

Gestalten der Religionspsychologie: ein Essay über Grundfragen und Geschichtsschreibung

Jacob A. van Belzen

Zusammenfassung: Nachdem kurz unterschiedliche Zusammenhänge zwischen Religion und Psychologie angerissen worden sind, wird auf die sogenannte Religionspsychologie näher eingegangen. Das Verhältnis des Psychologen zur Religion als Forschungsobjekt kann sehr unterschiedlich sein (als Helfer, als Kritiker, als exakter Wissenschaftler, als Berichterstatter (Rezendent) und wird nicht zuletzt von biographischen Faktoren bestimmt. Es wird daher empfohlen, in die Geschichtsschreibung sowohl psychohistorische Gesichtspunkte sowie eine kritische Analyse des persönlichen Verhältnisses der Betreffenden zur Religion einzubeziehen, da religiöse Aprioris prägend (gewesen) sind für die Art und Weise wie Religionspsychologie getrieben wird.

Abstract: Psychology of religion is only one of the various relationships between psychology and religion. The very different stands (as helper, critic, scientist, music journalist) one can take as a psychologist towards religion as the object of empirical research are determined in part by biographical factors. Writing its history requires next to a psychohistorical perspective, a critical analysis of the personal relationship towards religion of the individual psychologist himself, as religious aprioris determine the way psychology of religion is conducted.

Wie an einschlägigen Stellen nachzulesen ist, geht es mit der Religionspsychologie in den letzten Jahren wieder aufwärts (Wulff, 1991; Grom, 1992; Popp-Baier, 1993; Van Belzen im Druck). Doch nun soll im Folgenden weder die Geschichte der Religionspsychologie referiert noch eine Bestandsaufnahme ihrer gegenwärtigen Lage vorgetragen werden. Das Anliegen ist lediglich, einige Überlegungen zu ihrer Geschichtsschreibung zu formulieren, wie sie sich aus der Eigenart dieser Subdisziplin ergeben. Da ihr Objekt - (zu) allgemein gesagt: die Religion - ein recht evasives und nicht unumstrittenes Phänomen ist, ist die Beziehung der Religionspsychologie zu ihrem Objekt nicht eindeutig. Zumal unter Psychologen scheint die Religion ein geradezu tabuisiertes Phänomen geworden zu sein. So gibt es verschiedene Untersuchungen, die Psychologen als die a-religiöseste Berufsgruppe von allen auszeichnen (cf. Douglas, 1963; Campbell, 1975; Ragan et al., 1980). Es hängt wohl hiermit zusammen, daß die Religionspsychologie - obwohl sie so alt ist wie die ‚akademische‘ Psychologie und fast alle Gründerväter und sonstige ‚Größen‘ im Fach zu ihr beigetragen haben (Wulff, 1991) - unter Psychologen als recht ‚obskur‘ gilt.

Entweder hält man sie für eine Unmöglichkeit oder - und das ist häufiger der Fall - man hält sie für unnötig und überflüssig - oft aus persönlichem Desinteresse oder gar aus Animosität. Wie könnte man sich, so wird staunend gefragt, in der Psychologie wissenschaftlich mit so etwas wie Religion beschäftigen? Andererseits gibt es, meistens außerhalb des akademischen Milieus, eine Unzahl von (mehr oder weniger populären) psychologie-ähnlichen oder gar psychologistischen Büchern und Strömungen, die sich mit Religion und Spiritualität befassen, die Psychologie mit Religion kontaminieren oder Psychologie zu religiösem Heil einsetzen wollen. Von solchen grenzt sich die Religionspsychologie durchwegs klar ab. Im Folgenden möchte ich versuchen, die ‚akademische‘ Religionspsychologie, kurz und etwas essayistisch vorzustellen. Sie ist eben - und das nicht nur wegen der signalisierten ‚A-religiosität‘ vieler Psychologen - eine nicht sehr bekannte Teildisziplin. Doch zunächst einige Bemerkungen zum Verhältnis der Psychologie zur Religion überhaupt.

Psychologie - und Religion?

In mancherlei Hinsicht scheint es mit der Religion so zu sein wie mit der Musik: der eine kann sich für sie nicht begeistern, der andere geht in ihr auf und wird in zunehmendem Maße von ihr fasziniert. Es gibt jene, die endlos repetieren und ihr Bestes zu geben trachten, ohne da es jemals etwas wird, während andere nie darüber nachdenken, aber während der Arbeit oder auf dem Rad einfach ihre Melodien flöten - wenn auch manchmal leider sehr schräg. Natürlich machen Menschen viele Arten von Musik, aber es scheint noch viel wichtiger zu bedenken, daß die Musik den Menschen formt. Musikalisches Gehör ist ein spezifisches, historisches Produkt (Staeuble, 1990), die Folge einer bestimmten sozio-kulturellen Konstituierung. Ob, wie und was für Musik Menschen hören und machen, hängt vor allem mit ihrer Sozialisation und Enkulturation zusammen, mit dem, was sie „von Hause aus“ mitbekommen, auch wenn man manchmal von Naturtalenten spricht. Der Vergleich mit der Musik mag vielleicht überzogen erscheinen: aber wie die Pythagoräer eine an allen Orten präsenste Musik postulierten, eine Musik, die für das menschliche Ohr aber nicht wahrnehmbar sei, die Musik der himmlischen Sphären, so sprechen manche zeitgenössische Theoretiker selbst dann, wenn keine Religion zu sehen ist, von „impliziter“ oder gar „unsichtbarer“ Religion (*Implicit religion*, 1990). Wir tun gut daran, nicht zu übertreiben. Auch wenn Religion vielleicht mit Musik zu vergleichen ist und wenn es auch so scheint, daß Musik in mancherlei Hinsicht der Religion funktional äquivalent ist, so ist Religion dennoch keine Musik. Der hier präsentierte Vergleich hat nur beschränkte Gültigkeit. Es geht in diesem Beitrag ja nicht darum, zu bestimmen, was Religion sei, die Zielsetzung ist viel

bescheidener. Ich möchte nur einen Versuch wagen, das Unterfangen der Religionspsychologie zu skizzieren und zu überdenken, welche Art von Geschichtsschreibung ihr gerecht wird. Es wird sich zeigen, inwieweit der spielerische Vergleich zwischen Religion und Musik hierbei hilfreich sein kann.

Religionspsychologie ist als Unternehmen durchaus keine Selbstverständlichkeit, wobei jetzt gar nicht näher darauf eingegangen werden soll, daß vortreffliche Psychologen sie vor noch nicht allzu langer Zeit zu einer unmöglichen Angelegenheit erklärt haben (vgl. Van den Berg, 1958) und namhafte Theologen sie für einen religiösen Kurzschluß hielten (Karl Barth). Daß Religion und Psychologie überhaupt etwas miteinander zu tun haben könnten, muß auch heute vielen noch (oder auch: wieder) haarfein erklärt werden, nicht nur außerhalb der Universität, sondern bis hinein in die psychologischen Laboratorien. Dennoch sind die Beziehungen zwischen Religion und Psychologie außergewöhnlich vielfältig: Religion kann einen wichtigen Einfluß auf Ausgangspunkte, auf das Menschenbild und die Epistemologie, auf theoretische Orientierung und Methodologie, auf Fragestellungen und schließlich auch auf die Organisationsweise der sich als Wissenschaft darstellenden Psychologie ausüben (vergleiche Kaufmann, 1989; Van Belzen, 1989; Jones, 1994; Ter Meulen, 1988, Van Strien 1990). Die Religion huldigt, insbesondere in ihrer theoretischen Artikulation, in der Regel einer bestimmten Anthropologie und damit auch einer impliziten Psychologie, die man explizieren und eventuell auch mit zeitgenössischer säkularer Psychologie im Hinblick auf Gegensätze und Übereinstimmungen konfrontieren kann. Weiterhin scheint es so, daß man in den westlichen Industrieländern eine soziohistorische Entwicklung beschreiben kann, die darin besteht, daß die Psychologie verschiedenste Aufgaben und Funktionen der Religion und ihrer Repräsentanten übernimmt (siehe z.B. London, 1986). Nach Ansicht mancher hat die Psychologie gar die Aura einer „neuen“ Religion angenommen (Vitz, 1994). Und so ließe sich noch eine Reihe von Beispielen für verschiedenste Beziehungen auf sehr unterschiedlichen Ebenen zwischen Religion und Psychologie anführen, ohne da sich hierbei jedoch von *Religionspsychologie* sprechen ließe. Und nur über diese spezifische Beziehung zwischen Religion und Psychologie soll es in diesem Beitrag gehen. Aber was denn genau Religionspsychologie ist, läßt sich nicht so einfach bestimmen und wird in den Handbüchern und Zeitschriften immer wieder diskutiert.

