

D. Die Rolle der Humanwissenschaften oder wie „das Aufklärungspotential der Wissenschaft weginterpretiert oder heruntergespielt“ wird

Das ganze Ausmaß an Zurückhaltung, ja Tabuisierung, an schweigernder Rücksichtnahme (um es milde-neutral auszudrücken) gegenüber mächtigen Institutionen und gesellschaftlicher Macht, wie sie heute immer noch die Kirchen etwa als nach dem Staat zweitgrößte Arbeitgeber auf pädagogischem und sozialem Gebiet verkörpern, zeigt sich beispielhaft in der Haltung dreier Humanwissenschaften. Sie stellen etablierte Universitätsfächer dar, die besonders stark von den problematischen Implikationen zentraler biblisch-christlicher Inhalte, wie sie in dem vorliegenden Buch (besonders Kap. I) exemplarisch und keineswegs vollständig dargestellt werden, betroffen sind und zur Auseinandersetzung aufgefordert wären.

Die Ergebnisse unserer im folgenden unternommenen exemplarischen Analyse vorweggenommen, scheint in kaum einem anderen Wissenschaftsbereich die kritische Feststellung von Jürgen Habermas mehr zu gelten, daß offensichtlich starke Interessen bestehen, in deren Dienst „das Aufklärungspotential der Wissenschaft weginterpretiert oder heruntergespielt werden muß“ (1985, S. 49).

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die oben (besonders in Kap. I) dargestellten archaisch-inhumanen Implikationen der biblisch-christlichen Botschaft, so müßte eigentlich unmittelbar klarwerden, daß hier Leitbilder und leitbildliche Geschehnisse, archaisch-inhumane, gewalttätig-strafende, mit Drohungen und Angstinduktion arbeitende Strategien als göttlich sanktioniert, als mit höchster (Erziehungs-)Autorität ausgestattet vermittelt werden, die in einem krassen Widerspruch zu allen in der heutigen Erziehungswissenschaft wie auch Psychologie als selbstverständlich anerkannten Maximen der Verhaltensformung und -modifikation stehen (Erziehung, Psychotherapie, Menschenführung, Gesprächsführung usw.). Es handelt sich ja um Strategien, die geeignet erscheinen, zu destruktiven Effekten im entsprechenden Verhalten und Erleben der

so sozialisierten und geformten Kinder und Erwachsenen zu führen – und nach vielfältigen biographischen Zeugnissen und klinisch-psychologischen Erfahrungen und Hinweisen (vgl. im deutschen Bereich etwa Thomas, 1989), die aber von den Vertretern der „akademischen Psychologie“ nie systematisch aufgenommen wurden, in unzähligen Fällen auch geführt haben – Strategien, die, stünden nicht mächtige religiöse Institutionen hinter ihnen, mit Sicherheit die schroffste Ablehnung, ja Empörung der entsprechenden Erziehungswissenschaftler und Psychologen ausgelöst hätten. In unserem Falle aber, wo eben die entsprechenden biblisch-christlichen Inhalte von solchen mächtigen Institutionen getragen werden, werden so gut wie keine kritischen Stimmen laut.

a. Psychologie: Trotz anerkannt hoher Relevanz Vermeidung und Tabuisierung religiöser Themen in Forschung und Theoriebildung

Dies gilt zunächst für den Bereich der deutschen Psychologie. Kein reflektierender Psychologe dürfte ernsthaft bestreiten, daß die Vermittlung religiöser Inhalte und religiös fundierter Normen von großer Bedeutung im Hinblick auf die Ausrichtung des Verhaltens und Erlebens, auch des Wohlbefindens des heranwachsenden Kindes und auch noch des Erwachsenen sein dürfte. Entsprechende amerikanische Untersuchungen haben Religiosität neben sozialer Schicht immer wieder als einen der wichtigsten, das Verhalten bestimmenden Einflußfaktor herausgearbeitet. Dennoch gab es im deutschen Kulturraum bis vor kurzem so gut wie keine empirische Religionspsychologie,⁵⁶ wird das Gebiet der Religiosität, das vielleicht einiges an Brisanz beinhalten und damit zu Unbequemlichkeit und eventuellen Konflikten mit kirchlichen Instanzen führen könnte,

56 Vgl. Buggle, 1991; auch Grom, 1992, kommt zu der Feststellung: „Insgesamt hat die deutschsprachige psychologische Forschung der letzten 20 Jahre den Bereich Religiosität fast wie ein Tabu gemieden.“ (S. 12).

von der empirischen psychologischen Forschung weitgehend ausgeklammert.

