

Sonderdruck zum persönlichen Gebrauch:

Zwingmann, C. & Murken, S. (2000). Religiosität, Zukunftsbewältigung und Endzeiterwartungen. In J. Möller, B. Strauß & S. Jürgensen (Hrsg.), *Psychologie und Zukunft. Prognosen, Prophezeiungen, Pläne* (S. 255-278). Göttingen: Hogrefe.

Religiosität, Zukunftsbewältigung und Endzeiterwartungen

Christian Zwingmann und Sebastian Murken

Hochrhein-Institut für Rehabilitationsforschung, Bad Säckingen
Forschungszentrum für Psychobiologie und Psychosomatik der Universität Trier

Zusammenfassung

Religiosität kann in vielfältiger Weise dazu beitragen, zukünftige Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Als theoretischer Rahmen für eine differenzierte Analyse, wer wann wie und mit welchem Ergebnis Religiosität bei der Zukunftsbewältigung einsetzt, erscheint eine religionspsychologische Ausweitung der Coping-Perspektive (Pargament, 1997) geeignet. Wir stellen diesen Ansatz vor und fassen die bisher vorliegenden empirischen Ergebnisse zusammen. Anschließend beschäftigen wir uns mit religiösen Zukunftskognitionen im engeren Sinn, nämlich mit sogenannten chiliastischen Vorstellungen einiger religiöser Gemeinschaften über ein in naher Zukunft zu erwartendes Ende der uns bekannten Welt. Zunächst werden spezifische Merkmale derartiger Zukunftskognitionen herausgearbeitet. Auf dem Hintergrund des religionspsychologischen Coping-Ansatzes gehen wir sodann der Frage nach, ob religiöse Endzeiterwartungen bei der Zukunftsbewältigung hilfreich sein können. Nach unserer funktionalen Analyse erscheinen zentrale Elemente chiliastischer Vorstellungen geeignet, den Glaubenden davon zu überzeugen, daß sein Leben angesichts des offensichtlichen Leidens und Bösen in der Welt dennoch Sinn und Zweck hat. Allerdings sind mit chiliastischen Formen der Zukunftsbewältigung auch spezifische Schwierigkeiten und Risiken verbunden. Zu nennen sind Abwertungen der diesseitigen Welt, die mit der Vorhersage konkreter Endzeitermine verbundenen Probleme sowie der Zusammenhang zwischen Endzeiterwartungen und Gewalt.

1 Einleitung

Die Zukunft ist ungewiß. Das ist das einzige, was der Mensch über zukünftige Ereignisse wirklich sicher sagen kann. Trotz dieser Ungewißheit aber muß der Mensch - als instinktreduziertes Lebewesen - Handlungen planen und durchführen. Folgt man attributionstheoretisch orientierten Autoren (z.B. Flammer, 1990; Kelvin, 1970; K.G. Shaver, 1975; Spilka, Ph. Shaver & Kirkpatrick, 1985), dann spiegelt sich diese Grundanforderung menschlichen Lebens in zwei miteinander verwandten, tief verwurzelten Bedürfnissen wider, nämlich in dem Bedürfnis, den Ereignissen in der Welt Sinn zu verleihen (*need for meaning*) und in dem Bedürfnis, Ereignisse vorhersagbar zu kontrollieren (*need for control*): Nur wenn es dem Menschen gelingt, trotz aller Ungewißheit die Überzeugung aufrechtzuerhalten, seine Umgebung sei sinnvoll geordnet und beeinflussbar organisiert, ist er in der Lage, die Folgen seiner Handlungen abzuschätzen und eine zukunftsoptimistische Haltung einzunehmen.

Fühlt sich eine Person - durch kritische Lebensereignisse, chronisch-alltägliche und arbeitsbezogene Stressoren oder durch Emotionen - in ihrer Handlungsfähigkeit bedroht oder beeinträchtigt, liegt demnach eine Belastungssituation vor, in der bisherige Sinnzusammenhänge und Kontrollvorstellungen fraglich erscheinen. Kognitive und behaviorale Belastungsbewältigungen des Individuums - zusammenfassend als „Coping“ bezeichnet - können somit als Versuche aufgefaßt werden, zukünftige Handlungsfähigkeit und damit *meaning* und *control* aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen (Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch, 1996). Kurz: Coping ist Zukunftsbewältigung in Krisensituationen, „a search for significance [Bedeutung] in times of stress“, wie es Pargament (1997, S. 90) formuliert.¹

In ihrem einflußreichen theoretischen Ansatz konzeptualisieren Lazarus und Folkman (1984) Coping als transaktionalen Prozeß, nämlich als kontinuierliche, wechselseitige Beeinflussung von Person und Situation: Nicht nur verändern Bewältigungsversuche die situativen Anforderungen, sondern umgekehrt beeinflussen Veränderungen der Situation auch künftige adaptive Bemühungen. Im Vordergrund der Analyse stehen kognitive Bewertungen des situativen Bedrohungsgehaltes (*primary appraisal*), der Verfügbarkeit und Adäquatheit spezifischer Coping-Strategien (*secondary appraisal*) sowie des Coping-Erfolges (*reappraisal*), die sequentiell und wiederholt durchlaufen werden. Verschiedene Personenvariablen - von Pargament (1997) zusammengenommen als persönliches „Orientierungssystem“ (*orienting system*) mit jeweils spezifischen Möglichkeiten und Grenzen bezeichnet - organisieren einerseits diese Bewertungsprozesse und werden andererseits auch wieder von ihnen verändert.

¹ Da mit den Bezeichnungen *meaning* und *control* „a distinctly positive connotation“ verbunden ist, bevorzugt Pargament (1997, S. 467) den Ausdruck *significance*, um zu betonen, daß „the attainment of significance does not necessarily bring happiness or well-being“.

Im vorliegenden Beitrag wollen wir uns dem Themenkreis „Religiosität und Zukunft“ sowohl aus einer eher grundsätzlichen als auch aus einer eher spezifischen Perspektive nähern. Aus der grundsätzlichen Perspektive heraus widmen wir uns - im Anschluß vor allem an Pargament (1997) - der Frage, welche Rolle Religiosität bei der Zukunftsbewältigung im Coping-Prozeß spielen kann. Aus der spezifischen Perspektive heraus fokussieren wir religiöse Zukunftskognitionen im engeren Sinn, nämlich sogenannte chiliastische Vorstellungen über ein in naher Zukunft zu erwartendes Ende der uns bekannten Welt. Auf dem Hintergrund unserer grundsätzlichen Perspektive soll dabei insbesondere der Frage nachgegangen werden, welche Möglichkeiten und Risiken sich aus solchen Endzeiterwartungen für die Zukunftsbewältigung ergeben.

Religiosität konzeptualisieren wir mit Pargament (1997, S. 32) - zugleich substantiell und funktional² - als „search for significance in ways related to the sacred“, als Suche nach Bedeutung unter Bezugnahme auf eine als transzendent angenommene Wirklichkeit. Diese Begriffsbestimmung markiert eine theoretische Position, nämlich daß Coping und Religiosität eine gemeinsame motivationale Kraft - die Suche nach *significance* - zugrunde liegt. Allerdings wird jeweils ein anderer Wirkungsbereich fokussiert: Coping ist auf Belastungssituationen beschränkt (und kann religiöse Bewältigungsversuche einschließen oder auch nicht), Religiosität beinhaltet stets einen Transzendenzbezug (und ist nicht auf Belastungssituationen begrenzt).

2 Zukunftsbewältigung durch Religiosität

Es ist das Verdienst von Pargament (1996a, 1996b, 1997) und seiner Arbeitsgruppe (Pargament, Ensing, Falgout, Olsen, Reilly, van Haitsma & Warren, 1990; Pargament, Kennell, Hathaway, Grevengoed, Newman & Jones, 1988; Pargament, Olsen, Reilly, Falgout, Ensing & van Haitsma, 1992), die religionspsychologische Ausweitung des Coping-Ansatzes vorangetrieben und dabei die verstreuten Beiträge anderer Forscher systematisch zusammengetragen zu haben. Wenn wir im folgenden der grundsätzlichen Frage nachgehen, welche Rolle Religiosität bei der Zukunftsbewältigung im Coping-Prozeß spielen kann, beziehen wir uns daher vor allem auf Pargaments Arbeiten. Das Thema der religiösen Belastungsbewältigung weist allerdings - zumindest implizit - be-

² Jede Begriffsbestimmung von „Religiosität“ steht im Spannungsfeld zwischen einer substantiellen, inhaltsbezogenen Perspektive, welche angibt, was das Religiöse „ist“, und einer funktionalen, aufgabenbezogenen Perspektive, welche angibt, was das Religiöse „leistet“ (Berger, 1974; Zwingmann, Moosbrugger & Frank, 1995). Substantielle Definitionen identifizieren „Religiosität“ auf der Grundlage bestimmter Glaubensinhalte, zu denen zumindest die Annahme eines Transzendenten (Übermenschlichen, Überweltlichen, Göttlichen) gehört. Funktionale Konzepte hingegen postulieren existentielle menschliche Grundsituationen (z.B. Sinnsuche, Kontingenzbewältigung), deren Lösungsversuche als „Religiosität“ betrachtet werden. In Abhängigkeit von den jeweiligen Besonderheiten der Fragestellung und des theoretischen Hintergrundes kann es sich als nützlich erweisen, substantielle und funktionale Begriffsbestimmungen zu kombinieren (Grabner & Pollack, 1992).

reits eine längere Forschungstradition auf, insbesondere im Rahmen der breiten Diskussionen über den Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit (im Überblick: Gartner, Larson & Allen, 1991; Payne, Bergin, Bielema & Jenkins, 1991) sowie über die Unterscheidung zwischen verschiedenen motivationalen religiösen Orientierungen (im Überblick: Batson, Schoenrade & Ventis, 1993; Donahue, 1985; Kirkpatrick & Hood, 1990).

