

aus:

B. Weyel/W. Gräß (Hg.). Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 296-314.

Religion und Psychologie

Michael Utsch

Während die Religionspsychologie in europäischen Nachbarländern und in Amerika expandiert und differenzierte Befunde liefert, fristet sie hierzulande nach wie vor ein Schattendasein. Religiöses und spirituelles Erleben und Verhalten wird vom Standpunkt deutschsprachiger Psychologen häufig immer noch argwöhnisch beurteilt oder gänzlich ignoriert. Dabei kann eine für religiöse Themen offene Psychologie dazu beitragen, den persönlichen Glauben zu vertiefen. Sie stellt Hilfsmittel zur Verfügung, um das interreligiöse Gespräch zu vertiefen. Eine psychologische Perspektive kann religiösen Menschen helfen, ihren Glauben echter und alltagstauglicher zu gestalten und lebensfeindliche Dogmen zu überwinden. Der fundamentalistischen Versuchung nach Kontrolle über das Unverfügbare kann sie zu mehr Toleranz und zum Aushalten von Zweifel und Widersprüchen verhelfen.

Von theologischer Seite haben nur psychoanalytische Ansätze eine bemerkenswerte Resonanz hervorgerufen. Eine theologische Auseinandersetzung mit der Mainstream-Psychologie hat gerade erst begonnen. Wie kann die Theologie der Psychologie nützen? Theologische Einsichten erinnern die Psychologie an die Grenzen ihres Erklärens und Kontrollierens und betonen die Einbindung des Menschen in ein größeres Ganzes. Sie setzt sich für Grundrechte wie die Wahrung der Menschenwürde und die Willensfreiheit ein. Sie liefert Antworten auf die letzten Fragen und den Umgang mit dem Unverfügbaren.

1. Die Vernachlässigung des Religiösen in der Psychologie

Es ist erstaunlich, dass die Religiosität von der deutschsprachigen Psychologie so wenig wahrgenommen wird, drückt sich darin doch eine grundlegende kulturelle und individuelle Dimension des Menschen aus. Während die psychologischen Aspekte des Sports, der Werbung, der Musik oder des ökologischen Bewusstseins mittlerweile intensiv

erforscht werden, wird die Religion von vielen Psychologen immer noch gemieden. Umfragen zufolge sind Psychiater und Psychotherapeuten eher Menschen, die selber wenig Beziehungen zu einer Religion oder einem persönlichen Glauben haben. Vielleicht liegt es daran, dass sie durch ihren Beruf versuchen müssen, Erklärungen für unverständliche und ungewöhnliche Verhaltensweisen zu finden. Im Rückgriff auf ein Krankheitsmodell und eine Theorie der Gesundheit versuchen sie als Experten, das Erleben und Verhalten eines Patienten verständlich und erklärbar zu machen. Religiös-spirituelle Erfahrungen entziehen sich dagegen einer rationalen Erklärung, weil ein wesentlicher Bestandteil dieser Erfahrungen - Gott oder eine übermenschliche Wirklichkeit — der wissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht zugänglich ist.¹

Ein Religionspsychologe erklärte vor fünfzehn Jahren die eingeschränkte Akzeptanz seines Forschungsgebiets mit der verbreiteten »objektiven«, naturwissenschaftlich orientierten Forschungshaltung der Psychologie. Darüber hinaus wies er auf Gefahren bei jeder religiösen Orientierung hin: infantiles Wunschdenken, regressive Tendenzen und fundamentalistische Überzeugungen seien Bestandteil jeder Religion, die deshalb von Psychologen kritische Distanz und Aufklärungsarbeit erfordere.² Deutschsprachige Religionspsychologen fürchten gar, bei diesbezüglichen Aktivitäten ihre wissenschaftliche Reputation zu gefährden, weil sie »von Fachkollegen voreilig als Vertreter einer Religionsapologetik missverstanden und in die Nähe der methodischen Tradition der theologischen Religionspsychologie oder der Psychoanalyse gerückt« werden könnten.³

Etwa seit einem Jahrzehnt hat sich das Blatt zumindest in den USA deutlich gewandelt. Die amerikanische Religionspsychologie hat sich zu einer »voll ausgereiften und führenden Forschungsdisziplin entwickelt, deren Ergebnisse neue Fakten, Einsichten und stimulierende Impulse für alle andere psychologische Bereiche liefern«.⁴ Religion und Psychologie haben in Amerika kaum Berührungängste und verfolgen seit Jahren in vielfältigen Projekten gemeinsame Ziele.

1 Zu weiteren möglichen Gründen vgl. UTSCH, MICHAEL: Aufgaben und Grenzen der Religionspsychologie, PrTh 35 (2000), 98-108.

2 GORSUCH, RICHARD L.: The Psychology of Religion, Annual Review of Psychology 39 (1988), 201-221.

3 MOOSBRUGGER, HELFRIED/ZWINGMANN, CHRISTIAN/FRANK, DIRK: Vorwort, in: Dies. (Hg.): Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten, Münster 1996, V.