Es ist kaum zu bestreiten, daß gerade die religiöse und speziell die traditionelle christliche Sozialisation von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung verschiedenster und zentraler Verhaltens- und Erlebensbereiche, wie Weltbild, Motivation, Steuerung und Ausrichtung bzw. Hemmung des Verhaltens, Entwicklung von Ängsten und Verhaltensstörungen inklusive deren Bewältigung u. a. sein dürfte. Dennoch gab es etwa, und darin drückt sich das ganze Ausmaß des entsprechenden langjährigen Meideverhaltens und der Tabuisierung aus, in den verbreitetsten deutschen Lehrbüchern zur Entwicklungspsychologie (Nickel, 1975; Oerter & Montada, 1987²; Wiczercowski & zur Oeweste, 1982) „Religiosität“ oder „religiöse Entwicklung“ noch nicht einmal als Stichwort, geschweige denn einen eigenen, auch noch so kurzen Abschnitt zu diesem Thema. Dies geht nicht zu Lasten der betreffenden Lehrbuchautoren, sondern entspricht dem tatsächlich extrem defizitären Forschungsstand im Bereich der deutschen Psychologie im Hinblick auf Religiosität und ihre Entwicklung.

Entsprechendes gilt für den Bereich der klinischen Psychologie, wo nicht nur eine Vielzahl von historischen und biographisch-literarischen (von Karl Philipp Moritz' *Anton Reiser* bis zu Dagmar Scherfs Sammelband von 1984), sondern auch vielfältige klinisch-psychologische Quellen im engeren Sinne (vgl. etwa Thomas, 1989; Moser, 1976) wie allerdings meist nur informell-mündlich ausgetauschte Erfahrungen und Hinweise, aber auch bewährte Theorien zur Entstehung psychischer Störungen jedem, der nur sehen will, die Relevanz von Religiosität und religiöser Sozialisation für die Entstehung und Bewältigung psychischer Störungen deutlich machen. Auch hier gab es „Religiosität“ oder „religiöse Sozialisation“ in den im deutschen Bereich gängigen Lehrbüchern zur klinischen Psycho-

logie schlichtweg nicht, wieder noch nicht einmal als Stichwort.⁵⁷ Nicht anders verhielt es sich im Bereich der Sozialpsychologie.⁵⁸

Diese Fehlanzeigen hinsichtlich der Lehrbücher spiegeln nicht nur ein Theorie-, sondern ganz besonders das außerordentlich weitgehende und eigentlich erstaunliche Defizit empirischer Untersuchungen zur Religiosität im Bereich der deutschen Psychologie wider. So sind etwa in den gesamten achtziger Jahren in deutschsprachigen psychologischen Zeitschriften sieben empirische Arbeiten veröffentlicht worden, die überhaupt einen mehr oder minder engen Bezug zum Thema „Religiosität“ aufwiesen, in keinem Falle aber eine irgendwie brisante Thematik zum Gegenstand hatten.⁵⁹ Und auch wenn man die wenigen, nicht oder nicht in den gängigen von deutschen Psychologen gelesenen Zeitschriften veröffentlichten empirischen Forschungsansätze an einigen Stellen des deutschen Sprachraums (vgl. etwa Becker & Weißer, 1988) oder im Bereich der Pädagogik zur religiösen Entwicklung veröffentlichten empirischen Beiträge (etwa die Arbeiten der Gruppe um Fritz Oser in

57 Vgl. etwa Wittling, 1980; Schmidt, 1984²; Dörner & Ploog, 1984³; Bastine, 1984; Strotzka, 1978²; in Davison & Neale, 1988³, werden „religiöse Überzeugungen“ auf 800 Seiten in drei Sätzen beim Thema „Psychosexuelle Dysfunktionen“ kurz angesprochen.