Die Forschungsarbeiten von Pargament und seiner Arbeitsgruppe (Pargament et al., 1988, 1990, 1992) umfassen einerseits quantitative Ansätze, andererseits - im Rahmen des *Project on Religion and Coping* - qualitative Analysen auf der Grundlage von Interviews und teilnehmenden Beobachtungen. Vor allem die im Rahmen des qualitativen Projekts gesammelten und von Pargament (1997) exemplarisch aufbereiteten Fallbeispiele unterstreichen, daß Religiosität in höchst individueller Weise und mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen bei der Zukunftsbewältigung im Coping-Prozeß einbezogen werden kann. Nimmt man diese Vielfalt ernst, dann sollten in der häufig geführten Diskussion über gesunde vs. ungesunde Religion - sei diese nun in den christlichen Großkirchen, in anderen christlichen Gemeinschaften, in sogenannten Neuen Religiösen Bewegungen oder anderswo verortet - Pauschalurteile vermieden werden (vgl. auch Murken, 1997). Entscheidend ist vielmehr eine individuelle oder doch zumindest differentielle Betrachtung: Wer setzt wann, wie und mit welchem Ergebnis Religiosität bei der Zukunftsbewältigung im Coping-Prozeß ein? Empirische Hinweise zu diesen Fragen fassen wir im folgenden zusammen:

Wer bezieht Religiosität beim Coping ein? Die von Pargament (1997) zusammengetragenen Studien verschiedener Forschergruppen zeigen zunächst wenig überraschend, daß dies vor allem religiös oder kirchlich Aktive tun, Personen also, zu deren Orientierungssystemen religiöse Referenzen gehören. Bestimmte soziodemographische Gruppen mit höherer Religiosität - Frauen, Ältere, Farbige - sind dabei überrepräsentiert. Natürlich verfügen religiöse Menschen außerdem über nicht-religiöse Coping-Strategien. Wenn sie religiöse Strategien gegenüber nicht-religiösen Alternativen bevorzugen, kann dies nicht allein mit der Verfügbarkeit der religiösen Coping-Strategien erklärt werden. Vielmehr muß darüber hinaus angenommen werden, daß religiöse Coping-Strategien in spezifischen Situationen und Kontexten für religiös aktive Menschen einen subjektiven Plausibilitätsvorsprung aufweisen (Spilka et al., 1985).

Wann wird Religiosität bei der Zukunftsbewältigung im Coping-Prozeß einbezogen? Gemäß der Zusammenstellung von Pargament (1997) werden religiöse Coping-Strategien gegenüber nicht-religiösen Strategien vor allem in stark belastenden Bedrohungs- und Verlustsituationen bevorzugt (z.B. ernste und lebensbedrohliche Erkrankungen, Operationen, Tod eines nahestehenden Menschen, Kündigung, Katastrophen). In Lebenssituationen, die für die Betroffenen positive Herausforderungen darstellen, werden hingegen nicht-religiöse Coping-Strategien vorgezogen. Religiöse Zukunftsbewältigung erscheint somit offenbar dann besonders attraktiv, wenn es um die Grenzen - und nicht um die Möglichkeiten - menschlicher Existenz geht.

Wie wird Religiosität beim Coping einbezogen? Um religiöse Coping-Strategien zu klassifizieren, können a) inhaltlich-deduktive, b) inhaltlich-induktive und c) funktionale Ordnungskriterien je nach Forschungsansatz unterschieden werden. Die Arbeitsgruppe um Pargament hat nach jeder dieser drei Möglichkeiten einen Vorschlag erarbeitet:

- a) Auf kontrolltheoretischem Hintergrund leiten Pargament et al. (1988; Pargament, 1997) vier relativ situationsübergreifende, kognitive „religiöse Problemlösungsstile“ ab, die sich dahingehend unterscheiden, in welchem Ausmaß wem die Verantwortung für den Coping-Prozeß zugeschrieben wird - dem Menschen, dem Transzendenten bzw. Gott oder beiden:
- Der selbstgeleitete Stil (*self-directing style*) ist durch die Annahme gekennzeichnet, daß der Mensch seine Lebensprobleme selbst lösen kann. Gott ist nur insofern beteiligt, als er den Menschen mit den erforderlichen Fähigkeiten ausgestattet hat. Die belastete Person sucht aktiv Problemlösungen (*control by the self*).
 - Beim kooperativen Stil (*collaborative style*) wird davon ausgegangen, daß der Mensch seine Lebensprobleme gemeinsam mit Gott löst. Die belastete Person sucht aktiv Problemlösungen, wobei sie sich von Gott als Partner begleitet sieht (*control with God*).
 - Der bittende Stil (*petitionary style*) impliziert, daß der Mensch seine Lebensprobleme nur mit eingreifender Unterstützung Gottes lösen kann. Die belastete Person kann zwar einerseits aktiv um diese Unterstützung bitten, bleibt andererseits jedoch passiv auf Gottes Eingreifen angewiesen (*control through God*).
 - Beim überantwortenden Stil (*deferring style*) wird angenommen, daß der Mensch zur Lösung seiner Lebensprobleme nichts tun kann, sondern nur Gott. Die belastete Person wartet passiv auf Gottes Eingreifen (*control by God*).³
- b) Vor allem auf der Grundlage der im *Project of Religion and Coping* geführten Interviews erstellen Pargament et al. (1990) eine umfassende Itemliste religiöser Coping-Aktivitäten, die sich faktorenanalytisch auf folgende sechs Dimensionen reduzieren läßt:

³ Für den selbstgeleiteten, den kooperativen und den überantwortenden Coping-Stil entwickeln Pargament, Kennell, Hathaway, Grevengeod, Newman und Jones (1988) Fragebogenskalen, zwischen denen sich deutliche Zusammenhänge zeigen: Die Skalen zur Erfassung des kooperativen und des überantwortenden Stils korrelieren positiv miteinander und jeweils negativ mit der selbstgeleiteten Skala.

- spirituelle Beziehungsaufnahme zu Gott (z.B.: „Ich suchte nach Gottes Liebe und Fürsorge“; „Gott zeigte mir, was ich tun sollte“; „Ich vertraute darauf, daß Gott mir nichts Schlimmes zustoßen lassen würde“),
 - verstärktes Vollbringen guter Taten (z.B.: „Ich versuchte, mein Leben stärker an der Liebe zu meinen Mitmenschen auszurichten“; „Ich bot anderen Kirchenmitgliedern meine Hilfe an“; „Ich bekannte mich zu meinen Sünden“),
 - Unzufriedenheit mit der Glaubensgemeinschaft oder mit Gott („Ich fühlte mich den anderen Kirchenmitgliedern fern“; „Ich war über Gott verärgert oder auf ihn wütend“; „Ich stellte meine religiösen Überzeugungen und meinen religiösen Glauben in Frage“),
 - Suche nach sozialer Unterstützung im religiösen Kontext („Ich fragte um seelsorgerischen Rat“; „Ich bat andere Kirchenmitglieder um Unterstützung“),
 - Bitten an Gott und Verhandeln mit Gott (z.B.: „Ich bat um Gottes Hilfe“; „Ich bat um ein Wunder“; „Ich verhandelte mit Gott, die Dinge zum Guten zu wenden“),
 - religiöse Vermeidungsstrategien (z.B.: „Ich konzentrierte mich auf die zukünftige Welt statt auf die diesseitigen Probleme“; „Ich betete oder las in der Bibel, um mich von meinen Problemen abzulenken“; „Ich ließ Gott das Problem für mich lösen“).
- c) Aus funktionaler Perspektive unterscheidet Pargament (1996b, 1997), ob es bei der Zukunftsbewältigung darum geht, die bisherigen bedeutsamen Zielsetzungen im Leben - die *objects of significance* - zu verteidigen oder aber zu transformieren, sowie - quer dazu - ob hierbei die bisherigen Mittel und Wege zur Erreichung dieser Zielsetzungen beibehalten oder aber verändert werden. Dadurch ergibt sich, wie in Abbildung 1 veranschaulicht, eine Vier-Felder-Typologie.

	Beibehaltung der Zielsetzungen	Veränderung der Zielsetzungen
Beibehaltung der Mittel	<i>preservation</i>	<i>re-valuation</i>
Veränderung der Mittel	<i>reconstruction</i>	<i>re-creation</i>

Abbildung 1: Beibehaltung oder Veränderung von Zielsetzungen oder Mitteln: Vier Arten von Coping-Strategien aus funktionaler Perspektive

Diesen vier Feldern können jeweils bestimmte religiöse Coping-Strategien idealtypisch zugeordnet werden. Dabei wird unterstellt, daß sich die zugeordneten Strategien für die jeweilige funktionale Art der Zukunftsbewältigung von vornherein besonders gut eignen. Zu beachten ist allerdings, daß Coping-Strategien flexibel sind, so daß ihre konkreten Funktionen auch von den Intentionen der bewältigenden Personen abhängen.