Man darf die konzeptuellen Probleme in diesem Bereich nicht unterschätzen. Sie hängen zum Großteil mit der mehr allgemeinen Problematik der Definition der Psychologie und ihres Objektes zusammen. Darüber besteht ja in den Fachkreisen keineswegs Konsensus. Und das Problem wird nicht leichter, wenn man eine Form von Psychologie zu definieren wünscht, die sich mit einem

Wirklichkeitsbereich befaßt, der sich gleichermaßen Versuchen widersetzt, in den Rahmen eines Konzeptes oder einer Definition gepreßt zu werden. Wann läßt sich denn von Religionspsychologie sprechen und wann ist jemand ein Religionspsychologe? Muß man zu diesem Zwecke graduierter Psychologe oder Mitglied der D.G.f.P. sein oder in einem psychologischem Laboratorium arbeiten? Wenn wir so argumentieren, drohen wir in eine Analogie zu geraten zu der Problematik auf die Du Champ hinwies, als er ein Urinoir in einem Museum aufstellte. Betrachten wir lieber, was jemand tatsächlich treibt. Nehmen wir beispielsweise Freud, der als einer der Erzväter der Religionspsychologie gilt. War der nun ein Religionspsychologe? In seinen „opera omnia“ ist der der Religion gewidmete Teil sehr gering; außerdem ist nach Meinung vieler die Psychoanalyse überhaupt keine Psychologie sensu stricto. Also war Freud kein Religionspsychologe? Personen wie Oswald Külpe und William Stern, deren Namen in keiner ernstzunehmenden Geschichtsschreibung der Psychologie fehlen, werden innerhalb der religionspsychologischen Literatur nie mehr genannt; waren sie jedoch nicht auch im Bereich der Religionspsychologie tätig? Wenn Augustinus in seiner unverkennbar religiösen Autobiographie über psychologisch relevante Phänomene schreibt (um es einmal vorsichtig auszudrücken), ist das dann Religionspsychologie? Gehört ein wichtiges Buch wie das von Don Browning (1987), in dem aufgezeigt wird, daß große Bereiche der heutigen Psychologie, insbesondere der klinischen Psychologie, faktisch Ausgaben religiös-ethischen Denkens sind, zur Religionspsychologie? - Fragen wie diese - auch wenn sie vielleicht berechtigt sind und gestellt werden müssen - scheinen nicht weiter zu führen.

Ein ziemlich einfacher oder vielleicht eher selbstherrlicher Versuch, all diesem Fragen ein Ende zu bereiten, wäre natürlich die Einführung einer Definition, die eng bestimmt und scharf unterscheidet. So verlockend, adäquat oder gar notwendig dieser Vorgang unter vielen Umständen auch sein mag, in diesem Aufsatz wird dieser Weg nicht gegangen. Das Definieren kann nämlich leicht zu etwas Willkürlichem werden: „nach Meinung des einen wohl, aber nach Meinung des anderen nicht.....“ Es besteht die Gefahr, daß es mehr Schönheit gibt, als das Auge des willkürlichen Zuschauers zu sehen vermag. Es entspricht auch nicht der zeitgenössischen Denkart eine Identität, und sei es die der Religionspsychologie, als eine definitive und eindeutig zu beschreibende Sache zu behandeln. Genau wie eine Person nicht in erster Hinsicht in und durch sich selber besteht, sondern durch die Interaktion mit ihren Mitmenschen geformt wird, wird auch so etwas wie die Religionspsychologie eine wechselnde Gestalt annehmen, je nachdem in welcher Umgebung sie verkehrt. Eingedenk dessen, was Wittgenstein über Spiele und Familiengleichnisse lehrte, will ich in diesem Beitrag daher Religionspsychologie als etwas behandeln, das zu einer viel

größeren Familie gehört, ja zu einem alten und ehrerbietigen Geschlecht mit einem Stammbaum, der bis in die Tage zurück reicht, da der Mensch anfang, sich selber in einem religiösen Zusammenhang wahrzunehmen. Die vielen und sehr unterschiedlichen Beziehungen zwischen Religion und Psychologie betrachte ich hierbei als die zahlreichen Nachfahren, die dem Verkehr dieser beiden entsprungen sind. Aus dieser größeren Familie wähle ich eine in der Jetztzeit lebende Familie, von der ich die Töchter im Porträt vorzustellen versuche, Töchter, die natürlich im Äußeren mehr Ähnlichkeit miteinander als mit ihren Kusinen zeigen, Töchter, von denen ich als Porträtierender - das gebe ich ehrlich zu - nicht alles weiß. Um Mißverständnissen vorzubeugen, weise ich darauf hin, daß jede Tochter ein eigener Typus im Sinne von Max Weber ist: sie kommen als solche in der Wirklichkeit nicht vor. Bei dieser Präsentation vorläufiger Skizzen möchte ich auf den vorhin introduzierten, etwas spielerischen Vergleich zurückgreifen und werde versuchen, einige Beziehungen der Psychologie zu ihrem Objekt zu charakterisieren als junge Töchter in ihrer Beziehung zu klassischer Musik. Um nun weiter in der mir selbst hiermit auferlegten Bildersprache fortzufahren, lade ich zu einem Besuch des Konzertgebäudes ein.

Ancilla

Die erste Dame, die ich hier vorstellen möchte, teilt das Schicksal vieler ältester Töchter in kinderreichen Familien. Sie wird zur Mitarbeit angehalten und leistet diese treuen Herzens. Man begegnet ihr an verschiedenen Orten im Konzertgebäude: sie reinigt und putzt, sie weist einem den Weg ins Gebäude, sie bietet Erfrischungen an. Ancilla ist ihr Name. Ihr Streben ist darauf gerichtet, daß die Menschen kommen, daß sie gerne kommen und - vor allem - daß sie immer wieder kommen. Diese Tochter dient dem elterlichen Geschäft und sieht sich selber oder bleibt ganz innerhalb des ‚Kreises‘ (Tillich): sie hilft der Religion, ihr Ziel zu erreichen und das tut sie auf verschiedene Art und Weise. Zum einen, in dem sie den Versuch unternimmt, die Psychologie, welche - sei es implizit oder nicht - den großen Religionen eigen ist, eventuell mit Hilfe (heutiger) psychologischer (und/oder anthropologischer) Kategorien zu artikulieren und einsehbar zu machen. Die Lebensweise und die spirituellen Entwicklungen, wie sie von den Religionen vorausgesetzt werden, werden so für den heutigen Menschen erschlossen und zugänglich gemacht (siehe z.B. De Wit, 1993a, b).

Eine zweite Art der Hilfeleistung bieten die Formen der Psychologie, die dazu beitragen wollen, religiöse Berufsfachkräfte in ihrer Arbeit zu unterstützen oder besser auf ihre Aufgaben vorzubereiten. Zahllos sind natürlich die Situationen, in denen psychologisches Wissen einem Pastor, sowie allen anderen, die mit Menschen arbeiten, nützlich sein kann. Dabei ist beispielsweise an Möglichkei-

ten zu denken, psychische Störungen frühzeitig zu erkennen, an psychologische Kenntnisse, die den menschlichen Lebenslauf betreffen, an Gesprächstechniken oder an eine Organisationspsychologie zum Zwecke des Gemeindeaufbaues. Auch wenn diese sogenannte Pastoralpsychologie sich mehr als die Untersucherin des Pastors, des Pastoranten oder ihrer Interaktion begreift, liegt ihr Ziel darin, das Funktionieren des Pastors zu verbessern. Diese Pastoralpsychologie erlebt zur Zeit eine große Blüte. Als instruktive Übersichtsstudien lassen sich nennen: Rebell (1988), Baumgartner (1990) und Blattner (1992). Eine mehr auf Forschung orientierte Sichtweise findet man u.a. bei Ganzevoort (1994).

Zum Dritten gibt es das gigantische Feld der psychologischen Hilfe und Betreuung, bei dem - sei es nach professionellem und ausgiebigem oder aber geringem Training - die Religion beim Versuch, das menschliche Wohlbefinden zu fördern als Zugang verstanden wird. Die Möglichkeiten sind auch hier vielgestaltig: vom „counseling“ durch einen Seelsorger, beispielsweise bei einer Beziehungsproblematik (vergleiche z.B. Miller & Jackson, 1985; Wicks et al., 1993), über den Appell an religiöse Werte (vergleiche Burton, 1992), bishin zu Vorschlägen zur Veränderung des religiösen Denkrahmens in einer ansonsten säkulären Psychotherapie (vergleiche z.B. Wapnick 1985; auch jemand wie Victor Frankl ist in diesem Bereich anzusiedeln). Dabei vernachlässigen wir jetzt die Tatsache, daß verschiedene der hier genannten Handlungsweisen sehr kontrovers diskutiert werden und auch diskutiert werden müssen. Es geht hier nur darum zu zeigen, daß dies eine der möglichen Arten ist, wie Psychologie und Religion verbunden und manchmal kontaminiert werden. Auch wenn das primäre Ziel hier anders liegt, bleibt der Ansatz in seiner Art religiös: man möchte stiften und fördern, was man für die wahre religiöse Denkart und Lebensführung hält. Denn, wie gesagt, Ancilla operiert „innerhalb des Kreises“, sie dient ihrer Religion - reflektiert oder unreflektiert.

