut Hanisch, Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart 1996 (eine der quantitativ umfangreichsten Studien); Stefanie Klein, Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Stuttgart 2000; Kenneth Hyde, Religion in childhood and adolescence. A comprehensive review of the research, Birmingham 1991, 64–83 (prägnanter Überblick über die im angelsächsischen Raum geleistete Forschung bis Ende der achtziger Jahre); Friedrich Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, Gütersloh 2007.

3 Anton A. Bucher, Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen, in: Vreni Merz (Hg.), Alter Gott für neue Kinder?, Fribourg 1994, 79–100.

4 Theophil Thun, Die Religion des Kindes. Eine Untersuchung nach Klassengesprächen mit katholischen und evangelischen Kindern der Grundschule, Stuttgart 1964, 47.

5 Ebd., 45.

der »Gott im Grunde nichts anderes ist als ein überhöhter Vater«,⁶ wobei dieser (erst) im Ausgang der ödipalen Phase in die Transzendenz projiziert werde. Ähnlich die Sichtweise des frühen Piaget, als er sich noch stärker für die inhaltlichen Aspekte der kindlichen Denkentwicklung interessierte, speziell für ihr Weltbild.⁷ Das Kleinkind käme »spontan dazu, seinen Eltern all jene Attribute zuzusprechen, die die Theologen der Gottheit zusprechen.«⁸ Nach der unvermeidlichen Enttäuschung, dass Mutter und Vater weder allwissend noch allmächtig sind – oft um das sechste, siebte Lebensjahr herum –, würden die entsprechenden Attribute ausschließlich auf Gott bezogen, so dass dieser letztlich ein naives Überbleibsel aus der frühen Kindheit sei.

Piaget und viele der von ihm beeinflussten Forscher vertreten im Hinblick auf die kindlichen Gotteskonzepte die Anthropomorphismusthese, die die Religionspsychologie mehr als ein Jahrhundert prägte⁹ und in Abschnitt 1 anskizziert wird. Aber: Auch wenn sich Kinder Gott als Menschen vorstellen bzw. einen solchen zu Papier bringen, wenn sie gebeten werden, ihn zu zeichnen: Ist es wirklich der Fall, dass dieser (göttliche) Mensch auch irren kann, dem Altern und der Sterblichkeit unterworfen ist und Sinnestäuschungen erliegt? Dazu wurden in den letzten Jahren zahlreiche raffinierte Experimente durchgeführt, die die traditionelle Sichtweise der kindlichen Gotteskonzepte als krud anthropomorph ins Schwanken brachten. Diskutiert wird vielmehr die »Bereitschafts-Hypothese« (»preparedness«¹⁰), gemäß der Kinder viel früher »bereit« seien, theologisch anspruchsvolle Aussagen über Gottes Eigenschaften und Fähigkeiten zu verstehen als bisher angenommen (Teil 2). Eine zusammenfassende Diskussion rundet den Beitrag ab.

1 Gott als überhöhter Mensch

Psychologie hat keinen direkten Zugang zu Gott und kann dessen faktische Existenz nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen, was die psychologische Religionskritik militant beanspruchte. Zugänglich sind ihr einzig die Konzepte von Gott, welche die Menschen in ihrer unumgänglichen Interaktion mit der Um- und sozialen Mitwelt entwickeln. Zu einem Gotteskonzept gehören die subjektiven Vorstellungen über sein Aussehen und seine Erscheinung, seinen Ort und seine potentiellen und faktischen Handlungsweisen und Eigenschaften.¹¹ Aufgabe der Psycho-

6 Sigmund Freud, Kulturtheoretische Schriften, Studienausgabe Band 9, Frankfurt a.M. 1974, 431.

7 Jean Piaget, Das Weltbild des Kindes, München 1992.

8 Ebd., 298.

9 Justin L. Barrett, Why would anyone believe in God, Oxford 2004, 76.

10 Justin L. Barrett und Rebekah A. Richert, Anthroporphism or preparedness? Exploring children's God concepts, in: Review of Religious Research 44 (2003), 300–312.

11 Simone de Roos, Young children's God concepts: Influences of attachment and religious socialisation in a family and school context, in: Religious Education 101 (2006), 84–103, hier 84.

logie ist es, solche Gotteskonzepte zu beschreiben, aber auch zu erklären, wie sie entstanden sind, ontogenetisch und phylogenetisch, letzteres auch in evolutionspsychologischer Perspektive,¹² und welche psychologisch relevanten Funktionen sie erfüllen.

Wie einleitend bemerkt, kann die Anthropomorphismusthese auf eine lange Tradition zurückblicken, bis in die griechische Aufklärung, sodann über Rousseau und Feuerbach bis hin zu Jean Piaget, mit dem die psychologische Analyse der Entwicklung kindlicher Gotteskonzepte begonnen habe.¹³ Auch wenn schon vor dem bedeutenden Genfer Entwicklungspsychologen zahlreiche empirische Studien zu den kindlichen Gottesvorstellungen durchgeführt wurden – beispielsweise von Barth¹⁴ oder Munsche, dem ein Volksschüler sagte: »Ich denke, Gott ist eine Menschengestalt, er sieht so aus wie wir; aber er ist unsichtbar«¹⁵ –, Piaget lieferte die für viele Jahrzehnte maßgeblichen theoretischen Deutungskategorien religiöser Vorstellungen im Allgemeinen, von Gotteskonzepten im Speziellen, insbesondere »konkret-anthropomorph« versus »abstrakt-symbolisch«. Besonders einflussreich wurde Ronald Goldman, der, zurückgebunden an Piagets Theorie der kognitiven Entwicklung, drei Stadien der religiösen Denkentwicklung beschrieb, wobei auf den beiden ersten Gott buchstäblich anthropomorph repräsentiert werde.¹⁶ Goldman regte zu zahlreichen Replikations- und weiterführenden Studien an, die mehrheitlich zum Schluss gelangten, das religiöse Denken – und damit auch das Gotteskonzept – beginne mit einer »intuitiven, undifferenzierten Denkfigur«, bewege sich sodann »innerhalb der Grenzen konkreter Realitäten« und entwickle sich schließlich »zum abstrakten, reversiblen und im vollen Sinne logischen Denken«¹⁷ – womit insinuiert wird, dass dem religiösen Denken jüngerer Kinder die volle Logik noch abgeht.