- Eine Beibehaltung sowohl der Zielsetzungen als auch der Mittel (*preservation*) liegt vor, wenn in Belastungssituationen nach dem Muster „mehr desselben“ reagiert wird. Dies kann sich 1. in der Intensivierung religiöser Bemühungen, in der verstärkten Suche nach 2. spiritueller Unterstützung durch Gott oder nach 3. sozialer Unterstützung im religiösen Kontext ausdrücken. Werden gar religiöse Lebensziele selbst bedroht, können außerdem 4. physische oder zumindest psychische Grenzen zwischen religiöser und säkularer Welt gezogen werden.
- Eine Beibehaltung der Zielsetzungen bei Veränderung der Mittel (*reconstruction*) liegt vor, wenn in Krisenzeiten Interpretations- oder Verhaltensänderungen erprobt werden, die es gestatten, bisherige Wertschätzungen weiterhin aufrechtzuerhalten. Im religiösen Kontext kann sich dies äußern 1. im positiven oder negativen religiösen Reframing hinsichtlich der Situation (z.B. „spirituelle Herausforderung“), der eigenen Person (z.B. „unvollkommener Mensch mit begrenzten Fähigkeiten, die Sinnhaftigkeit der Situation zu verstehen“, „sündiger Mensch“) oder des Transzendenten (z.B. „strafender Gott“, „Satan im Kampf gegen Gott“). 2. Durch religiöse Reinigungsrituale kann eine Verbesserung der Beziehung zu Gott und dadurch der „richtige“ Weg angestrebt werden. Schließlich besteht 3. die Möglichkeit, das religiöse Orientierungssystem durch bleibende Veränderungen im Gottesbild oder durch einen Wechsel der religiösen Gemeinschaft neuen Belastungen anzupassen.
- Eine Veränderung der Zielsetzungen unter Beibehaltung der Mittel (*re-valuation*) findet man in Übergangszeiten, wenn alte Werte verloren gehen, neue Lebensziele gefunden werden müssen und für diesen Veränderungsprozeß dennoch ein stabiler Rahmen gesucht wird. Als *re-valuation* angesehen werden können 1. religiöse Rituale für die Übergänge zwischen Lebensphasen. Solche Rituale konfrontieren mit neuen Lebenszielen, stellen diese aber zugleich in einen beständigen religiösen Interpretationszusammenhang. Darüber hinaus können 2. neue Lebensziele in Hinwendung zum Transzendenten gesucht, als direkte Signale Gottes interpretiert und dadurch in religiöse Kontinuität eingebettet werden.

- Eine Veränderung sowohl der Zielsetzungen als auch der Mittel (*re-creation*) liegt vor, wenn in Krisensituationen ein radikaler Wechsel, ein völlig neues Leben angestrebt wird. Im religiösen Kontext findet man *re-creation* 1. in allmählichen oder plötzlichen Bekehrungen, die zumeist als radikale Veränderungen der Selbstwahrnehmung beschrieben werden: Der Konvertit fokussiert einerseits die Grenzen seiner menschlichen Möglichkeiten, sieht sich aber andererseits durch eine direkte transzendente Verbundenheit mit neuer Kraft ausgestattet. Auch 2. religiöses Verzeihen kann häufig als grundsätzlicher Wechsel der Perspektive, nämlich von einem durch Schmerz und Ungerechtigkeit bestimmten Leben zu einem - mit Gottes Hilfe erlangten - persönlichen und sozialen Frieden verstanden werden.

Mit welchem Ergebnis wird Religiosität bei der Zukunftsbewältigung im Coping-Prozess einbezogen? Empirische Untersuchungen liegen nicht zu allen der oben aufgeführten religiösen Coping-Strategien vor. Nach den bisherigen, von Pargament (1997) tabellarisch zusammengestellten Befunden verschiedener Forschergruppen können der kooperative Coping-Stil, die Suche nach spiritueller Unterstützung durch Gott, positive Formen des religiösen Reframing und die Suche nach sozialer Unterstützung im religiösen Kontext als eher hilfreich bei der Belastungsbewältigung gelten. Unzufriedenheit mit der Glaubensgemeinschaft oder mit Gott, negative Formen des religiösen Reframing sowie religiöse Vermeidungsstrategien scheinen hingegen eher nachteilig zu sein.⁴ Der selbstgeleitete und der überantwortende Coping-Stil, Grenzziehungen zwischen religiöser und säkularer Welt, religiöse Rituale, das Wechseln der religiösen Gemeinschaft und religiöse Bekehrungserlebnisse sind mit gemischten Resultaten verbunden. Aus den Arbeiten von O'Connor und Vallerand (1990) sowie Ryan, Rigby und King (1993) läßt sich ergänzend schlußfolgern, daß religiöse Coping-Strategien nur dann hilfreich sein können, wenn sie aus tiefer innerer Überzeugung selbstbestimmt eingesetzt werden. Wird auf religiöse Coping-Strategien lediglich deshalb zurückgegriffen, um äußeren oder inneren Sollensanforderungen zu entsprechen, sind hingegen keine positiven Auswirkungen zu erwarten (vgl. Zwingmann, Rumpf, Moosbrugger & Frank, 1996, S. 111ff.). Wie Pargament (1996a, 1997; Pargament et al., 1990) regressionsanalytisch zeigt, erfassen religiöse Coping-Aktivitäten bei der Vorhersage der Bewältigungsergebnisse zusätzliche Varianzanteile, die von nicht-religiösen Coping-Methoden nicht aufgeklärt werden.

Insgesamt erweist sich die von Pargament und seiner Arbeitsgruppe (Pargament et al., 1988, 1990, 1992) vorgenommene religionspsychologische Ausweitung des Coping-Ansatzes als vielversprechend, um zu untersuchen, wie Religiosität bei der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung zukünftiger Handlungsfähigkeit einbezogen werden kann.

⁴ Auf der Grundlage dieser Ergebnisse entwickelt Pargament (1997) einen Kurzfragebogen (RCOPE) mit zwei Dimensionen: „Positives religiöses Coping“ und „Negatives Religiöses Coping“.

Wenn wir uns im folgenden dem Thema „Religiosität und Zukunft“ aus einer spezifischen Perspektive nähern und religiöse Vorstellungen über ein kurz bevorstehendes Weltende beschreiben, wollen wir daher auch fragen, inwiefern solche religiösen Endzeiterwartungen Zukunftsbewältigung in Lebenskrisen darstellen und welche Möglichkeiten und Risiken sich ergeben können. Zumindest teilweise kann dabei an die Terminologie Pergaments angeknüpft werden.

3 Chiliastische Zukunftskognitionen: „Das Ende ist nahe“

In vielen Religionen findet man eschatologische Aussagen über das Ende der Welt und der Menschheit. Sie werden von einigen religiösen Gemeinschaften verstanden als Voraussagen konkreter, empirisch zu beobachtender Ereignisse, die in naher Zukunft bevorstehen und teilweise sogar auf einen bestimmten Kalendertag datierbar sind. Da die endzeitlichen Geschehnisse somit im Diesseits erwartet werden, handelt es sich - anders als beim Glauben an ein (Weiter-)Leben *nach* dem Tod - um religiöse Zukunftskognitionen im engeren Sinn. Solche Endzeiterwartungen werden auch als apokalyptische, chiliastische oder millenaristische Vorstellungen bezeichnet.

„Apokalyptik“ (griech. *apokályptein* = enthüllen, aufdecken) bezeichnet eine historische Unterströmung jüdisch-frühchristlicher Frömmigkeit, in deren Zentrum die Hoffnung auf ein nahes Weltende und die neue Zukunft Gottes stand (Erlemann, 1996). Aus dieser Bewegung, in welche dualistische Elemente ägyptischer und persischer Religionen einfließen (Cohn, 1997), stammen als literarische Dokumente verschiedene visionäre Offenbarungsschriften, sogenannte „Apokalypsen“. Biblische Beispiele solcher Schriften sind das „Buch Daniel“ im Alten und die „Offenbarung des Johannes“ im Neuen Testament. Unter Bezugnahme auf die in der Johannesapokalypse (Offb 20,4) beschriebene Erwartung eines Tausendjährigen Friedensreiches der Christusherrschaft auf Erden („Millennium“) werden heute die Begriffe „Chiliasmus“ (griech. *chilioi* = tausend) und - gleichbedeutend - „Millenarismus“ (lat. *mille* = tausend) als Sammelbezeichnungen für durch Endzeiterwartungen geprägte religiöse Bewegungen verwendet.⁵

Das Christentum entstand aus dem Judentum heraus als fundamental chiliastische Bewegung: Die Vertreter des historisch-kritischen Ansatzes innerhalb der Theologie vermuten, daß Jesus in der konkreten Erwartung der eschatologischen Endzeit gelebt und die urchristliche Gemeinde nach Ostern ihre Hoffnung aus der Überzeugung vom bevorstehenden Kommen des Auferstandenen in Macht und Herrlichkeit („Parusie“, griech. *parusia* = Anwesenheit, Ankunft) geschöpft hat. Durch das Ausbleiben der Parusie

⁵ Der Begriff „Millennium“ wird auch als Synonym für „Jahrtausend“ gebraucht. Das Näherücken des Endes dieses Millenniums und des Anbruchs eines neuen vermag offenbar - durch das symbolträchtige Datum 2 000 - Endzeitvorstellungen zu nähern (Thompson, 1996). Chiliastische Erwartungen sind jedoch keineswegs auf die Jahrtausendwende beschränkt oder notwendigerweise mit ihr verbunden.