Critica

Eine zweite Tochter aus der Familie, die ich vorstellen möchte, ist, vor allem dem Empfinden der gerade vorgestellten Tochter nach, ein vollkommen anderer Typ. Ob das wirklich so ist, sei noch dahingestellt. Viele Verwandte und Bekannte der Familie meinen, daß gerade diese zwei sich sehr stark ähneln. Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß ihr Auftreten stark voneinander abweicht: während die eine ohne viel Aufhebens ihre Aufgabe mit Fleiß erfüllt, ist die andere lärmend und widerborstig. Sie entspricht in verschiedenerlei Hinsicht sehr den stereotypen Vorstellungen, die so mancher in unserer Gesellschaft über den Studenten der Sechziger hegt: sich unangepaßt verhaltend und kleidend, mit ideologischem Elan immer lauthals diskutierend, aber nicht produzierend, immer kritisch,

immer gegen, immer negativ, nicht konstruktiv. Für viele ist das gerade das Wesen der Religionspsychologie: eine Form von Religionskritik, ein Versuch, Glaube und Hingabe zu unterwandern, ein sich selber und sein Gegenüber verkehrt verstehendes Kind der Aufklärung, eine Bilderstürmerin. Indem man so alle Nuancierungen hinter sich läßt, betrachtet man die Religionspsychologie als eine wesentlich reduktionistische Angelegenheit: sie wolle Religion auf nichts anderes als psychische Prozesse zurückführen. Natürlich hat dies alles mit dem Erbe des Vaters der psychoanalytischen Religionspsychologie zu tun, dessen bohrende Fragen und methodische Vergleiche in vielen Bereichen immer wieder starke Wellen verursachten und dessen persönlicher Atheismus zu Unrecht seinem Geisteskind vorgeworfen wird (Freud, 1913, 1927). Aber den faktisch viel harmloseren Werken anderer Psychologen ist oft mit gleichem Argwohn begegnet worden: warum mußte Stanley Hall (1904) auch vom herkömmlichen spirituellen Diskurs über die Bekehrung abweichen, indem er sie mit trivial erscheinenden Fakten wie Geschlecht, Alter und Pubertätsentwicklung in Zusammenhang brachte? Und wenn auch William James (1902) sozusagen mit der Bibel in der Hand die religiöse Erfahrung an ihren Früchten erkennen wollte - warum versäumte er es, über die Quelle der Erfahrung zu sprechen und warum nutzte er kein religiöses Kriterium?

Aber, wenn man schon schockiert gewesen ist über das, was Psychologen über Religion zu sagen hatten, sollte man doch verschiedene Arten der Kritik unterscheiden. Nicht alle Kritik gründet auf Widerwillen. Ähnlich wie ein historischer Ansatz zur Erforschung der Religion anfangs oft als Bedrohung erfahren wurde, zeigt sich auch, daß der Ansatz der Sozialwissenschaften etwas ist, woran sich Gläubige und Theologen bis auf den heutigen Tag gewöhnen müssen. Religionspsychologen müssen immer wieder darlegen, daß methodischer Agnostizismus noch keinen ontologischen Atheismus bedeuten muß. Im Gegenteil: es scheint eher so zu sein, daß gerade die kritischen Fragen, die oft von Seiten der Psychologie an religiöse Phänomene und spirituelle Handlungsweisen herangetragen werden - genau wie bei Propheten und Reformatoren - die Absicht verfolgen, die Religion zurückzuführen zu dem, was diese Psychologen meinen, als den "wahren" Kern betrachten zu müssen. Sie wünschen zwischen der reinen Religion und den - zugegeben zahlreichen - Mißbildungen zu unterscheiden. Am deutlichsten, am entwaffnendsten naiv vielleicht auch, war dies bei Oskar Pfister, einem schweizerischen Pfarrer der Fall, der die Psychoanalyse umarmte, um den Glauben läutern zu können (Pfister, 1928) und der in seinem Enthusiasmus so weit ging, daß er Freud den besten Christen aller Zeiten nannte (Freud & Pfister 1963, S. 44).

Religionspsychologische Forschung scheint oft von einer persönlichen Sorge um (bestimmte Aspekte der) Religion getragen zu sein, wie Benjamin Beit-

Hallahmi, das *enfant terrible* der Religionspsychologie, vorzuwerfen nicht müde wird, wobei er anderen manchmal Unrecht tut (Beit-Hallahmi 1992, 1993). Manchmal findet man diese Sorge nur in beiläufigen Bemerkungen oder in nicht wissenschaftlichen Publikationen. Allports (1960) bekannte Trennung zwischen ‚extrinsic‘ und ‚intrinsic religion‘ beispielsweise, hing offensichtlich nicht zuletzt damit zusammen, daß er die ihn zunächst beunruhigende Beobachtung machte, daß Religiosität so hoch mit ethnischen Vorurteilen korrelierte (vergl. Allport, 1962, S. 130). Die Handhabe des (an und für sich viel älteren) Begriffspaares ‚extrinsic - intrinsic‘ konnte die Gemütsruhe wieder herstellen: die Existenz bestimmter Formen von Religion, die mit Voreingenommenheit und anderen Untugenden paktieren, braucht nicht gelehnet zu werden, wenn man nur gleichzeitig bedenkt, daß intrinsische Religiosität so etwas nicht tut, daß sie völlig anders ist.

Es dürfte lohnenswert sein, die Arbeiten von Religionspsychologen auf ihre eigenen Denkvoraussetzungen und impliziten Stellungnahmen zu untersuchen. Wahrscheinlich dürften sich unter dieser Beleuchtung die beiden hier bereits präsentierten Töchter viel mehr einander ähneln, als wie dies bei einem ersten und vielleicht zweiten Blick der Fall zu sein scheint. Nicht ohne Bedeutung ist die Tatsache, daß Paul Pruyser, ein Autor, der eine Vielzahl kritischer Artikel schrieb, mitten in einem Artikel - der auch noch von der „Kehrseite“ des Glaubens handelt - zu dem etwas paradox klingenden Ausruf gelangte: „thank God for the critics of religion!“ (1991, S. 49).

Mit dieser zweiten Tochter ist es wie mit so vielen anderen Revoluzzern und Weltverbesserern: aufständisch in der Pubertät, confirmieren sie sich später um so stärker an das Verhalten der Eltern, denen ihre Kritik einst galt. In ihrer Sturm- und-Drang-Zeit möchte diese Tochter das Konzertgebäude eigentlich erst gar nicht betreten: am liebsten würde sie es besetzen, andere daran hindern, hineinzugehen, oder vor dem Eingang eine große Protestmanifestation gegen die dort drinnen zu Gehör gebrachte Musik organisieren. Oder wenn wir sie im Gebäude antreffen, dann an der Kasse: indem sie die Hereintretenden daran erinnert, daß für diese Musik ein Preis bezahlt werden muß. Aber dies tut sie nicht, weil sie gegen die Musik als solche ist, keineswegs; sie tut dies, weil sie meint, daß was da drinnen gespielt wird, keine Musik sei, oder nicht die richtige Musik, oder weil sie es als Skandal empfindet, daß in unserem so geliebten Konzertgebäude Musik auf eine ihrer Ansicht nach so unmögliche Art und Weise ausgeführt wird. Sie haßt nicht die Musik, sondern ihre Mißbildung; sie lebt für die Musik, aber sie ist Puristin. Von vielen wird sie als ein entartetes Kind angesehen, aber hinter ihrer Rebellion versteckt sich die Liebe zum Vater.