58 Vgl. etwa Hofstätter, 1963; Irle, 1975; Herkner, 1981²; eine Ausnahme bilden Mueller & Thomas, 1974, wo das Thema „Religion“ auf drei von 427 Seiten kurz angesprochen wird).

59 In diesem Zusammenhang ist auch auf eine weitere verbreitete Meidestrategie (auf die unten noch im Hinblick auf die klinische und Sozialpsychologie zu verweisen sein wird) hinzuweisen: Vermeidung von Konflikten und brisanten Aussagen durch Anhebung des Abstraktionsniveaus. Auch einem der führenden internationalen Fachvertreter der Religionspsychologie schienen entsprechende Verhaltensweisen aufzufallen: „If psychology of religion within the Christian area had been more attentive to its truly specific object, it would have made more really psychological observations and analyses of the complex dynamic processes involved in the belief-commitment and in the related religious doubts and conflicts. The poverty of psychological studies on rituals, compared with the richness of ethno-cultural observations and interpretations, is also striking; the reason lies obviously in the tendency of psychologists to work with abstract ideas instead of focusing, as do the anthropologists, on the way people perceive, interpret and practice their specific rituals“ (Vergote, 1986, S. 73).

Freiburg/Schweiz; etwa Oser & Reich, 1986; Oser & Bucher, 1987; Oser & Gmünder, 1988; Bucher & Reich, 1989) berücksichtigt, ändert dies nichts Wesentliches an der insgesamt extrem defizitären religionspsychologischen Forschungslage im deutschen Bereich (vgl. Buggle, 1991).⁶⁰

Und das Defizit bestand bis in die jüngste Vergangenheit weiter: So gab es zwar noch unter den 55 zu Forschungsberichten auf dem 37. Kongreß der *Deutschen Gesellschaft für Psychologie* im September 1990 vorgesehenen Bereichen Kategorien, die das Verhältnis der Psychologie zu wichtigen gesellschaftlichen und kulturellen Phänomenen betrafen – Geschichte, Kunst, Recht, Werbung und Markt, selbst Geographie u. a. –, aber keine, und hier wird das ganze Ausmaß der entsprechenden Vermeidung wieder deutlich, die sich mit dem Verhältnis zur Religion befaßte: Auch dies ging nicht etwa auf irgendeinen „bösen Willen“ der Veranstalter zurück, sondern stellte lediglich das tatsächlich bestehende Forschungsdefizit auf dem Gebiet der deutschen Religionspsychologie dar. Was ein führender amerikanischer Religionspsychologe für den dortigen Bereich feststellte, gilt angesichts solcher Sachverhalte noch verstärkt für den Bereich der deutschen Psychologie: „Today it is quite clear that the psychology of religion is outside the main stream of academic psychology“ (Beit-Hallahmi, 1980).⁶¹

60 Wir übersehen hier auch nicht die weniger im Bereich der Psychologie als in einem Teilbereich der deutschen Theologie und darüber hinaus populär gewordene, von Jungschen Konzepten beeinflusste tiefenpsychologische Bibel-exegese Eugen Drewermanns (1984, 1985). Sie kann jedoch, ungeachtet der inzwischen von theologischer wie gerade auch tiefenpsychologischer Seite geäußerten Kritik (etwa Bucher, 1988; Görres, 1988), kaum eine empirisch im engeren Sinne ausgerichtete Religionspsychologie ersetzen.

61 Nach Erscheinen der ersten Auflage dieses Buches gab es einige erfreuliche Impulse, theoretische und empirische Arbeiten wie auch einen entsprechenden Austausch über religionspsychologische Themen auf Psychologischen Kongressen in Gang zu setzen (s. etwa Moosbrugger, H. / Zwingmann, C. / Frank, D., 1996; Oser, F. / Reich, K.H., 1996; Rollett, B. / Herle, M., 2004). Aber auch trotz dieser immer noch sehr vereinzelter Aktivitäten bleibt die Feststellung weiter gültig, daß Religionspsychologie auf die Gesamtaktivität der deutschen Psychologie bezogen immer noch ein sehr marginales Phänomen darstellt.