(„Parusieverzögerung“) stellte sich das institutionalisierte Christentum jedoch darauf ein, in dieser Welt zu leben und das Leben vom Glauben her zu gestalten. In Abkehr von der konkreten apokalyptischen Bildersprache versteht die Theologie der christlichen Großkirchen inzwischen die eschatologischen Aussagen „nicht als antizipierende Reportagen einer ausständigen Zukunft“ (Rahner, 1984, S. 415), sondern als „Übersetzung dessen ins Futurische ..., was der ... Christ ... als seine Gegenwart erlebt“ (Rahner, 1984, S. 416; vgl. auch Kehl, 1997).

Gleichwohl kam es nach der Institutionalisierung der Kirche wiederholt zu chiliastischen Gegenströmungen (Olson, 1982; Selge, 1997); darüber hinaus wurden millenaristische Elemente während der Kolonialzeit weiter verbreitet und fanden sogar Eingang in die zyklischen Weltbilder buddhistischer und hinduistischer Gruppen (Schweer, 1987; Wessinger, 1997). Demnach muß kein expliziter jüdisch-christlicher Bezug vorliegen, um von einer chiliastisch geprägten religiösen Gruppierung sprechen zu können; zumeist trifft man auf synkretistisch geprägte Vorstellungswelten, in denen biblische Motive lediglich eine Rolle unter vielen anderen spielen.⁶ Als chiliastische bzw. millenaristische Merkmale gelten vielmehr (McGinn, 1994; Robbins & Palmer, 1997; Wessinger, 1997):

- Geschichte wird als Ort zielgerichteter übermenschlicher Aktion aufgefaßt, die Zukunft in deterministische Szenarios zerlegt. Zumeist beschreiben diese Zukunftsszenarios das Ende aller Zeit, seltener - in zyklischen Weltbildern - Übergänge zwischen geschichtlichen Phasen.
- Die Erlösung im Millennium ist fest an die Geschichte gebunden und kann deshalb nicht individuell im Jenseits nach dem Tod, sondern nur - gemäß einem übermenschlichen Plan - für alle „Gerechten“ in der diesseitigen Welt erlangt werden.
- Aktuelle Zeiterscheinungen werden als Schlüsselsignale dafür angesehen, daß die erwarteten deterministischen Zukunftsszenarios unmittelbar bevorstehen. Die Gegenwart wird also als End- oder zumindest als Wendezeit erlebt.
- Das geschichtliche Drama ist dualistisch: Die „Gerechten“ stehen auf der Seite des absolut Guten gegen das absolut Böse (z.B. „Satan“, „Antichrist“, „the beast“); für moralische Ambiguitäten bleibt kein Platz.

⁶ Im angloamerikanischen Sprachraum wird zuweilen zwischen *millennialism* mit explizitem Bezug auf das biblische Tausendjährige Friedensreich und *millenarianism* ohne diesen Bezug unterschieden (Robbins & Palmer, 1997).

- Hinsichtlich des geschichtlichen Dramas kann eine pessimistische Perspektive, eine optimistische Perspektive oder eine sukzessive bzw. simultane Kombination beider Erwartungshaltungen vertreten werden. Die pessimistische oder „apokalyptische“ Perspektive (*catastrophic millennialism*, *apocalypticism*) ist gekennzeichnet durch die Erwartung, daß das Böse in der Welt überhandnehmen wird, so daß es in einer durch übermenschliche Intervention herbeigeführten Katastrophe eliminiert werden muß. Dabei wird die uns bekannte Welt zerstört, anschließend erfolgt die millenaristische Erlösung der „Gerechten“. Nach der optimistischen Perspektive (*progressive millennialism*) hingegen wird das Millennium gemäß einem übermenschlichen Plan und mit übermenschlicher Hilfe allmählich - also ohne Katastrophe - durch die „Gerechten“ selbst etabliert.⁷ Wir wollen uns im folgenden auf solche (am häufigsten anzutreffenden) Vorstellungswelten beschränken, in denen eine katastrophisch-apokalyptische Perspektive überwiegt oder zumindest mitbeteiligt ist.

Zur Veranschaulichung zeitgenössischer chiliastischer Glaubensinhalte skizzieren wir die Auffassungen der beiden christlichen Gemeinschaften *Neuapostolische Kirche* und *Zeugen Jehovas*, welche in Deutschland die millenaristisch geprägten religiösen Gruppierungen mit den höchsten Mitgliederzahlen⁸ darstellen. In beiden Fällen überwiegt eine katastrophische Perspektive:

- Die aus der Katholisch-apostolischen Gemeinde, einer englischen Gründung im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, hervorgegangene *Neuapostolische Kirche* (in Deutschland ca. 402 000 Mitglieder) versteht sich als „Brautgemeinde“, die den Bräutigam unmittelbar erwartet: Sobald die „Sammlung der Auserwählten“ (Joh 10,16) beendet ist, wird Jesus Christus wiederkommen und die Auserwählten - Verstorbene wie Lebende - zu sich nehmen. Auf der Erde wird die Herrschaft Satans über die Ungläubigen ihren Höhepunkt erreichen, bis Christus zusammen mit den Auserwählten erneut eingreift, Satan überwältigt und das Tausendjährige Friedensreich - mit der Möglichkeit der Bekehrung der Ungläubigen - errichtet. Am Ende des Millenniums stehen der endgültige Sieg über Satan, das Jüngste Gericht und schließlich die Errichtung des ewigen Reiches Gottes. Der „Stammapostel“ Johann Gottfried Bischoff sagte die „Erste Auferstehung“ zu seinen Lebzeiten voraus; nach seinem Tode im Jahre 1960 wurde die Parusieverzögerung als Wil-

⁷ Bei explizitem Bezug auf das biblische Tausendjährige Friedensreich wird die pessimistische Perspektive häufig als „Prämillenarismus“ bezeichnet, weil die apokalyptische Wiederkunft Christi vor der Errichtung des Millenniums erwartet wird, die optimistische Perspektive hingegen als „Postmillenarismus“, weil die Wiederkunft Christi erst nach Erreichung des Millenniums durch die Gläubigen stattfinden soll.

⁸ Alle Mitgliederzahlen im Text gelten für Deutschland und entsprechen den im Internet verfügbaren Angaben des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes REMID e.V. (http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_info_zahlen.htm, Stand: 23. Oktober 1997).

lensänderung Gottes nach seinem unerforschlichen Ratschluß erklärt (Valentin, 1997).

- Auch die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von Charles T. Russell in den USA gegründeten *Zeugen Jehovas* (in Deutschland ca. 166 400 Mitglieder) leben in der Erwartung eines nahen Weltendes: In der „Schlacht von Armageddon“ (Offb 16,16) werden alle politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Systeme vernichtet, die Zeugen jedoch werden anschließend wiederauferstehen. Unterschieden wird zwischen dem seit 1931 ausgeschöpften „biblischen Kontingent“ der 144 000 „Geistgezeugten“ (Offb 7,4), die nach der Wiederauferstehung eine „himmliche Hoffnung“ zur Rechten Gottes haben, und allen übrigen Zeugen mit einer Hoffnung (lediglich) auf das nach einem tausendjährigen Gerichtstag eingerichtete irdische Paradies (Valentin, 1997). Die Geschichte der *Zeugen Jehovas* ist angefüllt mit konkreten Endzeiterminen, die sich als falsch herausgestellt haben. Hierauf wurde jeweils - bezugnehmend auf biblische Aussagen - mit Uminterpretationen und Neuberechnungen reagiert (Zygmunt, 1970, 1972). Derzeit wird kein konkretes Datum für die Wiederkunft Christi angegeben, jedoch weiterhin betont, daß die Zeit nur kurz ist.