Scientia

Eine weitere Tochter, die hier kurz vorgestellt werden möchte, befindet sich durchaus im Konzertgebäude und zwar an einem sehr zentralen Ort. Sie sitzt im großen Saal und schaut oder hört zu. Sehr viele der religionspsychologischen Untersuchungen präsentieren sich sozusagen in dieser Weise: interessiert an Musik und von daher auch tatsächlich Konzerte besuchend, wo man registriert, was die jeweiligen Interpreten gerade darbieten. Religionspsychologie dieser Art verschickt Fragebögen, nimmt Tests ab, registriert Reaktionen in Laboratorien. Bei alledem versucht Scientia, so neutral und objektiv wie möglich zu sein: sie ist sich ständig eingedenk und verbalisiert immer aufs Neue, daß es zwischen ihr und denen, die sie untersucht eine Kluft gibt. Das untersuchte religiöse Erleben und die Praxis brauchen ihr nicht eigen zu sein. Methodisch interessiert es sie nicht, ob sie Menschen beim Gebet, vor dem Fernseher oder in einem Supermarkt untersuchen muß. Am liebsten würde sie alle drei untersuchen und die entsprechenden Gruppen aufgrund möglichst vieler als relevant angesehener Variablen miteinander vergleichen. Sie stellt sich beispielsweise die Frage, welche rekreative Funktion eine Pilgerreise im Vergleich zu Fernsehen erfüllt; sie wünscht herauszufinden, ob und inwieweit sich von Streßbewältigung reden läßt, wenn Menschen rituelle Waschungen vollziehen, wenn sie in einer langen Reihe vor der Kasse warten müssen oder wenn sie zur Kommunion gehen. Untersucht wird, ob, wie oft und unter welchen Umständen Menschen beten und wie diese Frequenz mit Fernsehen und anderen Formen der Freizeitgestaltung zusammenhängt. Wenn die Eltern früher so oder so gebetet haben, tun die Kinder es entsprechend oder handhaben sie die Fernbedienung anders als ihre Erzieher? Drücken wir es einmal polemisch aus. Scientia, die sich als streng empirisch orientiert präsentiert, argumentiert sozusagen folgendermaßen: für Menschen ist es von fundamentaler Bedeutung, daß sie etwas mit ihrer Zeit anfangen; wenn also Menschen nicht oder nicht mehr beten, müssen sie ihre Zeit in einer anderen Art und Weise verbringen - wie tun sie das? Ihre Ergebnisse wird sie bevorzugt in prestigeträchtigen Fachzeitschriften wie beispielsweise dem *Journal for the Scientific Study of Religion* publizieren.

In dieser Art und Weise sind Untersuchungen ohne Zahl durchgeführt worden, die wichtige Ergebnisse gebracht haben. Diese Form der psychologischen Forschung mahnt zu Bescheidenheit: immer dann, wenn wieder irgendwo ein mitreißender Vortrag über psychologische Aspekte der Religion zum Besten gegeben wird, fragt Scientia, mit einem Anflug vom Hochmut des wahren Wissenschaftlers: und wie verhält es sich nun wirklich? Wie oft haben Sie den dargestellten Zusammenhang empirisch feststellen können? Diese Haltung hat viel Wertvolles erbracht. Um nur einige Beispielen zu nennen: in dem breiten

und gesellschaftlich offensichtlich relevanten Bereich von Religion und psychischer Gesundheit hat sie eine Reihe von Aprioris und „sweeping statements“ entkräftet und herausgestellt, daß die Beziehung nicht eindeutig ist. Beinahe alle Beziehungen, die man bedenken kann, lassen sich auch empirisch nachweisen. Religion kann Äußerung psychischer Störung sein, aber auch eine angemessene Art, psychische Störungen zu kanalisieren oder zu unterdrücken. Religion kann eine Gefahr für die Gesundheit darstellen, aber genau so gut ein therapeutisches Instrument oder gar die Prävention für Geisteskrankheit sein (Spilka et al., 1985; Schumaker, 1992). In ihrem Streben, die methodische Neutralität beizubehalten und nicht der eigenen Vorliebe zu erliegen, sieht Sciencia so weit wie möglich von Inhalten und Bedeutungen ab und sucht sie nur nach psychologischen Zusammenhängen (vgl. z.B. Brown, 1987). Dabei untersucht sie nicht nur die Religion, die sie aus der eigenen Vergangenheit, natürlich zufällig, kennt, sondern wendet ihre Einstellungsskalen und Meßinstrumente für kognitive Stile gleichzeitig auf neue oder auch allochthone religiöse Gruppen an. Sie scheut cross-nationale Untersuchungen nicht. Das wissenschaftliche Prestige, das die Religionspsychologie in den letzten Jahrzehnten langsam aber stetig hat aufbauen können, ist zu einem großen Teil dem Einsatz und der Entschiedenheit dieser distinguierten Dame zu verdanken. Sie gibt sich akademisch und open-minded: interessiert an Musik im allgemeinen, wird sie andächtig und mit Vergnügen dem Konzert zuhören, ob nun auf romantische oder authentische Weise gespielt wird, sie wird ihr Wohlwollen und ihren Applaus der experimentellen Musik und den Wiener Klassikern gleichermaßen schenken. Indem sie sich von ihrem beanspruchenden Job losreißt, besucht diese dritte Tochter gerne dann und wann ein Konzert und gibt sich mit geschlossenen Augen dem Klangspiel hin....

Die Rezensentin

Die vierte Tochter befindet sich ebenfalls im Saal des Konzertgebäudes, aber doch ganz anders. Ihr ist es alles andere als gleichgültig, welche Musik wie und von wem zu Gehör gebracht wird. Sie kommt gerade für dieses Konzert und hört mit gespitzten Ohren zu. Sie möchte nämlich etwas herausfinden über das Konzert, das konkret gegeben wird. Vielleicht ist sie, wie ihre Schwester, auch distinguiert, aber sie ist vor allem involviert. Sie möchte Antwort auf vielerlei Fragen: was ist das für ein Stück von diesem Komponisten, wie wird die Musik von diesem Dirigenten gebracht, wie spielt das Orchester diese oder jene Passage, was macht der Solist an dieser bestimmten Stelle? Mit dem Notizblock auf den Beinen sitzt sie mit gespitzten Ohren in ihrem Sessel. Wenn es sein muß, wird sie sich auch nicht scheuen, den einen oder anderen Musiker anzusprechen und zu fragen, warum er die Musik gerade so gespielt hat. Diese Dame hört, so

könnte man sagen, von Amtswegen zu: sie hat den Beruf des Rezensenten erwählt. Sie richtet hierbei ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die ausführenden Musiker. In der Religionspsychologie geht es schließlich um konkrete Personen, involviert in einer partikularen Religion; es geht nicht um Religion im allgemeinen.

Die Psychologie dieser Machart abstrahiert gerade nicht von den inhaltlichen Aspekten der Religion, die sie untersucht. So wie der Rezensent sich nicht dazu gerufen fühlt, über Musik im allgemeinen zu schreiben, sondern über das wie und was einer speziellen Ausführung, so möchte diese Psychologie keine Definition oder Wesensbestimmung der Religion im allgemeinen vornehmen, sondern die psychischen Aspekte einer konkreten, immer historisch und kulturell situierten religiösen Erfahrung oder Handlung untersuchen. Sie richtet dabei ihr Augenmerk nicht, oder jedenfalls nicht primär, auf den größten gemeinsamen Nenner verschiedenster funktionaler Verhaltensmöglichkeiten der menschlichen Spezies (wie z.B. Wenegrat 1990), es sei denn, dies könnte dazu dienen, die Spezifität der untersuchten Subjektivität herauszustellen. Diese Psychologie ist davon überzeugt, daß sie, um eine bestimmte Äußerung der Religiösität zu interpretieren, eben gerade wohl die jeweilige Religion kennen lernen muß. Tut man dies nicht, dann versteht man das Wahrgenommene nicht, man weiß nicht einmal, worauf man achten muß, man sieht nichts. Der Rezensent muß, um über diese eine, spezifische Aufführung adäquat berichten zu können, von Musik und Aufführungspraxis viel wissen. So muß auch die Psychologie, um der Struktur und Bedeutung beispielsweise einer religiösen Erfahrung gerecht zu werden, diese aus dem religiösen Bedeutungsrahmen, der deren Entstehung voraus ging, heraus verstehen (Vergote, 1984). Nach Ansicht des Musikrezensenten bedient sich die Diskussion über eine Innen- und Außenperspektive, wie sie in den Religionswissenschaften so oft geführt wird, verkehrter Begriffe. Natürlich, es sei mit Nachdruck betont, berichtet die Rezensentin nicht über Musik, die sie selber gespielt hat, es geht um Musik, die *von anderen* ausgeführt wurde, aber dies bedeutet noch lange nicht, daß die eigene Subjektivität des Autors in der Rezension keine Rolle spielen würde. Dies Außenperspektive zu nennen, ist von daher wenig passend: schließlich geht es in der Religionspsychologie darum, in das Leben und die Welt des religiösen Anderen einzutreten - und wie könnte man das, wenn man draußen stehen bliebe? Auf der anderen Seite identifiziert sich die Religionspsychologie nicht mit der untersuchten Religion und ihren Subjekten, da sie draußen, auf dem Forum, zu dem sie selber gehört, davon berichten möchte, was sich drinnen abspielt. Würde sie gänzlich von Innen heraus sprechen, würde sie keine Religionspsychologie treiben, sondern religionspsychologische Dokumente hervorbringen, die selber wiederum untersucht werden könnten. Zwar lebt die Religionspsychologie als hermeneutische Wis-

senschaft selbstverständlich von Metaphern, jedoch tut man gut daran, diese Metaphorik von „Innen und Außen“ schnell zu verlassen, um den Verstrickungen einer Dialektik zu entkommen, die sich durch Begriffe ergibt, die man - obwohl man sie selber hervorgerufen hat - nicht mehr los wird.