12 Beispielhaft: Justin Barrett (Anm. 9); Scott Atran, In Gods we trust. The evolutionary landscape of religion, New York 2002; vgl. auch die Übersicht von Anton A. Bucher, Warum achtarmige Götter, Menschenopfer, Nächstenliebe? Religiosität/Spiritualität als evolutionäres Beiprodukt oder mit adaptiver Funktion, in: Ders. (Hg.): Moral, Religion, Politik. Festschrift für Fritz Oser, Münster 2007, 291–304.

13 Justin L. Barrett, God concepts, in: <http://users.ox.ac.uk/~theo0038/pdf%20files/2.%20God%20concepts.pdf> (Zugriff 1.1.2009).

14 Christian Barth, Der Himmel in der Gedankenwelt 10- und 11jähriger Kinder, in: Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht 4 (1911), 336–338.

15 Paul Munsche, Gott und Himmel in der Vorstellungswelt meiner Jungen. Religionspsychologische Analyse, in: Monatsblatt für evangelischen Religionsunterricht 5 (1912), 348–352, 369–378.

16 Ronald Goldman, Religious thinking from childhood to adolescence, London 1964.

17 Nicola Slee, Kognitiv strukturelle Untersuchungen zum religiösen Denken. Überblick und Diskussion unter besonderer Berücksichtigung der Forschung im Anschluss an Goldman in Großbritannien, in: Karl Ernst Nikopw u.a. (Hg.): Glaubensentwicklung und Erziehung, Münster 1988, 124–143, hier 139.

Zahlreiche Untersuchungen differenzierten die Gottesbilder von Kindern danach, ob sie konkret-anthropomorph oder symbolisch-abstrakt sind, und eruierten Alterstrends. Gesammelt wurden die Daten unterschiedlich,¹⁸ besonders häufig, indem man Kinder bat, zu zeichnen, wie sie sich Gott vorstellen. Eine pionierhafte Studie führte Harms durch: Er fand auf den Zeichnungen der jüngsten Kinder konkret märchenhafte Gottesmotive.¹⁹ Auch in den Studien von Hanisch,²⁰ Bucher²¹ u.a.m. nahm mit steigendem Alter die Quote der als symbolisch qualifizierten Zeichnungen zu, bei Hanisch von null Prozent bei den Siebenjährigen auf 80 % bei den Sechzehnjährigen.

Das Problem dieser Methode besteht darin, dass sie eine stillschweigende Identität zwischen Zeichnung und innerer Gottesrepräsentation unterstellt. Aus der Psychologie der zeichnerischen Entwicklung,²² die in den meisten religionspsychologischen Studien zuwenig bedacht wurde – eine ausgesprochen kenntnisreiche Ausnahme ist die Dissertation von Manuela Wiedmaier²³ –, ist aber bekannt, dass Kinder in ihren Zeichnungen Schemata reproduzieren, die ontogenetisch früher sind und mit ihren aktuellen inneren Vorstellungen nicht zwingend übereinstimmen.²⁴ Auch zeigte Klein, dass Kinder, wenn sie Gott in bestimmten zeitlichen Abständen malen, diesen unterschiedlich gestalten.²⁵ Nichtsdestoweniger: Der anhand von Gotteszeichnungen nachgewiesene Trend von konkret anthropomorphen Konzepten hin zu symbolischen wurde auch mit anderen Methoden nachgewiesen, so mit semiklinischen Interviews u.a. durch Chad Nye²⁶ oder indem Briefe analysiert wurden, die Kinder an den lieben Gott schrieben (eine Methode, die anthropomorphe Konzepte begünstigt, weil sich einem Du leichter ein Brief schreiben lässt als beispielsweise kosmischem Licht oder Energie): Die Texte jüngerer Kinder wurden mehrheitlich konkret physikalischen Kategorien zugeordnet (bspw. Bitte um ein konkretes Geschenk), die Zeilen älterer Jungen und

18 Überblick: Donald Ratcliff, The development of children's religious concepts: Research review, in: Journal of Psychology and Christianity 4 (1985), 35–43; Hyde (Anm. 2).

19 Ernest Harms, The development of religious experience in children, in: American Journal of Sociology 50 (1944), 112–122.

20 Hanisch (Anm. 2).

21 Bucher (Anm. 3).

22 Dazu Martin Schuster, Kinderzeichnungen. Wie sie entstehen, was sie bedeuten, München/Basel 2001.

23 Manuela Wiedmaier, Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt ausmalen ... Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse. Dissertation an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Universität Bielefeld 2006. http://bieson.ub.uni-bielefeld.de/volltexte/2006/994/pdf/Doktorarbeit_M_Wiedmaier.pdf (Zugriff 4.1.2009).

24 Anton A. Bucher, Vom Kopffüßlergott zu den perspektivistischen Lichtstrahlen. Skizze der Entwicklung des Zeichnens (religiöser Motive) im Kindes- und Jugendalter, in: Comenius-Institut (Hg.): Religiöse Vorstellungen bilden, Gütersloh 2000, 53–76.