Als ausgesprochen chiliastisch geprägte religiöse Gruppierungen mit substantiellen Mitgliederzahlen in Deutschland können darüber hinaus die *Mormonen* (auch: *Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage*; ca. 36 000 Mitglieder; Introvigne, 1997; Valentin, 1997), die *Siebenten-Tags-Adventisten* (ca. 35 300 Mitglieder; Lawson, 1997; Valentin, 1997), *Katholisch-apostolische Gemeinden* (ca. 12 000 Mitglieder), die Gemeinschaft *Universelles Leben* (früher: *Heimholungswerk Jesu Christi*; ca. 5 000 Mitglieder) und die *Vereinigungskirche* (ca. 2 500 Mitglieder; Fuss, 1997b) gelten; von den kleineren Gruppierungen hat der *Orden Fiat Lux* (ca. 750 Mitglieder) in der Öffentlichkeit besondere Aufmerksamkeit erregt. Charakteristische chiliastische Elemente lassen sich - auch in Unterströmungen evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Bewegungen (Hempelmann, 1997) und - unter Betonung marianischer Offenbarungen - in katholischen Randgruppen (Cuneo, 1997; Kohle, 1997) feststellen, ferner - bei eigentümlicher Spannung zwischen Nähe und Differenz zur biblisch geprägten Vorstellungswelt - im Rahmen der unter den Begriffen „New Age“ oder „Wassermannzeitalter“ diskutierten Endzeitmystik esoterischer Provenienz (Fuss, 1997a; Schweer, 1987).⁹

⁹ Auch in primär politischen und sozialen, also säkularen Bewegungen lassen sich apokalyptisch-millennaristische Hintergründe finden (Lamy, 1997): Bereits Cohn (1961) stellt als Merkmal sowohl des Nationalsozialismus als auch des Kommunismus heraus, daß sie soziale Zielsetzungen und Konflikte mit dem transzendenten Gehalt des endgültigen Weltuntergangsdramas ausstatten. Für aktuelle Beispiele sei auf Ur- und Endzeitmythologien der neorechten Szene in Deutschland (Sünner, 1997) sowie auf Endzeitvorstellungen im Kontext radikaler ökologischer (Lee, 1997) und feministischer (Palmer, 1997) Ideologien in den USA verwiesen.

4 Zukunftsbewältigung durch chiliastische Endzeiterwartungen?

Aus historischer und soziologisch-theoretischer Sicht entstehen millenaristische Bewegungen in kulturellen Krisenzeiten, in denen wesentliche Elemente bisheriger Gesellschaftsstrukturen von einigen sozialen Gruppen als widersprüchlich erfahren werden. Der chiliastische Gegenentwurf fokussiert eine unvermeidlich bevorstehende neue soziale Ordnung und beinhaltet insofern eine radikale Kritik bestehender Verhältnisse und Autoritäten (Bromley, 1997). Empirische Untersuchungen bestätigen, daß dem Kontakt und der Mitgliedschaft in millenaristischen Gruppen häufig eine von Depression, Verlust, Vereinsamung und der Beschäftigung mit existentiellen Fragen geprägte persönliche Lebensphase vorausgeht (Dawson, 1996; Kox, Hart & Meeus, 1991), in der sich bisherige - religiöse oder nicht-religiöse - Problemlösungsversuche als unzureichend erwiesen haben (Festinger, Riecken & Schachter, 1956; Pargament, 1997). Die Erfahrung einer Krise scheint also ein wichtiger Ausgangspunkt für die Bindung an für Außenstehende zumeist abwegig erscheinende chiliastische Vorstellungswelten zu sein.¹⁰ Inwiefern können sie dem Individuum bei der Zukunftsbewältigung hilfreich sein?

Auf dem Hintergrund des religionspsychologisch ausgeweiteten Coping-Ansatzes nach Pargament (1997) und speziell seiner funktionalen Perspektive schlagen wir vor, das millenaristische Engagement einer Person insgesamt als *re-creation*-Strategie der Belastungsbewältigung zu verstehen, bei der in einem radikalen Wechsel sowohl bisherige bedeutsame Zielsetzungen im Leben als auch bisherige Mittel und Wege der Zielerreichung transformiert werden:

- Das gegenwärtige Leben wird nicht mehr als Fortsetzung der als leidvoll erfahrenen Vergangenheit verstanden, sondern durch eine verheißungsvolle Zukunft legitimiert. Die neue Zielsetzung des Lebens, das endgültige Heil, erscheint realistisch erreichbar, da das Millennium als unmittelbar bevorstehend wahrgenommen wird.
- Persönliche Krisen der Vergangenheit erscheinen nicht mehr als sinnlose, unverständliche Ereignisse, sondern als zwangsläufige Folge der früheren Nichtübereinstimmung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt.
- Weil sich das Individuum nun zu den „Auserwählten“ auf der Seite des Guten zählen darf und sich - direkt oder durch die Teilhabe an Offenbarungen - mit dem Transzendenten spirituell verbunden weiß, erhält es einen neuen, besonderen Wert.

¹⁰ Eine besondere Situation liegt vor, wenn die Mitgliedschaft in einer chiliastisch geprägten religiösen Gemeinschaft durch Geburt besteht. Die ursprüngliche Krise wird hier nicht selbst erlebt, sondern im Sozialisationsprozeß tradiert. Zugleich wird der millenaristische Gegenentwurf als nahezu vollständige Repräsentation der Wirklichkeit erfahren, Vergleichsmöglichkeiten fehlen (Halperin, 1989).

- Zwar mag die Zukunft auch bedrohliche (apokalyptische) Ereignisse bereithalten, durch den Zugang zu einem „Katastrophenfahrplan“ werden diese jedoch kontrollierbar und in einen Sinnzusammenhang einordenbar: Für die „Auserwählten“ stellen die Bedrohungen der Zukunft lediglich notwendige Durchgangsstationen auf dem Weg zum endgültigen Heil dar. Allen Ungläubigen hingegen droht - im Sinne des „Glaubens an eine gerechte Welt“ (Lerner, 1980) - Strafe oder Vernichtung.
- Die beschriebenen Perspektivenwechsel ermöglichen (und erfordern) nicht nur einen Neubeginn, eine „zweite Chance“ im Leben, sondern auch neue Mittel und Wege zur Erreichung des endgültigen Heils: Teilhabe an Offenbarungen, Vorbereitung auf die Endzeitereignisse, Ausrichtung auf das Millennium und gegebenenfalls die Gewinnung neuer Mitglieder.
- Da die meisten dieser Aktivitäten mit einer Intensivierung der Intragruppeninteraktion einhergehen, erfährt das Individuum eine ständige „konsensuelle Validierung“ seiner chiliastischen Vorstellungen und fühlt sich darüber hinaus sozial eingebunden und unterstützt.

Diese funktionale Betrachtungsweise legt nahe, „that [millennialism] is not inherently ‚pathological‘, as many writers on the subject have implied“ (Bromley, 1997, S. 42). Vielmehr erscheinen zentrale Elemente chiliastischer Weltbilder geeignet, den Glaubenden davon zu überzeugen, daß sein Leben angesichts des offensichtlichen Leidens und Bösen in der Welt dennoch Sinn und Zweck hat (O’Leary, 1994). Die wenigen bisher durchgeführten empirischen Untersuchungen zeigen denn auch, daß Engagement in millenaristischen religiösen Gruppierungen durchaus mit Verbesserungen des psychosozialen Befindens einhergehen kann (z.B. Galanter, R. Rabkin, J. Rabkin & Deutsch, 1979; Köppl, 1990; Rochford, Purvis & Eastman, 1989).

Allerdings darf nicht übersehen werden, daß mit den Möglichkeiten chiliastischer Zukunftsbewältigung zugleich spezifische Schwierigkeiten verbunden sein können. Millenaristische Bewegungen positionieren sich *zwischen* der gegenwärtigen, schlechten, diesseitigen Welt und einer zukünftigen, guten, transzendent legitimierten Ordnung. Dieser Schwellenzustand (*structural liminality*; Bromley, 1997) begünstigt Abwertungen der diesseitigen Welt:

- Chiliastische Gruppen zeigen deutliche Tendenzen, sich von der bestehenden Gesellschaft abzugrenzen - bis hin zur physischen Abschottung und Dämonisierung jener, die ihre Vorstellungen nicht teilen. Individuell kann sich dies im Abbruch der Kontakte zum bisherigen Freundeskreis und zur Familie äußern; ein möglicherweise hilfreiches soziales Netz wird damit aufgegeben.

- Da das Millennium als unmittelbar bevorstehend erlebt wird, erscheint ein Engagement in die Zukunft der diesseitigen Welt eher irrelevant. Dies zeigt sich sowohl organisatorisch, insofern der Institutionalierungsgrad chiliastischer Gruppen häufig gering bleibt, als auch hinsichtlich der individuellen Vorsorge - wie ein Fallbeispiel von Murken (in Druck) demonstriert: „In Erwartung des von den ZJ [Zeugen Jehovas] verkündeten nahenden Endgerichts ... war Frau Z. zu diesem Zeitpunkt überzeugt, daß es sich ... nicht mehr lohnen würde, eine neue Berufsausbildung anzufangen.“

Millenaristisches Engagement kann also scharfe Grenzziehungen zwischen religiöser und säkularer Welt sowie Elemente religiöser Vermeidungsstrategien implizieren, beides Coping-Strategien, die nach Pargament (1997) mit eher ungünstigen oder zumindest gemischten Resultaten verbunden sind.