Die Voraussetzungen für die korrekte Wahrnehmung der Aufgabe eines Rezensenten zu erfüllen, ist nicht einfach. Um den Interpreten gerecht zu werden, muß der Rezensent nicht nur Ahnung von Musik haben, die Rezensentin muß im Idealfall auch wissen, was es bedeutet und erfordert, um Musik zu machen. Eine ideale Rezensentin weiß um die Jahre disziplinierten Übens und langsamen Fortschritts, weiß um den Enthusiasmus, um die Spannung und die Widerstände bei der Ausführung.

Laßt uns versuchen, die spezielle Involviertheit der Religionspsychologie mit ihrem Objekt, sei es nun als Rezensentin mit besonderer Aufmerksamkeit für die Ausführenden oder nicht, noch etwas näher zu betrachten.

Über die Geschichtsschreibung der Religionspsychologie.

Vier Töchter sind bisher aus der viel größeren Familie, die der Beziehung zwischen Religion und Psychologie entsprungen ist, vorgestellt worden. Jede dieser Töchter ist natürlich nur viel zu kurz und unzureichend charakterisiert worden. Es wurde versucht, die Unterschiede zu betonen, aber ein jeder, der sich nur ein wenig auf sie einläßt, wird bald feststellen, daß die Züge, welche unter der gewählten Beleuchtung bei der einen jetzt gerade als auffallend erscheinen, bei der anderen nicht völlig fehlen. Mit dem Hinweis auf Wittgenstein ist von vorneherein darauf hingewiesen worden. Allgemein läßt sich sagen, daß die Religionspsychologie sich bewußt ist, daß sie den Unterschied zwischen sich selber und den ausführenden Musikern im Auge behalten muß: sie ist dazu aufgefordert - um es einmal mit der mittelalterlichen Wissenschaftstheorie zu sagen - *quaerens intellectum* vorzugehen, wissenschaftliche Einsicht zu sammeln, sich vor der Ratio zu verantworten und nicht als ein Artikulator der Religion aufzutreten und schon gar nicht, eine eigene Religion zu konstruieren. Genauso wenig darf sie sich ein inhaltliches Urteil bezüglich des Wahrheitsanspruches anmaßen, der in jeder Religion wieder anders verfaßt liegt. Sie darf aber die Bedeutung dieser Wahrheitsansprüche für die Betroffenen auch nicht vernachlässigen. Wenn sie das täte, verlöre sie einen der spezifischen Aspekte der religiösen Lebensform und stünde sie in der Gefahr, ihr Objekt noch vor dem Beginn einer Untersuchung verloren zu haben. Sie wird dann trivial, weil die Religion dann nur Illustrationen dessen liefert, was überall sonst auch bereits vorkommt und untersucht worden ist. Die Religionspsychologie identifiziert sich jedoch nicht mit dem religiösen Wahrheitsanspruch, und sie ist daher keine

geistliche Begleitung, keine religiöse Psychotherapie, keine Pastoralpsychologie, auch wenn von ihren Einsichten unter Umständen innerhalb jeder dieser anderen Bereiche Gebrauch gemacht werden kann. Gleich ihren Schwesterdisziplinen wie beispielsweise Religionsphilosophie, -geschichte und -phänomenologie besitzt die Religionspsychologie eine eigene Perspektive und richtet sie z.B. ihre Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie Integration und Autonomie als Kriterien von Gesundheit sich in der Wechselbeziehung zur Umwelt und im Kräftespiel zwischen den Elementen und Funktionen des psychischen Lebens ausdrücken. Aus ihrer eigenen Optik und kritischen Verantwortung heraus fragt sie, wie die Wesensaktivitäten des menschlichen Lebens - arbeiten, kommunizieren, lieben und genießen - sich in der Religiosität manifestieren und entwickeln (Vergote, 1988). Ihrem Wesen nach ist die Religionspsychologie daher keine Ancilla der Religion.

Dies scheint nun sehr kraß formuliert zu sein und soll auch gewiß nicht zurückgenommen werden. Es wurde jedoch bereits zuvor herausgestellt, daß sich bei manchen sehr kritisch gebenden Formen der Religionspsychologie sehr wohl von einem Salvieren der als wahr erkannten Religion sprechen läßt. So fehlt der Ancilla-Aspekt auch bei der zweiten Tochter nicht und es wäre interessant und relevant, zu untersuchen, in welcher Art und Weise dieser Aspekt bei den anderen Töchtern eine Rolle spielt. Bei dem wissenschaftshistorischen Werk, das - anders als es die Logisch-Positivisten meinten - für die Besinnung auf die Religionspsychologie und ihre Grundlagenproblematik notwendig ist, wird man gut daran tun, diese Fragen in die Rekontextualisierung der Forschung einzubeziehen. Wie die Religionspsychologie als solche sich bemühen muß, eine Perspektive für die Spezifität religiöser Lebensformen zu entwickeln, so muß auch die einschlägige wissenschaftshistorische Forschung die - oft implizit gehaltenen - Denkvoraussetzungen und Entscheidungen angesichts dieser Spezifität beachten. Kontextualismus und Konstruktivismus, die in den vergangenen Jahren mit soviel Nutzen in die Geschichtsschreibung der Psychologie eingeführt wurden,¹ müssen gerade für die Religionspsychologie ausgeweitet oder radikalisiert werden. Grundlagenforschung darf sich nicht nur mit sozialen Aspekten und techno-ökonomischen Voraussetzungen befassen, sondern muß auch persönliche und ideologische Kontexte in die Reflexionen einbeziehen. Religionspsychologie ist übrigens ein im Umfang viel zu kleines Teilgebiet der Psychologie, um ihre Geschichtsschreibung völlig in Analogie zu beispielsweise Danzigers vortrefflichem *Constructing the subject* betreiben zu können. Man wird eine maßgeschneiderte Methode entwickeln müssen. Um ein kleines Beispiel zu nennen: wenn man verstehen will, warum in den Niederlanden an der Freien Universität in Amsterdam trotz der sehr frühen und breitangelegten Aufmerksamkeit, die an dieser Universität dafür bestand, die Religions-

psychologie nicht hat Fuß fassen können, so scheint dies viel mit sozialen Faktoren und kaum mit ökonomischen Voraussetzungen zu tun zu haben. Vor allem hat es jedoch zu tun mit dem, was wir der Einfachheit halber - nicht pejorativ - das ideologische Klima nennen können: Denkvoraussetzungen, nicht nur angesichts der Psychologie, sondern gleichermaßen angesichts der Religion und der Religiosität. Der kritischen Reflexion wie sie besonders seit den sechziger Jahren über die Psychologie in Gang gekommen ist, müssen wir die Frage der Ancilla-artigkeit der Religionspsychologie in all ihren Gestalten, auch in der Gestalt des distanzierten Wissenschaftlers, entnehmen. Wem wurde mit der Religionspsychologie gedient? Welche Interessen standen auf dem Spiel? Welche Werte manifestieren sich in dem, was sie als Forschungsergebnisse vorlegt? Warum hat man ihr Zeit, Geld und Stellen eingeräumt? Wer oder was bestimmte ihre Tagesordnung in Lehre und Forschung? Welche Themen wurden dabei aus welchen Gründen außer Acht gelassen? Kurzum: wer hatte wovon Vorteile und warum? Alles Fragen, auf die Antworten notwendig sind, will man zu einer Bestimmung dessen gelangen, was Religionspsychologie sei. Religionspsychologie existiert eben nicht nur in ihren Theorien, wie das rezente, im übrigen außergewöhnlich informative, Übersichtswerk von Wulff (1991) uns noch glauben machen könnte; sie kennt mehr Grundlagen als nur philosophische und theologische.

Noch ein Wort zum persönlichen Kontext, aus dem heraus alle religionspsychologische Arbeit verstanden werden kann und meiner Ansicht nach auch verstanden werden muß. Beim Erkennen und Herausfinden, wessen Ancilla die Religionspsychologie (gewesen) ist, könnte man heuristisch Van Striens (1991, 1993) Modell der unterschiedlich gearteten Kontexte (wie z.B. der intellektuellen, gesellschaftlichen, institutionellen, u.a.) verwenden, in denen sich die Geschichte der Psychologie vollzieht, verwenden. Dazu müsste man allerdings dieses Modell um die jedenfalls für die Religionspsychologie bedeutsame Dimension erweitern, daß diese auch die Ancilla der Religionspsychologen *selber* (gewesen) ist. Wie wir, vor allem seit Foucault, zunehmend ins Visier bekommen, daß in (wissenschaftlicher) Erkenntnis nicht nur Wissen verfaßt liegt, sondern daß Erkenntnis auch (eine Exponente von) Macht ist, so weisen einige Bereiche der Psychologie darauf hin, daß Erkenntnis ebenso als Wiedergabe einer lebenshistorischen Dynamik rekonstruiert werden kann.² Vor allem die Psychoanalyse weist darauf hin, daß die Art und der Inhalt der Arbeit welchen Denkers auch immer, Spuren dynamischer Konfigurationen und Konflikte aufweist, die in die Persönlichkeitsstruktur des Betreffenden eingegangen sind.