25 Klein (Anm. 2).

26 Aus: Ratcliff (Anm. 18), 37.

Mädchen hingegen häufiger personalen und beziehungsmaßigeren Kategorien.²⁷

Zu einem Gotteskonzept gehören auch die subjektiven Vorstellungen, worin dessen Aktivitäten bestehen. Ein klassischer religions- und entwicklungspsychologischer Topos ist diesbezüglich der Artifzialisismus, die Tendenz im Denken jüngerer Kinder, Gott als einen konkreten Macher zu sehen bzw. die für jüngere Kinder typische »Assimilation der Naturvorgänge an die menschliche Aktivität«.²⁸ Piaget vertrat die These, Kinder führten die Herkunft der natürlichen Objekte auf eine konkrete Fabrikation durch Menschen zurück, bei entsprechender religiöser Sozialisation auf Gott, der aber nichts anderes sei als eine überhöhte Elterngestalt.

Dass Kinder in der Tat dazu neigen, in Gott vor allem den Macher zu sehen, wurde seither wiederholt bestätigt.²⁹ In einer der wenigen Längsschnittstudien halten Reto Fetz und Mitarbeiter drei Stufen des (theologischen) Artifzialisismus auseinander. Auf der ersten nehmen Kinder an, Gott fertige auch Artefakte an, selbst Häuser (und dies übrigens vor den Menschen, damit diese darin wohnen können³⁰). Im darauf folgenden »Hauptstadium« verstehen Kinder den biblischen Schöpfungsbericht zwar noch immer buchstäblich konkret, differenzieren aber zwischen Natur (von Gott erschaffen) und Artefakten (von Menschen angefertigt). Darauf folgt, wenn sich Kinder zusehends mehr naturwissenschaftliches Wissen aneignen, das Stadium der Auflösung: »Eigentlich macht er (Gott, A.B.) nichts mehr, nur wenn wir beten.«³¹

Kontrovers sind die religionspädagogischen und theologischen Wertungen konkret anthropomorpher Gottesbilder und artifzialisistischer Deutungsmuster. Insbesondere Bernhard Grom, in seiner weit verbreiteten »Religionspädagogischen Psychologie«, plädierte dafür, »das Unangemessene von buchstäblich-anthropomorphen Auffassungen (zu) erkennen« und qua Analogie- und Metaphernübungen in Richtung stärker vergeistigte Vorstellungen zu überwinden.³² Dem lässt sich entgegenhalten, dass bereits die »Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens« aus dem Jahre 1862 für das Kind das Anrecht auf seinen Glauben einverlangte, auch wenn er »nicht immer dogmatisch correct ist«.³³ Insbesondere dem Programm einer »Kindertheologie« ist es zu verdanken, dass das Recht der Kinder auf ihre religiösen Vorstellungen

27 David Ludwig u.a., *Letters to God: A study of children's religious concepts*, in: *Journal of Psychology and Theology* 2 (1974), 31–35.

28 Jean Piaget, *Nachahmung, Spiel und Traum. Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde*, Stuttgart 1975, 313.

29 Reto Luzius Fetz, Karl Helmut Reich und Peter Valentin, *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgebende Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen*, Stuttgart 2001, 54–58.

30 Ebd., 185.

31 Ebd., 222.

32 Grom (Anm. 2), bes. 208f.

33 Konrad Schmid (Hg.), *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens*, Dritter Band, Gotha 1862, 923.

im Allgemeinen, ihre Gotteskonzepte im Speziellen zu einem religionspädagogischen Allgemeinplatz avancierte. Gleichwohl begegnet nach wie vor gelegentlich die Wertung, konkret anthropomorphe Gotteskonzepte seien minderwertig, etwa bei Szagun, wenn sie es in ihrer Rostocker Längsschnittstudie über die religiösen Vorstellungen gleichsam als Erfolg (des Religionsunterrichts) wertet, wenn Kinder nicht anthropomorphe Gottesbilder gestalteten.³⁴ Vielleicht ist diese Kontroverse noch mehr zu entschärfen, wenn sich zeigen ließe, dass die anthropomorphen Gotteskonzepte speziell jüngerer Kinder gar nicht so krud anthropomorph sind.

2 Neuere Studien zu kindlichen Gotteskonzepten

Die Geburtstunde für die aktuell vorherrschende Untersuchung kindlicher Gotteskonzepte schlug in Salzburg. Zu Beginn der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts begannen Heinz Wimmer und Josef Perner ihre Experimente zu jenem Phänomen, das als »Theory of mind« in die Psychologie eingegangen ist.³⁵ Die beiden Psychologen zeigten, mit Hilfe von Puppen, Kindern folgendes Arrangement: Die Puppenmutter versorgt ein Stück Schokolade in einem grünen Schrank. Anschließend entfernt sich das Puppenkind, um draußen zu spielen. In der Zwischenzeit holt die Puppenmama die Schokolade aus dem grünen Schrank und deponiert sie in einem roten. Nachdem das Puppenkind in die Küche zurückgestellt wurde, wurden Kinder gefragt, in welchem Schrank dieses wohl die Schokolade suchen werde. Jüngere Kinder sagten: »im roten«. Aber schon ab dem Alter von drei, vier Jahren wurde die Antwort »im grünen Schrank« häufiger.³⁶ Dies ist ein schlagender Beweis dafür, dass sich die Jungen und Mädchen in die Perspektive des Puppenkindes versetzen konnten, wesentlich früher als von der traditionellen Entwicklungspsychologie angenommen, auch der Piagets, der das Denken der Kinder bis ins Alter von sechs, sieben Jahren als egozentrisch charakterisierte.³⁷

Was antworten Kinder, wenn sie gefragt werden, in welchem Schrank *Gott* nach der Schokolade suchen werde? Gleich wie im Falle von Men-

34 Anna-Katharina Szagun und Michael Fiedler, *Religiöse Heimaten. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen*, Jena 2008, 55.