Erhebliche Risiken birgt es, wenn millenaristische religiöse Gruppierungen die Schwelle zur „[world] that has yet to be born“ (Bromley, 1997, S. 42) als erreicht oder überschritten wahrnehmen, wenn also chiliastische Zukunftsszenarios entweder an einem bestimmten Kalendertag erwartet oder sogar aktiv herbeizuführen versucht bzw. als bereits gegenwärtig erlebt werden:

- Häufig verleihen charismatische Führungspersönlichkeiten chiliastischer Gruppen ihrer Naherwartung dadurch Ausdruck, daß sie konkrete Endzeitermine prophezeien. Rückt das vorhergesagte Datum näher, brechen die Mitglieder ihre Verbindungen zur diesseitigen Gesellschaft nicht selten drastisch ab, so daß enorme neue Lebensbelastungen resultieren, wie ein Fallbeispiel von Festinger et al. (1956, S. 80) veranschaulicht: „I've spent nearly all my money. I quit my job, I quit comptometer school, and my apartment costs me \$100 a month.“ Um so überraschender mag es erscheinen, daß sowohl in der frühen Studie von Festinger et al. (1956) als auch in späteren Untersuchungen (Palmer & Finn, 1992; Zygmunt, 1970, 1972) beobachtet werden konnte, daß sich die Mitglieder nach einer falschen Vorhersage häufig nicht von der religiösen Gemeinschaft trennen, sondern die von den Führungspersönlichkeiten angebotenen Rationalisierungen übernehmen und sogar in verstärktem Maße neue Anhänger werben. Festinger et al. (1956) erklären dieses Phänomen dissonanztheoretisch; es läßt sich jedoch auch als kognitive Bewertung im Rahmen des Coping-Ansatzes verstehen (Pargament, 1997): Da die Kosten eines Bruchs mit den derzeit wichtigsten Glaubensinhalten, Beziehungen und sinnstiftenden Handlungen höher erscheinen als der mögliche Nutzen eines (schon früher enttäuschenden) Engagements in Realismus und Konformität, werden die chiliastischen Zielsetzungen und Zielerreichungsstrategien nach dem Muster „mehr desselben“ (*preservation*) intensiviert. Dieser Bewertungsprozeß kann jedoch auch anders ausfallen: Stark und Iannaccone (1997) belegen am Beispiel der *Zeugen Jehovas*, daß nach falschen Vorhersagen - insbesondere im Wiederholungsfall - die Austrittszahlen ansteigen. Am Beispiel einer Baha'i-Splittergruppe,

der *Baha'is Under the Provisions of the Convenient*, zeigen Balch, Domitrovich, Mahnke und Morrison (1997) darüber hinaus, daß die auch nach wiederholten falschen Vorhersagen in der Gemeinschaft verbleibenden Mitglieder präventive Gegenerklärungsstrategien entwickeln, welche die Auswirkungen sowohl der Vorhersagen als auch der anschließenden Widerlegungen von vornherein abschwächen.

- Mehrmals haben in den letzten 20 Jahren kleinere apokalyptische Gruppen in spektakulärer Weise Massenselbstmorde, Morde in den eigenen Reihen und Attentate verübt oder geplant.¹¹

¹¹ Zu nennen sind hier (in chronologischer Reihenfolge):

- 912 Anhänger der *Peoples Temple Movement* um Jim Jones, die im November 1978 in Jonestown im südamerikanischen Guyana durch Gift starben, nachdem amerikanische Politiker mit einigen Abtrünnigen in die USA, aus Sicht der Volkstempler in das Reich des absolut Bösen zurückkehren wollten (Chidester, 1988; Moore & McGehee, 1989). Der überwiegende Teil der Anhänger scheint freiwillig in den Tod gegangen zu sein. Allerdings ist zumindest davon auszugehen, daß die 260 Babys und Kinder zuvor von ihren Eltern und Bezugspersonen umgebracht wurden.
- 86 Mitglieder der *Branch Davidians* um David Koresh, die im April 1993 in Waco/Texas starben, als Polizei und Militär nach 51-tägiger Belagerung ihre Farm stürmten, die Koresh zuvor hatte in Brand setzen lassen. Die Davidianer, die sich zur Vorbereitung auf Armageddon Waffen besorgt hatten, interpretierten den daraus resultierenden Konflikt mit den Bundesbehörden offenbar als Beginn dieser letzten Schlacht zwischen Gut und Böse (Anthony & Robbins, 1997; Hase, 1995; Wright, 1995).
- 74 Mitglieder des *Sonnentempler-Ordens* um Luc Jouret und Joseph Di Mambro, die im September 1994 im kanadischen Morin Heights, im Oktober 1994 in den schweizerischen Alpenorten Cheiry und Granges-sur-Salvan, im Dezember 1995 in der französischen Region des Vercors sowie im März 1997 wiederum in Kanada - freiwillig oder auch nicht - vor allem durch Gift und Schüsse starben, um einen „Transit in eine höhere Form“ zum Sirius im Sternbild „Großer Hund“ anzutreten (Hall & Schuyler, 1997). Mit dem Sirius galt den Sonnentemplern das Schicksal der Menschen als eng verbunden: Nach ihrer Auffassung nämlich entstand das irdische Leben nicht auf unserem Planeten, sondern wurde von höher entwickelten spirituellen Wesen eingepflanzt, die wiederum an die Energie des Sirius geknüpft sind (Mayer, 1997). Einige der Todesfälle im *Sonnentempler-Orden* haben sich inzwischen allerdings als Morde an „Verrätern“ herausgestellt.
- die durch das 12 Todesopfer fordernde Saringas-Attentat auf die Tokioter U-Bahn im März 1995 bekannt gewordene japanische Gruppierung *Aum Shinrikyō* („Lehre der Wahrheit über die schöpferischen und zerstörerischen Kräfte im Universum“) um Shoko Asahara, welche für das Ende dieses Jahrtausends einen weltweiten Atomkrieg voraussagt, aus dem *Aum Shinrikyō* als Weltregierung hervorgeht (Fuss, 1997b; Mullins, 1997; Repp, 1997).
- 39 Mitglieder der Endzeitgruppe *Heaven's Gate* um Marshall H. Applewhite, die sich im März 1997 in San Diego/Kalifornien vergifteten und gemäß einem Abschiedsvideo offenbar glaubten, vor der erwarteten „Reinigung“ der Erde von hochentwickelten Außerirdischen mit einem UFO im Schweife des Kometen Hale-Bopp in das „Königreich des Himmels“ gebracht zu werden.
- die Gruppierung um die deutsche Psychologin Heide Fittkau-Garthe, eine Abspaltung der indischen Bewegung *Brahma Kumaris* („Töchter Brahmas“), welche im Januar 1998 auf Teneriffa angeblich einen Massenselbstmord plante, um in einem höheren, nichtkörperlichen Zustand von einem Raumschiff in eine bessere Welt ebenfalls auf dem Sirius verbracht zu werden (Selbstmordtrip nach ..., 1998).

Dies führt zu der Frage, aus welchen Gründen millenaristische Bewegungen in Gewalttätigkeit ableiten. Nach dem bisherigen Stand der Analysen sind zu einem wesentlichen Anteil spezifische Glaubensinhalte als begünstigende Vorbedingungen zu nennen: Gewalttaten sind demnach wahrscheinlicher, 1. wenn apokalyptische Gruppen glauben, sie seien beauftragt, das Anbrechen der apokalyptischen Ereignisse auszulösen (Mayer, 1997) und 2. wenn es sich um apokalyptische Gruppen mit posttribulationistischen Vorstellungen handelt: „Tribulation“ bezeichnet eine dem Ende aller Geschichte vorausgehende millenaristische Phase, in welcher unter der brutalen Herrschaft des Bösen Gewalttaten zunehmen und Armenen sich für die letzte Entscheidungsschlacht rüsten sollen. Während (die häufiger anzutreffenden) Prätribulationisten erwarten, daß sie die Tribulation nicht miterleben müssen, weil sie zuvor errettet, etwa „auf den Wolken in die Luft entrückt“ werden (1 Thess 4,16-17), glauben Posttribulationisten, daß sie die Tribulation vergegenwärtigen und überleben müssen. Die prätribulationistische Annahme der Entrückung vermag die Apokalypse - obwohl unmittelbar bevorstehend - stets am Horizont der Zukunft zu halten (O’Leary, 1994); Posttribulationisten hingegen „may live *in* apocalyptic time such that any opposition or persecution that they experience may be identified literally with the catastrophic events of endtimes“ (Robbins & Palmer, 1997, S. 12). Eine Verteidigungs- und Überlebensmentalität mit latenter Gewaltbereitschaft wird hierdurch gefördert (vgl. auch Barkun, 1995). Als gewaltbegünstigende Faktoren sind aber nicht nur Glaubensinhalte, sondern auch 3. Strukturmerkmale der Gruppe zu nennen: Gewalttaten sind wahrscheinlicher, wenn charismatische, autoritäre Führungspersonlichkeiten das apokalyptische Schicksal der Menschheit mit den Wechselfällen ihres persönlichen Lebens identifizieren und jegliche Opposition dämonisieren (Rosenfeld, 1995) und wenn sich die Gruppe eine abgeschlossene, kontrollierbare Umgebung geschaffen hat (Thompson, 1996). Anthony und Robbins (1995, 1997) sowie Hase (1995) betonen darüber hinaus 4. Kontextmerkmale: Gewalttaten sind wahrscheinlicher, wenn die Gruppe von außen verfolgt oder in anderer Weise provoziert wird (bzw. feindliche Aktivitäten bei jenen wahrzunehmen meint, die sie für ihre Gegner hält).