Diese (endlich!) bedenken zu wollen, kann eine wichtige Stütze im Rücken für die sich noch immer nur zaghaft entwickelnde Wissenschaftspsychologie³

bedeuten und kann die noch kaum existente sozialpsychologisch informierte Geschichtsschreibung der Psychologie (cf. Graumann 1994; Van Strien 1991) um eine individuell-psychologische Orientierung ergänzen. Am Rande sei bemerkt, daß der Widerstand normativ eingestellter Wissenschaftsphilosophen demgegenüber, was sie zu unrecht als Psychologismus abtun, in auffallender Weise dem Vorwurf ähnelt, den die Religionspsychologie in einer noch nicht lange vergangenen Zeit traf. Poppers strikte Trennung zwischen „context of discovery“ und „context of justification“ aufgeben und honorieren zu wollen, daß im Zustandekommen von Wahrheit und Gültigkeit außer Logik prinzipiell und unvermeidlich auch subjektive Faktoren eine Rolle spielen, scheint für sie einer Heiligenschändung gleichzukommen. Es könnte interessant sein, diese Pseudo-Sakralisierung der Wissenschaft einmal näher unter die Lupe zu nehmen und zu betrachten, inwieweit dies auch etwas über die Position der Religion in unserer Gesellschaft aussagt. Es ist wahrscheinlich die Angst vor dem vermeintlichen Rückfall in den sogenannten „große Männer Ansatz“, die die Psychologiehistoriker alles, was auch nur nach Psychohistory aussieht, fürchten läßt.⁴ Der bleibende und notwendige methodologische Gewinn, den die Wissenschaftssoziologie und soziale Geschichtsschreibung allgemein erbracht haben, wird jedoch nicht aufgegeben, wenn man bedenkt, daß alle (und also auch die als wissenschaftlich formalisierten) Erkenntnisse menschliches Stückwerk bleiben. Erst recht, wenn dank hermeneutischer Reflexion nicht die kritische Einsicht vergessen wird, daß Menschen viel eher Produkte als Produzenten ihrer Kultur sind, besteht keine Gefahr für psychologische Reduktion, weder in den humanwissenschaftlichen Untersuchungen der Religion, noch in der Geschichtsschreibung der Psychologie.

Wenn vorhin behauptet wurde, daß betrachtet werden müsse, inwieweit die Religionspsychologie die Ancilla der Religionspsychologen selber ist und war, wurde hierbei jedoch noch etwas anderes gemeint als eine wünschenswerte psychohistorische Betrachtungsweise in der Geschichtsschreibung. Diese Betrachtungsweise könnte, wie ich versucht habe anzugeben, gerade mit einer kritischen Analyse der Denkvoraussetzungen, welchen die Religionspsychologen bezüglich ihres Forschungsobjektes huldigen, kombiniert werden. So würde sich zeigen, daß vieles dessen, was als religionspsychologische Theoriebildung in die Geschichte eingegangen ist, vom persönlichen Ringen um intellektuell befriedigende Klarheit und um eine persönliche Stellungnahme angesichts dessen, was geglaubt werden kann und darf, gezeichnet ist. Religionspsychologen, so darf man vermuten, haben als Vorläufer ihrer Generation oder (kirchlichen) Klientel die Konfrontation ihrer eigenen Religion mit und die notwendige Inkulturation in das sich wandelnde Zeitgeschehen erahnt und manchmal auch

durchdacht. Besorgt haben sie auf ihre in der Regel undogmatischen, jedoch selten mit dem Dogma konfliktive Art, zeitgenössische Glaubensartikulationen gesucht, befriedigend in erster Hinsicht für sie selber, aber darüber hinaus auch für ihre Glaubensgemeinschaft. Diese (älteren) Psychologen, die nota bene oft zunächst eine theologische Ausbildung absolvierten, widmen sich der Erforschung der Religion, weil sie aus einem persönlichen Interesse heraus auf der Suche sind nach Verständnis für und nach einem eigenem Verhältnis zu dem Phänomen.

Zum einen ist dies natürlich trivial: warum schließlich sollte jemand etwas untersuchen, wenn es ihn nicht interessiert? Für viele jedoch, die Wissenschaft immer noch gemäß den Idealen der Modernität auffassen und die meinen, daß Subjektivität keine Rolle in ihr spielen dürfe, zieht dies einen Verweis nach sich. Gleich der dritten Tochter, die ebenso diese Neigung besitzt, denken sie, daß es nichts ausmachen darf, ob der Psychologe Fußballer, Käseverkäufer oder Gläubige untersucht. Der Psychologe *als Psychologe*, so heißt es triumphierend, besitzt kein Urteil beispielsweise über den Geschmack der verkauften Käsesorten; er untersucht lediglich, ob und wieviel Menschen kaufen und gegebenenfalls konsumieren. Noch einmal: es ist zwar wahr und der Gewinn solcher glücklich gefundenen Aussprüche darf nicht verloren gehen. Aber es ist gleichzeitig auch naiv, denn den Psychologen als Psychologen gibt es empirisch nicht; er ist ein Konstrukt modernistischer Signatur. Der Psychologe bleibt immer ein Mensch aus Fleisch und Blut, eine Begegnung von Kultur und individuellem Leib und er bleibt von daher in seiner Erforschung der Religion durch seine Subjektivität mitbestimmt. Auch wenn er methodisch sich dafür entscheidet, die Stimme des objektiven oder jedenfalls distanzierten Wissenschaftlers vorherrschen zu lassen, bestimmt im Hintergrund doch der Chor der vielen anderen inkorporierten Stimmen die gesamte Klangfarbe. Der Wissenschaftler, der seine Subjektivität negiert oder verleugnet, ähnelt einem Zuhörer, dem es nicht darauf ankommt, was und wie auf dem Podium gespielt wird: gesittet und anständig wird zugehört, aber wenn er nach Hause zurückkehrt, ist der Kopf schon wieder ganz woanders und ist er zu einer Berichterstattung von einigem Interesse nicht in der Lage. Solch einer Art der Religionspsychologie liefert, bei allem Guten, vor allem eine Fülle an Fakten und angeblich Wissenswertem, genau so schnell erfaßt wie vergessen, ohne eine Schau für den Zusammenhang. Sie fällt unter Gergens (1973) Urteil der Psychologie als Gegenwartskunde und bedarf sicherlich keiner extensiven Betrachtung in einer an Identitätsbestimmung orientierten Geschichtsschreibung. Demgegenüber jedoch sind gerade die Ansätze in Erinnerung geblieben, die tatsächlich etwas Inhaltliches - wie einseitig auch immer formuliert - zu sagen gehabt haben. Im Idealfall lernt der (Religions)Psychologe seine Subjektivität nicht auszuschalten, sondern einzusetzen: sie so einzusetzen,

daß sie ihm hilft, das Untersuchte nicht zu verhüllen, sondern gerade klarer hervortreten zu lassen.⁵ Wenn sich eine Rezensentin in ein zur Schau stellen persönlicher Gefühle oder Werturteile verliert, versteht sie ihren Beruf nicht. Aber wenn sie ihre Erkenntnisse und ihren Elan dafür verwendet, der Aufführung zu ihrem Recht zu verhelfen, wird niemand ihr die unvermeidlich subjektive Einfärbung verübeln, obgleich das noch lange nicht heißt, daß man ihre Meinung in jeder Hinsicht unterschreiben würde. Die Religionspsychologie wird in noch stärkerem Maße als bisher lernen müssen, die letzten Reste des Positivismus fahren zu lassen und Subjektivität nicht als ein unentkommbares Übel zu betrachten, sondern als einen Bestandteil des königlichen Erkenntnisweges, der nicht von vorneherein mit moralischen Etikettierungen versehen zu werden braucht. In diesem Zusammenhang ist es nicht bedeutungslos, die Aufmerksamkeit auf epistemologische Diskussionen wie jene innerhalb der zeitgenössischen Psychoanalyse über das Thema „Gegenübertragung“ zu lenken. Stark vereinfacht formuliert: hier wird in zunehmendem Maße erkannt, daß zu der Subjektivität des Untersuchten kein anderer Weg führt als der über die Subjektivität des Untersuchers selber (cf. z.B. Hirsch & Aron, 1991).⁶ Auch in der Geschichtsschreibung der Religionspsychologie wird man also die subjektive Beziehung des betreffenden Psychologen zur Religion nicht außer Acht lassen dürfen.