35 Überblick: Henry Wellmann, David Cross und Julianne Watson, *Meta-analysis of theory and mind and development: The truth about false belief*, in: *Child Development* 72 (2001), 655–684.

36 Heinz Wimmer und Josef Perner, *Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception*, in: *Cognition* 13 (1983), 103–128.

37 Exemplarisch in der frühen Schrift: Jean Piaget, *Urteil und Denkprozeß des Kindes*, Frankfurt a.M. u.a. 1981, erstmals 1925.

schen? Gemäß der Anthropomorphismusthese müssten sie es, weil diese annimmt, dass Kinder zuerst ihre Konzepte des Menschen entwickeln und diese hernach in die Transzendenz projizieren. Ob dem wirklich so ist, wollte einer der innovativsten Religionsentwicklungspsychologen wissen: Justin Barrett.³⁸

Gemeinsam mit seinen Mitarbeitern konfrontierte er 24 Kinder, zwischen drei und sieben Jahre alt, mit folgender Situation: Vor ihnen stand eine verschlossene Dose, auf der Kekse abgebildet waren, sowie eine verschlossene, nicht speziell gekennzeichnete Tüte. Gefragt, was wohl in der Dose stecke, antworteten die Kinder erwartungsgemäß: »Kekse«. Daraufhin öffneten die Interviewer die Dose, und die Kinder sahen darin zu ihrer Überraschung kleine Steine (entsprechend werden solche Experimente als »surprising content tasks« bezeichnet³⁹). Auch zeigte man ihnen den Inhalt der Tüte – Kekse –, worauf sie gefragt wurden, wo wohl die Mutter, wenn sie Kekse will, als erstes suchen würde. Sodann: »Und wo würde ein Bär suchen, wo eine Ameise, wo Gott?« Die meisten Dreijährigen sagten bei allen Akteuren: »In der Tüte«, aber mit zunehmendem Alter durchschauten sie den »falschen Glauben« und tippten auf die Keksdose. Nicht aber bei Gott. Auch jene Kinder, die fünf Jahre und älter waren, nannten mehrheitlich die Tüte und begründeten dies typischerweise damit, Gott wisse alles. Barrett und seine Mitarbeiter ziehen den Schluss, Kinder würden Gott grundsätzlich anders konzipieren als die anderen Akteure. Sie seien nicht darauf angewiesen, »to conceptualize human agency first and then use it as a basis to understand supernatural agency«. Vielmehr verfügten sie schon sehr früh über das Potenzial, verschiedene Typen von Akteuren auseinanderzuhalten, insbesondere zwischen natürlichen und übernatürlichen.⁴⁰ In einem weiteren Experiment sicherten sie diesen Befund, indem sie das Spektrum der Akteure erweiterten: Mit zunehmendem Alter wurden sowohl bei Mutter, Puppe, Elefant, Schlange etc. die Antworten »Keksdose« häufiger, nicht aber bei »Gott«.

In ihrer Diskussion der Ergebnisse erwägen die Autoren, ob diese nicht durch den Glauben der Kinder hervorgerufen sein könnten, dass Gott zwar nicht alles wisse, aber alles sehe. Um dies zu überprüfen, führten sie ein weiteres Experiment durch, bei dem Kinder durch ein kleines Loch in eine Schuhschachtel blickten, in der sie zunächst nichts sahen, bis eine Lampe angeschaltet wurde, die einen darin befindlichen leuchtenden Stein erhellte. Nachdem die Lampe wieder gelöscht war, stellten die Interviewer eine Puppe an die Schachtel und fragten, was diese wohl sehe, sodann einen Plüschaffen und eine Katze, die besonders gut sehen könne. Die Dreijährigen antworteten mehrheitlich: »einen Stein«, aber diese Antwort wurde für die Puppe und den Affen mit steigendem Alter seltener. Nicht aber bei Gott: Auch die Sechsjährigen attestierten diesem, trotz der Dunkelheit den Stein zu sehen, ebenfalls der Katze. Barrett und seine Mitarbeiter ziehen den Schluss, Kinder könnten schon viel früher als traditionell angenommen verschiedene Arten von Akteuren (agents) unterscheiden, sei es Gott, seien es speziell begabte Tiere. Diese Vielfalt spreche

38 Justin L. Barrett, Rebeckha A Richert und Amanda Driesenga, God's beliefs versus mother's: The development of nonhuman agent concepts, in: Child Development 72 (2001), 50–65.

39 Nicola Knight, Paulo Sousa, Justin L. Barrett und Scott Atran, Children's attributions of belief to humans and God: Cross cultural evidence, in: Cognitive Science 28 (2004), 117–126, hier 119.

40 Ebd., 120.

gegen die Anthropomorphismusthese, gemäß der andere Subjekte das gleiche sehen müssten wie Menschen.