5 Zusammenfassende Diskussion und Schlußfolgerungen

Unser Beitrag nähert sich dem Themenkreis „Religiosität und Zukunft“ aus einer eher grundsätzlichen und aus einer eher spezifischen Perspektive. Aus der grundsätzlichen Perspektive heraus begründen wir zunächst, daß es sich bei der Bewältigung von Lebensbelastungen insofern um Zukunftsbewältigung handelt, als die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung zukünftiger Handlungsfähigkeit im Mittelpunkt des Coping-Prozesses steht. Sodann widmen wir uns der Frage, welche Rolle Religiosität bei der Zukunftsbewältigung spielen kann. Hier erweist sich als theoretischer Rahmen die von

Pargament (1997) vorgenommene religionspsychologische Ausweitung des Coping-Ansatzes als hilfreich. Pargaments Ergebniszusammenstellungen und Konzeptualisierungen zeigen, daß Religiosität vor allem von religiös aktiven Menschen, vor allem in existentiellen Krisensituationen, in sehr unterschiedlicher Weise und mit positiven oder negativen Konsequenzen bei der Zukunftsbewältigung im Coping-Prozeß einbezogen werden kann. Trotz der Fülle an empirischen Ergebnissen bleiben noch viele Fragen ungelöst. Psychologische Forschung, die Religiosität als bedeutenden Lebensbereich eines Großteils der Bevölkerung nicht ausschließen will, sollte auch in Deutschland versuchen, diese Lücken zu schließen. Für die in Deutschland bisher ebenfalls vernachlässigte Berücksichtigung religiöser Vorstellungen von Klienten in Beratung und Psychotherapie eröffnen Pargaments Analysen einen heuristischen Rahmen.

Aus der spezifischen Perspektive heraus fokussieren wir chiliasmische Zukunftskognitionen, also die Vorstellungen einiger religiöser Gemeinschaften über das in naher Zukunft zu erwartende Ende der Welt und der Menschheit. Daß solche Endzeiterwartungen als Voraussagen konkreter, empirisch eintreffender Ereignisse verstanden werden, mag zwar auf den ersten Blick exotisch erscheinen, stellt aber keineswegs eine absolute Seltenheit dar. Chiliasmische Vorstellungen entstehen in Krisenzeiten. Deshalb gehen wir auf dem Hintergrund des religionspsychologischen Coping-Ansatzes der Frage nach, welche Möglichkeiten und Risiken sich aus solchen Endzeiterwartungen für die Zukunftsbewältigung ergeben. Wir kommen zu dem Schluß, daß zentrale Elemente chiliasmischer Vorstellungen dem Glaubenden die konstruktive Überzeugung ermöglichen können, daß sein Leben angesichts des offensichtlichen Leidens und Bösen in der Welt dennoch Sinn und Zweck hat. Allerdings sind mit chiliasmischen Formen der Zukunftsbewältigung auch - zum Teil erhebliche - Risiken verbunden, die sich aus Abwertungen der diesseitigen Welt, der Vorhersage konkreter Endzeitermine sowie aus dem Zusammenhang zwischen Endzeiterwartungen und Gewalt ergeben. Insgesamt muß also einer differenzierten Perspektive der Vorzug gegeben werden; sowohl zustimmende als auch ablehnende Pauschalurteile über chiliasmische Gruppierungen, wie sie etwa in der häufig von Emotionalisierungen geprägten Debatte um sogenannte Neue Religiöse Bewegungen dominieren, sollten vermieden werden.

Literatur

- Anthony, D. & Robbins, Th. (1995). Religious totalism, violence and exemplary dualism. *Terrorism and Political Violence*, 7 (3), 10-50.
- Anthony, D. & Robbins, Th. (1997). Religious totalism, exemplary dualism, and the Waco tragedy. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 261-284). New York: Routledge.

- Balch, R.W., Domitrovich, J., Mahnke, B.L. & Morrison, V. (1997). Fifteen years of failed prophecy. Coping with cognitive dissonance in a Baha'i sect. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 73-90). New York: Routledge.
- Barkun, M. (1995). Understanding millennialism. *Terrorism and Political Violence*, 7 (3), 1-9.
- Batson, Ch.D., Schoenrade, P. & Ventis, W.L. (1993). *Religion and the individual. A social-psychological perspective* (2nd rev. ed.). New York: Oxford University Press.
- Berger, P.L. (1974). Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 125-133.
- Bromley, D.G. (1997). Constructing apocalypticism. Social and cultural elements of radical organization. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 31-45). New York: Routledge.
- Chidester, D. (1988). *Salvation and suicide. An interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Cohn, N. (1961). *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*. Tübingen: Francke.
- Cohn, N. (1997). *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*. Frankfurt/Main: Insel.
- Cuneo, M.W. (1997). The vengeful virgin. Case studies in contemporary American Catholic apocalypticism. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 175-194). New York: Routledge.
- Dawson, L.L. (1996). Who joins new religious movements and why: Twenty years of research and what have we learned? *Studies in Religion*, 25, 141-161.
- Donahue, M.J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419.
- Erlemann, K. (1996). *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*. Tübingen: Francke.
- Festinger, L., Riecken, H.W. & Schachter, S. (1956). *When prophecy fails. A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. New York: Harper & Row.
- Flammer, A. (1990). *Erfahrung der eigenen Wirksamkeit. Einführung in die Psychologie der Kontrollmeinung*. Bern: Huber.
- Fuss, M. (1997a). Hoffnung auf den Wassermann. Endzeitmystik der begrenzten Zeit. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 88-99). Freiburg: Herder.

- Fuss, M. (1997b). Wenn der Phoenix fliegt ... Endzeiterwartungen in Ostasien. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 153-167). Freiburg: Herder.
- Galanter, M., Rabkin, R., Rabkin, J. & Deutsch, A. (1979). The ‚Moonies‘: A psychological study. *American Journal of Psychiatry*, 136, 156-170.
- Gartner, J., Larson, D.B. & Allen, G.D. (1991). Religious commitment and mental health: A review of the empirical literature. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 6-25.
- Grabner, W.-J. & Pollack, D. (1992). Zwischen Sinnfrage und Gottesgewißheit. Die Erstellung eines funktional-substantiellen Religionsbegriffs und seine Operationalisierung in einer Leipziger Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. *Sociologia Internationalis*, 30, 177-202.
- Hall, J.R. & Schuyler, Ph. (1997). The mystical apocalypse of the Solar Temple. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 285-311). New York: Routledge.
- Halperin, D. (1989). Families of cult members: Consultation and treatment. In M. Galanter (Ed.), *Cult and new religious movements. A report of the American Psychiatric Association* (pp. 109-126). Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Hase, Th. (1995). Waco - die inszenierte Apokalypse. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, 29-48.
- Hempelmann, R. (1997). Wehen der Endzeit. Apokalyptische Erwartung im Kontext charismatischer und evangelikaler Bewegungen. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 51-69). Freiburg: Herder.
- Hood, R.W., Spilka, B., Hunsberger, B. & Gorsuch, R. (1996). *The psychology of religion. An empirical approach* (2nd ed.). New York: Guilford.
- Introvigne, M. (1997). Latter day revisited. Contemporary mormon millenarianism. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 229-244). New York: Routledge.
- Kehl, M. (1997). „Siehe, ich komme bald!“ Zur christlichen Deutung der Apokalypse. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 218-238). Freiburg: Herder.
- Kelvin, P. (1970). *The bases of social behaviour*. London: Holt, Rinehart & Winston.
- Kirkpatrick, L.A. & Hood, R.W. (1990). Intrinsic-extrinsic religious orientation: The boon or bane of contemporary psychology of religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.

- Kohle, H. (1997). Gottes Zorn gegen Verstockte. Apokalyptische Vorstellungen in katholischen Randgruppen. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 70-87). Freiburg: Herder.
- Köppel, E. (1990). *Die Zeugen Jehovas. Eine psychologische Analyse* (2. Aufl.). München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen.
- Kox, W.M., Hart, H. & Meeus, W. (1991). Religious conversion of adolescents. Testing the Lofland and Stark model of religious conversion. *Sociological Analysis*, 52, 227-240.
- Lamy, Ph. (1997). Secularizing the millennium. Survivalists, militias, and the new world order. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 93-117). New York: Routledge.
- Lawson, R. (1997). The persistence of apocalypticism within a denominationalizing sect. The apocalyptic fringe groups of Seventh-day Adventism. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 207-228). New York: Routledge.
- Lazarus, R.S. & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Lee, M.F. (1997). Environmental apocalypse. The millennial ideology of „Earth First!“ In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 119-137). New York: Routledge.
- Lerner, M.J. (1980). *The belief in a just world: A fundamental delusion*. New York: Plenum.
- Mayer, J.-F. (1997). Tödliche Hoffnung. Endzeiterwartungen im Orden des Sonnentempels. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 131-152). Freiburg: Herder.
- McGinn, B. (1994). *Antichrist: Two thousand years of the human fascination with evil*. San Francisco, CA: Harper.
- Moore, R. & McGehee, F. (Eds.) (1989). *New religions, mass suicide, and the Peoples Temple*. Lewiston, NY: Edwin Mellen.
- Mullins, M.R. (1997). Aum Shinrikyō as an apocalyptic movement. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 313-324). New York: Routledge.
- Murken, S. (1997). Ungesunde Religiosität - Entscheidungen der Psychologie? In G.M. Klinkhammer, S. Rink & T. Frick (Hrsg.), *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen* (S. 157-172). Marburg: diagonal.