Die einzige deutsche religionspsychologische Fachzeitschrift erscheint denn auch noch nicht einmal jährlich und enthält ganz überwiegend theoretische Aufsätze. Dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß nicht nur die empirische Forschungslage, sondern auch der Stand der religionspsychologischen Theoriebildung sich als defizitär darstellt. Abgesehen von den nur im weiteren Sinne als entwicklungspsychologisch anzusehenden religionspsychologischen Theorieansätzen aus dem Bereich der Psychoanalyse, die vor allem auf Freud selbst und dann auch auf C. G. Jung zurückgehen, gibt es im Bereich der deutschen empirisch arbeitenden Entwicklungspsychologie nur wenige und fast durchweg singulär gebliebene, von deutschen Psychologen kaum aufgegriffene Anstöße (z. B. Oerter, 1979; 1980; oder die schon genannte Gruppe Schweizer Pädagogen um Fritz Oser, die u. a. versucht, das auf Piaget und Kohlberg zurückgehende strukturgenetische Stufenmodell der Entwicklung auf die religiöse Entwicklung anzuwenden).

Auf dem Gebiet der klinischen Psychologie oder der Sozialpsychologie, zwei Teilbereichen der Psychologie, für die religiöse Inhalte unter vielfältigen Aspekten von Relevanz wären, findet sich ein entsprechendes Theoriedefizit. Dieses manifestiert sich hier allerdings eher in der Weise, daß einschlägige Theorien auf einem „ungefährlichen“ Abstraktionsniveau gehalten, nicht konkretisiert oder überhaupt nicht auf religiöse Fragestellungen angewendet werden.

Dies gilt etwa im Bereich der klinischen Psychologie für entsprechende Theorien und Forschungsergebnisse, welche die störungserzeugende Rolle von Angstinduktion oder der Induktion von Appetenz (Sexualität, Neugier) - Aversions(Strafangst)-Konflikten für die Ausbildung „neurotischen“ oder gestörten Verhaltens herausgestellt haben, oder für die Vertreter der sog. „kognitiven Depressionstheorie“ (vgl. Beck, 1986²; Hoffmann, 1976; Hautzinger & Greif, 1981), welche die Bedeutung bestimmter Denkinhalte und -verzerrungen (negative Sicht der eigenen Person und der eigenen Möglichkeiten, Positives zu bewirken, negative Sicht der menschlichen Mitwelt und der Zukunft, ursächliche Rückführung

negativer Handlungseffekte und Ereignisse auf die eigene Person – „Sünder“ –, positiver auf Ursachen außerhalb der eigenen Person: Gott, Gnade) in einer für entsprechende, daraus abzuleitende psychotherapeutische Interventionen sehr fruchtbaren Weise herausgearbeitet haben. Diese Ansätze, so partiell wertvoll sie sind, leiden dennoch fast durchweg unter der Tatsache, daß sie querschnittartig aktuelle Denkeigenheiten und -verzerrungen unhistorisch-quasibiologisch konstatieren, die Frage nach möglichen Quellen in den jeweils spezifisch historisch-kulturellen Sozialisationsinhalten jedoch vernachlässigen.

Entsprechende Beispiele einer weitgehenden Tabuisierung und Ausklammerung religionspsychologischer Aspekte aus der gegenwärtigen klinischen Psychologie (und Psychiatrie, vgl. Küng, 1988) ließen sich leicht vermehren. Dieses Faktum ist um so kritischer zu sehen, als viele Anzeichen darauf hindeuten, daß weltanschaulich-religiöse Orientierungsprobleme und Sinnfragen auch in der klinisch-psychologischen und psychotherapeutischen Praxis an Bedeutung gewinnen werden, die klinische Psychologie aber für einen informierten und reflektierten Umgang mit dieser für viele heutige Menschen offenbar zunehmend bedeutsamer werdenden Problematik in keiner Weise gerüstet ist. Jedenfalls dürfte die heutige weitgehende Ausklammerung religiöser Aspekte auch in der praktischen klinisch-psychologischen Arbeit auf die Dauer kaum durchzuhalten sein.