Ob Gott, auch wenn er menschengestaltig vorgestellt werden mag, nicht nur besser sehen, sondern auch besser hören kann als Menschen, überprüften Richert und Barrett in weiteren Studien.⁴¹ Sie knüpften an Experimenten von Flavell und Mitarbeitern an, in denen untersucht wurde, wie sich die Fähigkeit von Kindern entwickelt, sich bezüglich der Sinneswahrnehmung in die Perspektive anderer zu versetzen.⁴²

31 Kinder, zwischen drei und sieben Jahre alt, blickten in einem Raum auf ein acht Meter entferntes Papier, auf dem aus dieser Distanz nichts zu erkennen war. Sodann näherten sie sich diesem auf 30 cm und sahen darauf ein kleines lächelndes Smiley. Anschließend wurden sie zur ursprünglichen Position zurück gebeten und gefragt: »Was kann ein Adler, der ganz scharfe Augen hat, von hier aus auf dem Papier sehen? Was eine Puppe namens Maggie? Was ein Äffchen? Und was Gott?« Die jüngsten Kinder antworteten in aller Regel für alle Subjekte: »Ein Gesicht!« Aber je älter die Kinder, desto häufiger sagten sie, für die Puppe und das Äffchen: »Nichts!« Nicht aber bei Gott, weil der alles sehe, ebenfalls der Adler mit den scharfen Augen. Der kritische Zeitpunkt ist wiederum das vierte, fünfte Lebensjahr, wenn die Kinder die Theory of mind entwickeln und fähig werden, sich in die Perspektive anderer zu versetzen, auch bezüglich der ihnen möglichen sinnlichen Wahrnehmungen. Wie aber verhielt es sich beim Hören? Richert und Barrett spielten den Kindern auf einem CD-Player sanfte Musik vor, die von acht Metern aus nicht zu hören war, aber sehr wohl in nächster Nähe. Wiederum meinten die jüngsten Kinder, alle Akteure könnten die Musik auch aus Distanz hören; die älteren hingegen schrieben diese Fähigkeit nur noch Gott zu. Die Autoren sehen darin einen weiteren Widerspruch »zu dem, was von einer strikt anthropomorphen Erklärung der Gotteskonzepte vorausgesagt wird«.⁴³

Alle Menschen sterben, das wissen Kinder früher⁴⁴ als von der traditionellen Entwicklungspsychologie angenommen, die Kindern erst in der (frühen) konkreoperatorischen Phase (acht, neun Jahre) attestierte, ein Konzept des Todes zu entwickeln, gemäß dem dieser unentrinnbar, unwiderruflich und total ist (alle Lebensfunktionen betreffend).⁴⁵ Gemäß einem kruden anthropomorphistischen Gotteskonzept müsste auch Gott sterben – eine Vorstellung, die in christlichen Kontexten durch die Passionsgeschichte begünstigt wird. Ob Kinder Gott für sterblich halten, untersuchten spanische und englische Psychologen, indem sie Kinder

41 Rebekah A. Richert und Justin L. Barrett, Do you see what I see? Young children's assumptions about God's perceptual abilities, in: The International Journal for the Psychology of Religion 15 (2005), 283–295.

42 John H. Flavell u.a., Development of the appearance-reality distinction, in: Cognitive Psychology 15 (1983), 95–120.

43 Richert und Barrett (Anm 41), 292.

44 Christine Fleck-Bohauemilitzky, Wie Kinder Tod und Trauer erleben, <http://www.familienhandbuch.de/cms/Trauer.pdf> (Zugriff 31.12.08)

45 Dazu nach wie vor Joachim Witkowski, Psychologie des Todes, Darmstadt 1990.

fragten: »Was geschieht mit _____, wenn viel viel Zeit vergangen ist? Wird _____ sterben oder für immer und ewig leben?« Eingefügt wurden unter anderem »dein bester Freund« sowie »Gott«. ⁴⁶ Dreijährige meinten überwiegend, beide seien den biologischen Alterungsprozessen nicht unterworfen und infolgedessen unsterblich; aber Fünfjährige differenzierten dies bezüglich klar: Menschliche Wesen würden sterben, nicht aber Gott. Im Hinblick auf Sterblichkeit würden Vorschulkinder Gott nicht anthropomorphisieren, auch wenn ihr Gotteskonzept »auffallend menschengestaltig ausschaue«. ⁴⁷ Vielmehr demonstrierten die Kinder die Bereitschaft, das theologische Attribut der Unsterblichkeit primär auf Gott zu beziehen, was den generellen Schluss erlaube, dass theologisch anspruchsvolle Inhalte in einem wesentlich früheren Alter gelehrt werden könnten. ⁴⁸

Differenzieren auch Kinder in nicht westlichen Kulturen früher zwischen verschiedenen Akteuren, speziell natürlichen und übernatürlichen? Dies überprüften Nicola Knight u.a. an einem Sample von 48 Maya Kindern, zwischen vier und sieben Jahre alt, auf der Halbinsel Yucatan, und zwar mit dem bereits geschilderten Experiment des überraschenden Inhalts. ⁴⁹ Mit steigendem Alter sagten die Jungen und Mädchen häufiger, ihre Mutter würde die Maisplätzchen in der entsprechenden Schachtel suchen – in der aber Steine lagen. Nicht aber Gott, der wisse alles. Aufschlussreich ist auch eine Masterarbeit von Nyhof, ⁵⁰ die Gotteskonzepte von mormonischen Kindern und traditionell christlichen Jungen und Mädchen miteinander verglich. Sie fand, dass beide Gruppen Gott anders konzeptualisierten als ihren Vater, dessen Imago Freud zufolge zur Gottesvorstellung führt. Ersterer kann gleichzeitig an mehreren Orten sein, Gedanken lesen, einen Blinden heilen – nicht aber der Vater. Die Variable Religionszugehörigkeit bewirkte nur minimale Effekte, u.a. dahingehend, dass mormonische Kinder ihren Vätern geringfügig mehr außergewöhnliche Fähigkeiten zuschrieben.

In Frage gestellt wurde auch Piagets klassisches Artifiziellismuskonzept, ⁵¹ gemäß dem (übermächtige) Menschen auch die Dinge der Natur »gemacht« hätten, große Männer mit Gießkannen beispielsweise den Genfer See.

46 Marta Gimenez, Silvia Guerrero und Paul L. Harris, Understanding the impossible: Intimations of immortality and omniscience in early childhood, in: European Journal of Developmental Psychology 2 (2005), 285–287.