- Murken, S. (in Druck). Die Bedeutung der Religiosität für die Behandlung von Patienten in der psychosomatischen Rehabilitation. In E.J. Mans, G. Terporten & H. Rüdell (Hrsg.), *Modelle der psychosomatischen Rehabilitation*. Göttingen: Hogrefe.
- O'Connor, B.P. & Vallerand, R.J. (1990). Religious motivation in the elderly: A French-Canadian replication and an extension. *Journal of Social Psychology*, 130, 51-59.
- O'Leary, S.D. (1994). *Arguing the apocalypse: A theory of millennial rhetoric*. New York: Oxford.
- Olson, Th. (1982). *Millennialism, utopianism, and progress*. Toronto: University of Toronto.
- Palmer, S.J. (1997). Women as world savior. The feminization of the millennium in new religious movements. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 159-171). New York: Routledge.
- Palmer, S.J. & Finn, N. (1992). Coping with apocalypse in Canada: Experiences of end-time in la Mission de l'Esprit Saint and the Institute of Applied Metaphysics. *Sociological Analysis*, 53, 397-415.
- Pargament, K.I. (1996a). Religious contributions to the process of coping with stress. In H. Grzymala-Moszczyńska & B. Beit-Hallahmi (Eds.), *Religion, psychopathology and coping* (pp. 177-192). Amsterdam: Rodopi.
- Pargament, K.I. (1996b). Religious methods of coping: Resources for the conservation and transformation of significance. In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 215-241). Washington, DC: American Psychological Association.
- Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford.
- Pargament, K.I., Ensing, D.S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Haitsma, K. van & Warren, R. (1990). God help me (I): Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *American Journal of Community Psychology*, 18, 793-824.
- Pargament, K.I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J. & Jones, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 90-104.
- Pargament, K.I., Olsen, H., Reilly, B., Falgout, K., Ensing, D.S. & Haitsma, K. van (1992). God help me (II): The relationship of religious orientations to religious coping with negative life events. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 504-513.

- Payne, I.R., Bergin, A.E., Bielema, A. & Jenkins, P.H. (1991). Review of religion and mental health: Prevention and the enhancement of psychosocial functioning. *Prevention in Human Services*, 9, 11-40.
- Rahner, K. (1984). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (3. Aufl.). Freiburg: Herder.
- Repp, M. (1997). *Aum Shinrikyô. Ein Kapitel krimineller Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal.
- Robbins, Th. & Palmer, S. (1997). Patterns of contemporary apocalypticism in North America. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 1-27). New York: Routledge.
- Rochford, E.B., Purvis, S. & Eastman, N. (1989). New religions, mental health and social control. In M.L. Lynn & D.O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 1, pp. 57-82). Greenwich, CT: JAI.
- Rosenfeld, J.E. (1995). Pai Marire, peace and violence in a New Zealand millenarian tradition. *Terrorism and Political Violence*, 7 (3), 83-108.
- Ryan, R.M., Rigby, S. & King, K. (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 586-596.
- Schweer, Th. (1987). Neues Denken - Neue Zeit - Neue Welt. Chiliastische Elemente im „New Age“. *Spirita*, 1 (1), 17-20.
- Selbstmord-Trip nach Teneriffa. Reiseziel Sirius. (1998). *Der Spiegel*, 52 (3), 166-175.
- Selge, K.-V. (1997). Vom frühchristlichen Chiasmus zur säkularen Welterneuerung. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangsprophe-ten, Endzeitsekten* (S. 10-29). Freiburg: Herder.
- Shaver, K.G. (1975). *An introduction into attribution processes*. Cambridge, MA: Winthrop.
- Spilka, B., Shaver, Ph. & Kirkpatrick, L.A. (1985). A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1-20.
- Stark, R. & Iannaccone, L.R. (1997). Why the Jehovah's Witnesses grow so rapidly: A theoretical application. *Journal of Contemporary Religion*, 12, 133-158.
- Sünner, R. (1997). „Thule“ gegen „Juda“. Von Urparadiesen und Zukunftskriegen in der Mythologie der Rechten. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 100-130). Freiburg: Herder.
- Thompson, D. (1996). *The end of time. Faith and fear in the shadow of the millennium*. London: Sinclair-Stevenson.

- Valentin, F. (1997). Das Ende ist nahe. Naherwartung und Parusieverzögerung bei Sekten und religiösen Sondergruppen. In H. Gasper & F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (S. 30-50). Freiburg: Herder.
- Wessinger, C. (1997). Millennialism with and without the mayhem. In Th. Robbins & S.J. Palmer (Eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem* (pp. 47-59). New York: Routledge.
- Wright, S. (Ed.) (1995). *Armageddon in Waco*. Chicago, IL: University of Chicago.
- Zwingmann, Ch., Moosbrugger, H. & Frank, D. (1995). *Religiosität - (k)ein Thema der deutschsprachigen Psychologie?* (Arbeiten aus dem Institut für Psychologie 9/1995). Frankfurt/Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität, Institut für Psychologie.
- Zwingmann, Ch., Rumpf, M., Moosbrugger, H. & Frank, D. (1996). Das I-E-Konzept: Wege aus der Krise? Religiöse Orientierungen und Glaubensinhalte. In H. Moosbrugger, Ch. Zwingmann & D. Frank (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 97-114). Münster: Waxmann.
- Zygmunt, J.F. (1970). Prophetic failure and chiliastic identity. The case of Jehovah's Witnesses. *American Journal of Sociology*, 75, 926-948.
- Zygmunt, J.F. (1972). When prophecies fail. A theoretical perspective on the comparative evidence. *American Behavioral Scientist*, 16, 245-267.

Psychologie und Zukunft

Prognosen, Prophezeiungen, Pläne

herausgegeben von
Jens Möller, Bernd Strauß
und Silke Jürgensen



Hogrefe • Verlag für Psychologie
Göttingen • Bern • Toronto • Seattle

Prof. Dr. Jens Möller, geb. 1957. 1979-1986 Studium der Psychologie in Kiel. 1991 Promotion. 1996 Habilitation. Seit 1999 Professor für Psychologie an der Universität Bielefeld und Leiter der Arbeitseinheit Lernen und Kognition.

Prof. Dr. Bernd Strauß, geb. 1959. 1980-1987 Studium der Psychologie in Kiel. 1992 Promotion. 1987-1991 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und ab 1992 Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Sport und Sportwissenschaften der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. 1998 Habilitation. Seit 1998 Professor für Sportpsychologie am Institut für Bewegungswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Silke M. Jürgensen, geb. 1973. Seit 1994 Studium der Psychologie in Kiel. Seit 1996 Mitarbeiterin in der Arbeitsgruppe von Bernd Strauß.

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© Hogrefe-Verlag GmbH & Co. KG, Göttingen • Bern • Toronto • Seattle 2000
Rohnsweg 25, D-37085 Göttingen

<http://www.hogrefe.de>

Aktuelle Informationen • Weitere Titel zum Thema • Ergänzende Materialien



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggrafik: Gabriele von Roden, Göttingen
Gesamtherstellung: Dieterichsche Universitätsbuchdruckerei
W. Fr. Kaestner GmbH & Co. KG, D-37124 Göttingen-Rosdorf
Printed in Germany
Auf säurefreiem Papier gedruckt

ISBN 3-8017-0950-7

Inhaltsverzeichnis

JENS MÖLLER, BERND STRAUß & SILKE M. JÜRGENSEN Psychologie und Zukunft: Eine kurze Einführung in Thema und Buch	7
ELSBETH STERN & SUSANNE KOERBER Mentale Modelle von Zeit und Zukunft	15
JAMES M. OLSON, NEAL J. ROESE & MARK P. ZANNA Erwartungen	31
GABRIELE OETTINGEN Optimismus vs. Realismus: Probleme und Lösungen einer andauernden Debatte	51
KLAUS FIEDLER Die psychologische Funktion von Prognosen	75
EBERHARD HÖFER & CHARLOTTE MÖHLENBECK Astrologie - ein psychologisches Prognoseinstrument?	93
JOACHIM HOFFMANN & ALBRECHT SEBALD Antizipative Verhaltenskontrolle	125
BERND SCHAAL & PETER M. GOLLWITZER Planen und Zielverwirklichung	149
KARL CHRISTOPH KLAUER Planen im Alltag: Ein wissensbasierter Prozeß	171
STEFAN SCHULZ-HARDT & DIETER FREY Gelernte Sorglosigkeit als Zukunftshemmnis: Wenn das Management rosarot sieht	189
HANNELORE WEBER Bewältigung von kritischen Lebensereignissen	219
JOCHEN BRANDTSTÄDTER Zeit, Handeln und Sinn: Veränderungen der Zeit- und Zukunftsperspektive im Alter	241
CHRISTIAN ZWINGMANN & SEBASTIAN MURKEN Religiosität, Zukunftsbewältigung und Endzeiterwartungen	255
Biographische Hinweise	279
Autorenindex	285