Anders als es bei der sich als „wahre Wissenschaftlerin“ präsentierenden Scienza der Fall ist, sind gerade die subjektiv eingefärbten Rezensionen der vierten Tochter oftmals erhalten geblieben: wenn sie auch manchmal sehr persönlich und vielleicht von daher einseitig waren, hat die Rezensentin doch oft bestimmte Momente des Konzertes äußerst treffend beschrieben, manchmal sogar so fundiert, daß das Orchester bei nachfolgenden Aufführungen versuchte, ihre Kritik zu berücksichtigen. Bemerkungen über Religion als Neurose (Freud, 1907) beispielsweise sind - im Gegensatz zu inventarisierende Büchern wie *The social psychology of religion* (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975) - noch nicht vergessen. Sie dürften aus Einseitigkeit erfolgt sein, aber sie entstammten jedenfalls einem subjektiven Interesse, das ohne religiös sein zu wollen, sich ein Leben lang kritisch und unruhig mit religiösen Gestalten, Ideen und Verhaltensweisen beschäftigt hat.⁷ Die *Zeitschrift für Religionspsychologie*, die noch in den dreißiger Jahren von der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft herausgegeben wurde, führte auf der Titelseite der ersten Ausgabe das Motto: „Deum et animam scire cupio“ (ich wünsche Gott und Seele zu erkennen). Es wäre natürlich ein Fehler, aristotelische, augustinische und sonstige ältere Psychologien als direkte Vorläufer der heutigen Psychologie anführen zu wollen. Aber doch scheint Karl Beth mit diesem Motto gut erahnt zu haben, daß

Religionspsychologen über den Umweg der erforschten menschlichen Religiosität offensichtlich gleichzeitig auch mit einer Suche nach Erkenntnis der spezifischen Wahrheiterschließung der Religion beschäftigt sind. Sie teilen das frühere Desideratum eines Augustinus und so vieler anderer spiritueller oder theologischer Denker vor ihnen: auch die Religionspsychologie ist als *quaerens intellectum* eine Ausgabe der *fides*. Wie frühere Denker oft ausgehend von einer Reflexion auf die *fides quae* durchaus meinten, auch etwas über die *fides qua* zu sagen zu haben, so suchen viele Religionspsychologen über eine Analyse der *fides qua* auch etwas über die *fides quae* herauszufinden. In der Religionspsychologie als Rezensentin lebt, auch wenn sie sich wie ihre distinguierte Schwester *Scienza* oft so akademisch wie eben möglich zu verhalten versucht, das genetische Potential der *Ancilla*, während sie von der gleichen Blutgruppe wie die *Critica* ist. Manchmal droht sie - genau wie dies bei völlig unterschiedlich gearteten Denkern wie Buber, Levinas oder auch Derrida geschieht - die Grenze zwischen akademischer Analyse und aktualisierender Neufassung aus dem Auge zu verlieren. Sie sucht, für sich und andere, nach dem wahren und gereinigten Glauben, der der wissenschaftlichen und kulturellen Kritik standhält, und sie gerät dabei leicht in die Gefahr, lediglich noch über ätherische Gestalten zu sprechen und zu vergessen, daß viele der tatsächlich angetroffenen Formen der Religion und Religiosität recht monströser Natur sind.⁸ Noch ein letztes Mal auf die Familienähnlichkeiten zurückkommend: an diesem Punkt angelangt zeigt sich, daß auch Theologie und Psychologie nicht allzu weit entfernte Verwandte sind; beide sind sie, wenn auch auf sehr unterschiedliche Art und Weise, Gestalten der *fides quaerens intellectum*. Es dürfte nützlich sein, zu untersuchen, inwieweit Religionspsychologen auch spirituelle Führer ihrer entsprechenden Klientele waren: wie wurden ihre Publikationen rezipiert? Haben diese tatsächlich zum zeitgenössischen religiösen Denken und Handeln beigetragen, oder sind sie viel eher ein Spiegel der Wendung zum Subjekt, die in so vielen anderen Bereichen der westlichen Kultur im zwanzigsten Jahrhunderts der Fall gewesen zu sein scheint? Wurden beispielsweise die Veröffentlichungen des Niederländers Fortmann nicht deswegen so viel gelesen, weil er, stellvertretend für seine römisch-katholischen Glaubensgenossen auf der Suche war nach einer Glaubenshaltung, die der kritischen Prüfung der Psychologie standhalten konnte? Ist in der Schlenkerbewegung des Protestanten Faber zur Religionspsychologie nicht sein eigenes freidenkerisches Suchen nach Spiritualität zu spüren? Sind demgegenüber die Heeresstraßen, die der Belgier Vergote zu seinem Dreiländereck zwischen Theologie, Philosophie und Psychologie hin anlegte, nicht typisch für sein - religiös gesehen - homogen gebliebenes flaches Flandern? Hätte er in den Niederlanden nicht mehr Brücken und in der Schweiz nicht mehr Tunnel angelegt? Kann, kurzum, die Arbeit welchen

Denkers auch immer, und also auch die eines Religionspsychologen, jemals von sozio-historischen und biographisch-spirituellen Elementen losgelöst verstanden werden? Wäre das wünschenswert? Ergäbe nicht gerade das einen Mythos?

Anmerkungen

- 1 Vergleiche Bem (1985, 1990), Ash & Woodward (1987), Danzinger (1990) und die Diskussionen, die regelmäßig in Zeitschriften wie *Journal for the History of the Social Sciences*, *Psychologie und Geschichte* und *Psychologie en Maatschappij* und in Kreisen von *Cheiron*, *europian society for the history of the behavioral and social sciences* und der *Fachgruppe für Geschichte innerhalb der D.G.f.P.* geführt werden
- 2 In der feministischen Theoriebildung wird mit dieser Einsicht im übrigen schon länger gearbeitet, vergleiche Riger (1992) und für ein Beispiel aus dem Bereich der Religionspsychologie: Goldenberg (1990).
- 3 Vergleiche die rezente Themennummer von *Psychologie en Maatschappij*, 1992, 16 (4), 347 - 425.
- 4 Wie dies auch allgemeiner innerhalb der Geschichtswissenschaften noch immer der Fall ist, vergleiche Röckelein 1993.
- 5 Auch an anderer Stelle wird immer öfter darauf hingewiesen, daß psychologische Forschung ihre Distanz aufgeben muß, will sie etwas Bedeutungsvolles herausfinden, und daß sie Subjekte nicht aus ihrer alltäglichen Wirklichkeit loslösen darf, sondern sich erfahrungsnaher Techniken bedienen muß (cf. Voestermans 1992).
- 6 Dilettanten sei jedoch von vorneherein der Weg abgeschnitten: eine „freischwebende Aufmerksamkeit“ kultivieren und anwenden zu lernen, ist mühsam, gelingt nie ganz und erfordert sehr viel Training und Selbsterkenntnis. Es ist in vielen Hinsichten einfacher, mit dem Einsatz der Kognition allein einen Diplomabschluß, z.B. in Psychologie, zu schaffen.
- 7 Insbesondere hinsichtlich Freud, dem „Maskenentreißer“ (Ricoeur) par excellence, ist dies mittlerweile endlos beschrieben worden. Ich nenne nur eine einzige rezente Publikationen: Rice (1990), vor allem weil sie so engagiert gegen die zentrale These des viel bekannteren Werkes von Gay (1987) angeht. Nach Ansicht von Rice ist Freuds Werk durchwegs vom Judentum gezeichnet und ist seine A-religiosität eher ein Mythos.
- 8 Vergleiche in diesem Zusammenhang die kritische (und an manchen Stellen nicht immer gerechte) Besprechung von Smith & Handelsmann (1990) durch Balter (1993).