47 Barrett und Richert (Anm. 10), 310.

48 Ebd., 310.

49 Anm., 39.

50 Melanie Nyhof, Is God just a big person? The influence of religious background on the development of God concepts, University of Pittsburg, http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-12102004-102702/unrestricted/nyhofma_etd2004.pdf

51 Susan Gelman, The essential child. Origins of essentialism in everyday thought, New York 2003.

Petrovich legte vierjährigen Kindern je zwei Photographien vor, eine mit einem Artefakt, beispielsweise Buch, und eine mit einem natürlichen Motiv (Schnee, Pflanzen), und fragte sie, was davon die Menschen machen könnten. ⁵² Zu 90 Prozent zeigten die Kinder auf die Artefakte; zögerlich waren sie nur, wenn beispielsweise die künstliche Imitation eines natürlichen Motivs gezeigt wurde, beispielsweise eine Spielzeugkuh. In einer weiteren Studie fragte Oliveira 135 britische Kinder im Alter von vier Jahren, woher die Erde, der Himmel, die Pflanzen, die Seen etc. kämen. ⁵³ Vorgegeben waren drei Antwortmöglichkeiten: Menschen, Gott, eine unbekannte Kraft. Die Vierjährigen sagten siebenmal häufiger »Gott« – für Petrovich ein Indiz dafür, dass dieser bereits von Vierjährigen anders repräsentiert werde als Menschen, die über prinzipiell weniger Kräfte und Fähigkeiten verfügen. Dies bestätigt sich auch in einer interkulturellen Studie mit japanischen und britischen Kindern, letztere sowohl christlicher als auch jüdischer, muslimischer und hinduistischer Denomination. ⁵⁴

Wenn Kinder Gott offensichtlich früher in nicht krud anthropomorphen Kategorien repräsentieren können, stellt sich die Frage nach der Herkunft dieser Vorstellung. Damit befasst sich auch die jüngere kognitive Religionspsychologie, die in den letzten Jahren, inspiriert zumal durch die Theory of Mind, mächtig expandiert ist. ⁵⁵ Auf Überlegungen des Anthropologen Stewart Guthrie geht das Konzept eines »hypersensitiven Aktivitätserkennungssystems« zurück (»hypersensitive agency detection device«, üblicherweise »HADD« abgekürzt), ⁵⁶ das sich in der Evolution herangebildet hat und die kognitive Grundlage für übernatürliche Akteure bilde.

Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Ein Jäger streift durch den Wald und hört in einem Gebüsch ein Geräusch. Der erste Gedanke: »Da bedroht mich jemand«, und nicht: »der Wind«. Für das Überleben sei es günstiger, zu wiederholten Malen in der Umgebung Handlungsabsichten zu identifizieren, speziell bedrohliche, die sich als falsch erweisen, als sich nur einmal zu täuschen und einem Tiger zwischen die Zähne zu geraten. »Guthrie argues that we evolved a bias to over-detect evidence of human-like agency around us and so we attribute natural forces and events to human-like beings or gods.« ⁵⁷ Rochat und Mitarbeiter zeigten, dass das HADD bereits bei fünf

52 Oliveira Petrovich, Preschool children's understanding of the dichotomy between the natural and the artificial, in: Psychological Reports 84 (1999), 3–27.

53 Oliveira Petrovich, Understanding of non-natural causality in children and adults: A case against artificialism, in: Psyche en Geloof 8 (1997), 151–165.

54 Oliveira Petrovich, Natural theological understanding in children from different religious cultures: Evidence and theory, in: <http://www.psychevisual.com/lecture.html?lecture=120> (Zugriff 3.1.2009).

55 Guter aktueller Überblick: Justin L. Barrett, Cognitive science of religion: What is it and why is it, in: Religion Compass 1 (2007), 768–786, 10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x; Standardwerk: Pascal Boyer, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004; Jensine Abdresen (Hg.), Religion in mind: cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience, Cambridge 2001.

56 Stewart Guthrie, Faces in the clouds. A new theory of religion, New York 1993.

57 Barrett (Anm. 55), 747.

Monate alten Kindern aktiv ist,⁵⁸ und spätestens mit der Ausbildung der Theory of Mind (um drei, vier Jahre) werden Jungen und Mädchen fähig, auch übernatürlichen Akteuren Intentionen zuzuschreiben.

Die jüngere kognitive Religionspsychologie beschäftigte sich auch damit, woran es liegt, dass Kinder für religiöse Vorstellungen besonders empfänglich sind und sich diese zumeist sehr gut und nachhaltig einprägen können. Pascal Boyer erklärt sich dies mit dem Konstrukt der »Konstraintuivität« religiöser Aussagen,⁵⁹ die darin besteht, dass ontologische Regeln verletzt werden, was aber starkes Interesse erwecken und das Wirklichkeitsspektrum erweitern kann. Die Aussage »Herr Müller schnitzt eine Marienfigur« verletzt keine ontologischen Kategorien und macht nicht sonderlich neugierig. Anders hingegen: »Aus den Augen der hölzernen Marienfigur rinnen Tränen.« Verletzten Aussagen zu viele ontologische Kategorien, entsteht der Eindruck von Nonsens; am ehesten die Chance, in ein Repertoire der Religionen aufgenommen zu werden, haben Aussagen, wenn sie eine, allenfalls zwei ontologische Regeln verletzen.⁶⁰ Barrett bezeichnet dies als »minimal counterintuitiveness« und verweist auf eine Studie zu Wunderberichten aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten; von 354 analysierten Textsegmenten verletzten 99% eine ontologische Kategorie, 1% zwei, aber keine einzige mehr.