Vor allem in der Vergangenheit wurden in der psychoanalytisch bzw. tiefenpsychologisch ausgerichteten klinischen Psychologie religiöse Aspekte noch am ehesten angesprochen, wobei jedoch auch hier ein fast völliges Defizit empirischer Forschung im strengeren Sinne zu verzeichnen ist. Immerhin haben eine Reihe von Psychoanalytikern sich mit religionspsychologischen Fragen auseinandergesetzt, an erster Stelle Freud selbst und sein wohl bekanntester, allerdings „abtrünnig“ gewordener Schüler C. G. Jung. Inzwischen hat sich die einstmals zumindest in einzelnen Mitgliedern noch mutig-provokative Psychoanalytiker-Gemeinde ebenso wie in politisch brisanten Fragen so auch in der religiösen Thematik längst

arrangiert und ist zu einer mit ganz wenigen Ausnahmen (z. B. Tilmann Moser) angepaßt-bürgerlichen Hofinstitution der jeweiligen Gesellschaft, in (und von) der sie lebt, geworden.

Dies gilt in religiösen Konfliktfragen noch mehr als bei politischen: Selbst offene, progressiv-engagierte und mutige Psychoanalytiker (wie etwa Horst-Eberhard Richter), die gerade die Tatsache der politisch-gesellschaftlichen Anpassung und Verharmlosung („Kastration“, um es systemimmanent zu sagen) der psychoanalytischen Bewegung angeprangert haben, kritisieren zwar bestimmte Fehlentwicklungen früherer kirchlicher Institutionalisierung, vermeiden aber die sich doch aufdrängende kritische Auseinandersetzung mit zentralen Kernaussagen der biblisch-christlichen Religiosität (eine der wenigen Ausnahmen bildet hier das oben schon angeführte Buch von Tilmann Moser, *Gottesvergiftung*, in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem in der Sozialisation vermittelten biblisch-christlichen Gott). Ja selbst Horst-Eberhard Richter stützt neuerdings jene so unprometheisch deutsch-protestantische Predigt der Selbstbescheidung des angeblich vom „Gotteskomplex“ eigener Allmacht besessenen neuzeitlich-aufgeklärten Menschen. Er vernachlässigt dabei meines Erachtens etwas einseitig, bei aller berechtigten und notwendigen Kritik an anthropozentrisch überheblicher Naturausbeutung, das Verständnis für den geschlagenen und geschundenen, von Gottes Untätigkeit angesichts der unsäglichen Leiden der menschlichen (und außermenschlichen) Kreatur enttäuschten neuzeitlichen Menschen und sein nur zu gut verständliches Bemühen um Selbsthilfe.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, sämtliche Tiefenpsychologen, die sich zu Religion und Religiosität geäußert haben (z. B. Oskar Pfister, Alice Miller u. a.), anzuführen. Vielmehr ging es primär darum, zu konstatieren, daß auch die ganz große Mehrheit der tiefenpsychologisch arbeitenden Therapeuten und Forscher sich längst mit der biblisch-christlichen, ja weitgehend auch kirchlich institutionalisierten Religiosität arrangiert haben.

Dennoch muß abschließend in diesem Zusammenhang noch kurz auf Viktor E. Frankls „Logotherapie“, die „dritte psychoanalytische

Schule“, hingewiesen werden (Frankl, 1949). Sie artikuliert heute noch am ehesten die religiöse Thematik, indem sie das Gefühl der Sinnleere als zentrale Ursache psychischer Leiden und Störungen betrachtet, die Hilfe zur Sinnfindung als Kerngeschehen psychotherapeutischer Behandlung ansieht. Es liegt auf der Hand, daß diese Sinnfindung häufig, wenn auch keineswegs immer und notwendig, religiös thematisiert ist.

Insgesamt muß aber gesagt werden, daß die Franklsche Logotherapie bis heute faktisch, was ihre Ausbreitung angeht, gegenüber anderen therapeutischen Richtungen eher ein Randphänomen geblieben ist – vielleicht u. a. ebenfalls *ein* Symptom für die weitgehende Ausklammerung der religiösen Thematik aus der klinischen Psychologie und speziell der Psychotherapie. Zum anderen kann man gegen die Franklsche Logotherapie und ihren zumindest faktischen, die Wahrheitsfrage weitgehend ausklammernden Pragmatismus (Glaube an sich ist heilsam, die Inhalte des jeweiligen Glaubens sind eher austauschbar) erhebliche philosophische und anthropologische Einwände erheben (vgl. etwa Anders, 1987, S. 365-373).