Literatur

- Allport, G.W. (1960). Religion and prejudice. In: G.W. Allport. *Personality and social encounter* (S. 257-267). Boston: Beacon Press.
- Allport, G.W. (1962). Prejudice: is it societal or personal? *Journal of Social Issues*, 18, 120-174.
- Argyle, M. & B. Beit-Hallahmi (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ash, M.G. & W.R. Woodward (Hsgeb.) (1987). *Psychology in twentieth-century thought and society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balter, L (1993). [Review J.H. Smith & S.A. Handelman. *Psychoanalysis and religion*]. *Psychoanalytic Quarterly*, 62 (3), 481-486.
- Baumgartner, I. (Hsgeb.) (1990). *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg: Pustet.
- Beit-Hallahmi, B. (1992). Between religious psychology and the psychology of religion. In: M. Finn & J. Gardner (Hsgeb.). *Object relations theory and religion: clinical applications* (S. 119-128). Westport, Con./London: Praeger.
- Beit-Hallahmi, B. (1993). Three ideological traditions and the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3 (2), 95-96.
- Belzen, J.A. van (1989). *Psychopathologie en religie: ideeën, behandeling en verzorging in de gereformeerde psychiatrie, 1880-1940*. Kampen: Kok.
- Belzen, J.A. van (im Druck). Errungenschaften, Desiderata, Perspektiven - Zur Lage der religionspsychologischen Forschung in Europa, 1970-1995. In: E. Nestler et al. (im Druck). *Religionspsychologische Forschung in Religions- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Lang.
- Bem, S. (1985). *Het bewustzijn te lijf: een geschiedenis van de psychologie in samenhang met culturele en maatschappelijke ontwikkelingen van 1600 tot het begin van de 20e eeuw*. Meppel: Boom.
- Bem, S. (1990). Contextuele geschiedschrijving. In: P.J. van Strien & J.F.H. van Rappard (Hsgeb.). *Grondvragen van de psychologie: een handboek theorie en grondslagen* (S. 344-355). Assen: Van Gorcum.
- Berg, J.H. van den (1958). *Psychologie en geloof: een kroniek en een standpunt*. Nijkerk: Callenbach.
- Blattner, J., B. Gareis & A. Plewa (Hsgeb.) (1992). *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge* (2 Bde). Düsseldorf: Patmos.
- Brown, L.B. (1987). *The psychology of religious belief*. London: Academic Press.
- Browning, D.S. (1987). *Religious thought and the modern psychologies*. Philadelphia: Fortress Press.

- Burton, L.A. (Hsgb.) (1992). *Religion and the family: when God helps*. New York: Haworth Pastoral Press.
- Campbell, D.T. (1975). On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition. *American Psychologist*, 30, 1103-1126.
- Danziger, K. (1990). *Constructing the subject: historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, W. (1963). Religion. In: N. Farberow (Hsgb.). *Taboo topics* (S. 80-95). New York: Atherton.
- Freud, S. (1907). Zwangshandlungen und Religionsübungen. In: *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Band VII: Werke aus den Jahren 1906-1909* (S. 129-139) (Hsgb. A. Freud et al.). London: Imago, 1941.
- Freud, S. (1913). *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (*Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Band IX.*) (Hsgb. A. Freud et al.). London: Imago, 1940.
- Freud, S. (1927). Die Zukunft einer Illusion. In: *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Band XIV: Werke aus den Jahren 1925-1931* (S. 325-380) (Hsgb. A. Freud et al.). London: Imago, 1948.
- Freud, S. & O. Pfister (1963). *Briefe 1909-1939* (Hsgb. E.L. Freud & H. Meng). Frankfurt am Main: Fischer.
- Ganzevoort, R.R. (1994). *Een cruciaal moment: functie en verandering van geloof in een crisis*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Gay, P. (1987). *A godless Jew: Freud, atheism and the making of psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- Gergen, K.J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26 (2), 309-320.
- Goldenberg, N.R. (1990). *Returning words to flesh: feminism, psychoanalysis, and the resurrection of the body*. Boston: Beacon Press.
- Graumann, C.F. (1994). Die Forschergruppe: zum Verhältnis von Sozialpsychologie und Wissenschaftsforschung. In: W.M. Sprondel (Hsgb.). *Die Objektivität der Ordnungen* (S. 381-403). Frankfurt: Suhrkamp.
- Grom, B. (1992). *Religionspsychologie*. München: Kösel.
- Hall, G.S. (1904). *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education* (2 Bde). New York: Appleton.
- Hirsch, I. & L. Aron (1991). Participant-observation, perceptivism, and countertransference. In: H.B. Siegel, L. Barbanel, I. Hirsch, J. Lasky, H. Silverman & S. Warshaw (Hsgb.). *Psychoanalytic reflections on current issues* (S. 78-95). New York: New York University Press.
- Implicit religion. *Social Compass*, 1990, 37 (4), 419-509.

- James, W. (1902). *The varieties of religious experience. A study in human nature*. Hammondswoth: Penguin, 1982.
- Jones, S.L. (1994). A constructive relationship for religion with the science and profession of psychology: perhaps the boldest model yet. *American Psychologist*, 49 (3), 184-199.
- Kaufmann, F.-X. (1989). *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr.
- London, P. (1986²). *The modes and morals of psychotherapy*. Washington, DC: Hemisphere.
- Meulen, R.H.J. ter (1988). *Ziel en zaligheid: de receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder de katholieken in Nederland, 1900-1965*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum.
- Miller, W.R. & K.A. Jackson (1985). *Practical psychology for pastors*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Pfister, O. (1928). Die Illusion einer Zukunft: eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud. *Imago*, 14, 149-184.
- Popp-Baier, U. (1993). Die Stellung der Religionspsychologie in der deutschsprachigen Psychologie: Positionen, Probleme, Perspektiven. In: L. Montada (Hsgb.). *Bericht über den 38. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Trier 1992, Bd. 2* (S. 255-265). Göttingen: Hogrefe.
- Pruyser, P.W. (1991). *Religion in psychodynamic perspective*. New York: Oxford University Press.
- Ragan, C.P., Malony, H.N. & B. Beit-Hallahmi (1980). Psychologists and religion: professional factors and personal belief. *Review of Religious Research*, 21, 208-217.
- Rebell, W. (1988). *Psychologisches Grundwissen für Theologen: ein Handbuch*. München: Kaiser.
- Rice, E. (1990). *Freud and Moses: the long journey home*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Riger, S. (1992). Epistemological debates, feminist voices: science, social values, and the study of women. *American Psychologist*, 47 (6), 730-740.
- Röckelein, H. (Hsgb.) (1993). *Biographie als Geschichte*. Tübingen: Diskord.
- Schumaker, J.F. (Hsgb.) (1992). *Religion and mental health*. New York: Oxford University Press.
- Smith, J.H. & S.A. Handelman (1990). *Psychoanalysis and religion*. Baltimore: Hopkins University Press.
- Spilka, B., R.W. Hood & R.L. Gorsuch (1985). *The psychology of religion: an empirical approach*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Staeuble, I. (1990). Historische Psychologie und kritische Sozialwissenschaft. In: M. Sonntag (Hsgb.). *Von der Machbarkeit des Psychischen* (S. 20-30).

- Pfaffenweiler: Centaurus.
- Strien, P.J. van (1990). Definitie en domein van de psychologie. In: P.J. van Strien & J.F.H. van Rappard (Hsgb.) *Grondvragen van de psychologie: een handboek theorie en grondslagen* (S. 12-32). Assen: Van Gorcum.
- Strien, P.J. van (1991). Zu einer Psychologie der Wissenschaftsentwicklung. In: H.E. Lück & R. Miller (Hsgb.). *Theorien und Methoden psychologie-geschichtlicher Forschung* (S. 54-65). Göttingen: Hogrefe.
- Strien, P.J. van (1993). The historical practice of theory construction. *Annals of Theoretical Psychology*, 8, 149-227.
- Vergote, A. (1988). *Guilt and desire: religious attitudes and their pathological derivatives* (übers. M.H. Wood). New Haven, CT: Yale University Press. (orig. publ. 1978)
- Vergote, A. (1984). *Religie, geloof en ongeloof: psychologische studie*. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel.
- Vitz, P.C. (1994). *Psychology as religion: the cult of self-worship*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Voestermans, P.P.L.A. (1992). Cultuurpsychologie: van cultuur in de psychologie naar psychologie in 'cultuur'. *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 47, 151-162.
- Wapnick, K. (1985). Forgiveness: a spiritual psychotherapy. In: E.M. Stern (Hsgb.). *Psychotherapy and the religiously committed patient* (S. 47-54). New York: Haworth Press.
- Wenegrat, B. (1990). *The divine archetype: the sociobiology and psychology of religion*. Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Wicks, R.J., R.D. Parsons & D. Capps (Hsgb.) (1993). *Clinical handbook of pastoral counseling, volume 1*. Mahwah, NJ: Paulist (expanded edition).
- Wit, H.F. de (1993a). *De verborgen bloei: over de psychologische achtergronden van spiritualiteit*. Kampen: Kok.
- Wit, H.F. de (1993b). *Kontemplatieve Psychologie: neue Einsichten und Erfahrungen aus religiösen Quellen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (orig. publ. 1987)
- Wulff, D.M. (1991). *Psychology of religion: classic and contemporary views*. New York: Wiley.

Zum Autor: J.A. van Belzen ist Lehrstuhlinhaber für Psychologie an der Universität von Amsterdam. Schwerpunkte seiner Arbeit: Geschichte und Grundlagen der Kultur- und Religionspsychologie, Psychohistorie.

Anschrift: Oude Turfmarkt 147, NL - 1012 GC Amsterdam, Niederlande