Auch Aussagen von Kindern über Gott entsprechen vielfach der »minimal counterintuitiveness«, etwa wenn von diesem gesagt wird:⁶¹ »Er hält die Welt in der Hand«, oder »Er sitzt auf einem Thron aus Wolken«, »Er ist unsichtbar, aber er kann uns sehen«. In allen drei Aussagen wird eine ontologische Kategorie verletzt. Es wäre ein spannendes Unterfangen, Aussagen von Kindern über Gott gemäß der Theorie der »minimal counterintuitiveness« zu analysieren.

3 Abschließende Diskussion

Kann der Anthropomorphismus als überwunden gelten? Diese Frage stellt sich umso mehr, als vor gut 15 Jahren die These, der phylogenetische und ontogenetische Ursprung der Religion sei die Anthropomorphisierung der Umwelt, gelehrte Unterstützung erhalten hat: Guthrie veröffentlichte seine Monographie »Gesichter in den Wolken,«⁶² dem eigenen Anspruch nach eine »neue Theorie der Religion«. In der Tat steckt

58 Philipp Rochat, Rachel Morgan und Malinda Carpenter, Young infants sensitivity to movement information specifying social causality, in: *Cognitive Development* 12 (1997), 537–561.

59 Boyer (Anm. 55), bes. 69–117.

60 Ebd., 105.

61 Aus unseren Interviewdaten zu Gottesbildern.

62 Guthrie (Anm. 56).

unsere Sprache voll von Anthropomorphismen: Tische haben Beine, Flaschen Hälse, und Berge einen Rücken, und wenn wir mit alltäglichen Komplikationen konfrontiert sind, beispielsweise einem nicht anspringenden Computer, greifen wir zumeist zu Anthropomorphismen: »Er will nicht! Na komm schon!« Anthropomorphisierung ist ein in allen Kulturen nachweisbarer kognitiver Prozess, durch den das vorerst Unbekannte vertrauter, begreifbar und oft auch kontrollierbar(er) wird, indem auf dieses (noch) Fremde Schemata aus dem menschlichen Erleben und Erfahrungsbereich übertragen werden.⁶³ Schon Darwin hielt den Anthropomorphismus für ein »notwendiges Werkzeug«, um nicht-menschliche Akteure zu verstehen.⁶⁴ Aufgrund der regelrechten Omnipräsenz von Anthropomorphisierung ist schwerlich plausibel zu machen, diese aus der Religions-Entwicklungspsychologie gänzlich zu verabschieden. Auch jene Experimente, die gegen die Anthropomorphismusthese ins Feld geführt werden, funktionieren nur aufgrund von Anthropomorphismen, etwa wenn Kinder gefragt werden, in welcher Dose Gott nach den Keksen suchen würde oder ob er den Stein in der Schuhschachtel sehen könne – würde Gott beispielsweise als substanzloser Geist repräsentiert, machten diese Fragen wenig Sinn.

Die Forschungen von Barrett, Harris⁶⁵ u.a. haben aber zu Tage gebracht, dass Kinder früher als traditionell angenommen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren differenzieren können und letzteren Fähigkeiten zusprechen, über die Menschen nicht verfügen (Unfehlbarkeit, Allmacht, perfekte Sinneswahrnehmung). Dennoch: »Anthropomorphismus- oder Bereitschaftsthese«⁶⁶ ist meines Erachtens eine überzogene Alternative. Angemessener scheint vielmehr eine differenzierte Anthropomorphismusthese, gemäß der die kindlichen Gotteskonzepte durchaus menschliche Züge tragen, aber auch zusätzliche, übernatürliche Komponenten enthalten. Die geschilderte Forschung unterstützt auch die in der jüngeren Entwicklungspsychologie favorisierte Sicht, dass Kinder traditionell unterschätzt wurden, nicht nur hinsichtlich ihrer Fähigkeit zur Perspektivenübernahme,⁶⁷ sondern auch ihre Kompetenz, sich schon im Alter von vier Jahren in »verschiedenen geistigen Räumen« zu bewegen. Es ist keineswegs der Fall, dass sie nur in einer magischen Welt

63 Nicholas Epley u.a., On seeing human: A three-factor theory of anthropomorphism, in: *Psychological Review* 114 (2007), 864–886.

64 Aus ebd., 871.

65 Paul Harris, On not falling down to earth. Children's metaphysical questions, in: Karl Rosengren u.a. (Hg.): *Imaging the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children*, Cambridge 2000, 157–178.

66 Barrett und Richert (Anm. 10), kursiv A.B.

67 Doris Bischof-Köhler, Selbstobjektivierung und fremdbezogene Emotionen. Identifikation des eigenen Spiegelbildes, Empathie und prosoziales Verhalten im 2. Lebensjahr, in: *Zeitschrift für Psychologie* 202 (1994), 349–377.

leben, wie von Fraiberg angenommen,⁶⁸ vielmehr können sie bereits mit vier Jahren eine märchenhaft magische Welt, Fantasie und Wirklichkeit durchaus unterscheiden.⁶⁹

Ebenfalls unterschätzt wurden auch ihre metaphysischen und theologischen Komponenten. Ohnehin bestehen auch »definitive Kontinuitäten zwischen den religiösen Konzepten von Kindern und denjenigen von Erwachsenen«,⁷⁰ etwa bezüglich der klassischen Attribute Gottes: Allmacht, Unfehlbarkeit etc. Auch scheint es nicht der Fall, dass Erwachsene kindliche Vorstellungen über Gott gänzlich überwinden. Werden sie direkt und explizit zu anthropomorphen Sichtweisen Gottes befragt, lehnen sie solche zwar ab. Nicht aber dann, wenn ihnen – so von Justin Barrett und Mitarbeitern⁷¹ – die Geschichte eines Jungen erzählt wird, der in einem Fluss zu ertrinken droht und Gott um Hilfe bittet, der aber gleichzeitig an einem anderen Ort engagiert ist. Selbst Theologiestudenten ließen sich im Interview darüber auf anthropomorphe Deutungen ein, etwa die, Gott habe, um dem Jungen zu helfen, seine aktuelle Tätigkeit unterbrochen. Alltägliche Gotteskonzepte seien – so Barrett – in einem weit stärkeren Maße anthropomorph geprägt, als Erwachsenen bewusst sei⁷² – ein triftiges Indiz, die Anthropomorphismusthese nicht gänzlich aufzugeben.

Auch die Artifizialismusthese von Piaget kann nicht als gänzlich obsolet gelten. Zwar sind Kinder offensichtlich in jüngeren Jahren fähig, Artefakte und natürliche Objekte hinsichtlich ihrer Produzenten zu unterscheiden, als von Piaget sowie von Fetz und Mitarbeitern angenommen. Aber eine Komponente des Artifizialismus ist der Finalismus, die Überzeugung der Kinder, die Dinge seien, auch von Gott, jeweils für einen bestimmten Zweck »gemacht« worden, die Bäume beispielsweise dafür, »damit, wenn einmal die Menschen kommen, sie auch etwas zu essen haben, Äpfel, Birnen und Bananen.«⁷³

Diese teleologisch-finalistische Neigung des kindlichen Denkens wurde in zahlreichen jüngeren Studien bestätigt.

68 Selma Fraiberg, Die magischen Jahre in der Persönlichkeitsentwicklung des Vorschulkindes, Reinbek 1987.

69 Jacqueline Woolley, Thinking about fantasy: Are children fundamentally different thinkers and believers from adults?, in: Child Development 68 (1997), 991–1011.

70 Pascal Boyer und Sheila Walker, Intuitive ontology and cultural input in the acquisition of religious concepts, in: Karl Rosengren u.a. (Hg.): Imaging the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children, Cambridge 2000, 130–156, hier 149.

71 Justin L. Barrett und Frank C. Keil, Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts, in: Cognitive Psychology 31 (1996), 219–247.

72 Vgl. auch Peter Westh, Anthropomorphism in God concepts: The role of narrative, in: www.csr-arc.com/files/9/ARC-8-Peter_westh_anthropomorphism_in_god_concepts.pdf (Zugriff 3.1.2009)

73 Fetz u.a. (Anm. 29), 211.

Kelemen fragte Kinder, ob der Sand am Meer so körnig sei, damit Tiere leichter ihre Eier vergraben können, oder weil viele Wellen die Steine zermalmt hätten. 70 % tippten auf das erstere.⁷⁴ In einer weiteren Studie fragte sie Kinder unter anderem, ob der erste Berg entstanden sei, weil ein Vulkan ausgebrochen sei und Felsen empor geschleudert habe, oder ob er geworden sei, damit Tiere einen Raum zum Leben haben und Menschen klettern können: Jüngere Kinder bejahten mehrheitlich das letztere und neigen offensichtlich dazu, an ein »intelligentes Design« innerhalb der Schöpfung zu glauben.⁷⁵ Sofern Kinder mit dem Wort »Gott« vertraut sind, neigen sie auch leicht dazu, diesen für den entsprechenden Planer und Produzenten zu halten. Kinder seien geborene »Kreationisten«, auch solche, die in wenig religiösen Elternhäusern aufwachsen. Dies belegen Studien von Margaret Evans, in denen sie Kinder aus fundamentalistischen und säkularen Familien nach der Herkunft natürlicher Objekte, speziell der ersten Tiere befragte.⁷⁶ In der jüngsten Altersgruppe überwogen in beiden Gruppen kreationistische Antworten (»sie seien gemacht worden«), bei den stark christlich erzogenen Kindern noch ausgeprägter als bei den säkularen, die im Schulalter häufiger evolutionäre Deutungsmuster artikulierten, welche in der Vergleichsgruppe kaum begegneten.

Aufgrund solcher Befunde vertritt Kelemen in einem Grundsatzartikel in der renommierten Zeitschrift »Psychological Science« die These, Kinder seien »intuitive Theisten«⁷⁷ und nicht leere Gefäße, die mit den jeweils vorherrschenden religiösen Vorstellungen, auch Gotteskonzepten, gefüllt werden müssten. Vielmehr sei ihnen die Fähigkeit angeboren, schon in sehr jungen Jahren eine »godlike nonhuman agency« zu entwickeln, egal ob sie in religiösen oder nicht religiösen Kontexten aufwachsen. Auch wenn die Säkularisierung weiter voranschreiten sollte: »Religion is natural«.⁷⁸ Gotteskonzepte, wie von der jüngeren kognitiven Religionspsychologie erörtert, werden bleiben bzw. von den Kindern immer wieder je neu hervorgebracht. Gott kann – so sehen es auch die Kinder – nicht sterben.

Dr. Anton A. Bucher ist Professor für Religionspädagogik an der Universität Salzburg.

74 Deborah Kelemen, Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanation of the natural world, in: Developmental Psychology 35 (1999), 1440–1453.

75 Deborah Kelemen / Cara DiYanni, Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children's reasoning about nature, in: Journal of Cognition and Development 6 (2005), 3–31.

76 Margaret Evans, Beyond scopes. Why creationism is here to stay, in: Karl Rosengren u.a. (Hg.): Imaging the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children, Cambridge 2000, 305–333.

77 Deborah Kelemen, Are children »intuitive theists«? Reasoning about purpose and design in nature, in: Psychological Science 15 (2004), 295–301.

78 Paul Bloom, Religion is natural, in: Developmental Science 10 (2007), 147–151.