4 EMMONS, ROBERT A./PALOUTZIAN, RAYMOND F.: The Psychology of Religion. Annual Review of Psychology 54 (2003), 379.

Diese Zusammenarbeit gibt es hierzulande selten. In der deutschsprachigen Psychologie ist Religion kein Thema. Von einer empirischen Sozialwissenschaft: erhofft man sich klare Fakten über innerseelische und zwischenmenschliche Beziehungen. Weil aber die Beziehung zu einer übermenschlichen, göttlichen Wirklichkeit höchst spekulativ erscheint, wird religiösen Fragen nach wie vor häufig ausgewichen - besonders im vernunftbetonten Deutschland. Diese signifikante Abweichung gegenüber den USA erstaunt auch deshalb, weil die amerikanische Psychologie in vielen Bereichen tonangebend ist - man denke nur an den Diagnoseschlüssel für psychische und psychiatrische Erkrankungen oder die einflussreichen Theorien der gelernten Hilflosigkeit (Seligman) oder der Stressbewältigung (Lazarus). Fast könnte man meinen, dass die hartnäckigen Vorbehalte deutschsprachiger Psychologen gegenüber Glaubensüberzeugungen und religiösen Fragen etwas mit Schamgefühlen angesichts der nationalsozialistischen Vergangenheit und der nachhaltigen Traumatisierung durch ideologische Verführung zu tun haben könnten.

Unübersehbar herrschen große kulturelle Differenzen zwischen den USA und Deutschland, die sich gerade bei der Religionsforschung massiv auswirken. Ein großer Unterschied zwischen der amerikanischen und deutschen Sichtweise hinsichtlich des Stellenwerts der Religionspsychologie liegt darin, dass mit religiösem Erleben und Verhalten in den Vereinigten Staaten sehr viel unbefangener und pragmatischer umgegangen wird. Amerikanische Religionspsychologen interessieren sich weniger für extreme Bewusstseinszustände als für die Auswirkungen einer alltäglichen spirituellen Praxis.

Hierzulande wird eine religiöse Erfahrung aus psychologischer Perspektive immer noch eher als ein extravagantes Phänomen verbucht. Offenbar werden damit zunächst spektakuläre Erscheinungen wie außersinnliche Wahrnehmungen, paranormale Erfahrungen oder transpersonale Bewusstseinszustände in Verbindung gebracht, kaum aber gewöhnliches seelisches Erleben. Amerikanische Religionspsychologen scheinen sich viel stärker dafür zu interessieren, welchen Einfluss traditionell als religiös empfundene Gefühle auf die alltägliche Lebens- und Beziehungsgestaltung nehmen.

Und hier tritt — mit aller Vorsicht — Erstaunliches aus amerikanischen Forschungsergebnissen zutage. So fördern »moralische« Charaktereigenschaften wie Demut und Bescheidenheit das gesundheitliche Wohlbefinden. Der Prozess des Verzeihens wird zunehmend als ein

wichtiger Schlüssel für eine gelingende Partnerschaft angesehen und als ein psychotherapeutischer Wirkfaktor untersucht. Und dankbare Menschen fühlen sich - neuen Studien zufolge - im Alltag wohler und können besser mit einer chronischen Erkrankung umgehen. Religiöse Werte und Tugenden erfahren derzeit großes psychologisches Interesse, weil sie offensichtlich der Gesundheit und der Stressbewältigung nützlich sein können.⁵ Trotz dieser Befunde hat der Mythos von der »Gottesvergiftung« immer noch Anhänger, in dem Gott als ein gewalttätiger und unbarmherziger Patriarch gesehen wird, der über den absoluten Gehorsam seiner Untergebenen wacht.⁶

Um die Frage beantworten zu können, ob Religion eher gesund oder krank macht, müssten genauere Befunde über die Glaubensüberzeugungen und -praktiken der Deutschen vorliegen. Amerikanische Studien helfen hier nur sehr begrenzt weiter, weil die Religiosität als eine stark kulturabhängiges Phänomen nur kontextuell richtig verstanden werden kann. Weil psychologische Untersuchungen darüber aber fehlen, können bis jetzt nur vorläufige und sehr vage Angaben dazu gemacht werden.

2. Der schwierige Dialog zwischen Psychologie und Theologie in Deutschland

Ursprünglich wurde der Psychologie einmal eine bevorzugte Position bei der Bestimmung des Religionsbegriffs zugewiesen. Denn der neuzeitliche Religionsbegriff wurde von seinem psychologischen Gehalt her entwickelt.⁷ Damit schien zunächst die Relevanz der Psychologie für dieses Thema gegeben zu sein. Allgemein wurde Religion dargestellt als ein individuelles emotionales Erleben, sei es als »Gefühl des Unendlichen« und »Schlechthinniger Abhängigkeit«,⁸ als »numinose Gemüts-

5 Vgl. dazu ausführlich UTSCH, MICHAEL: Religiosität und Spiritualität, in: A.E. Auhagen (Hg.), Positive Psychologie. Anleitung zu >besserem< Leben, Weinheim 2004, 67-85.

6 MOSER, TILMANN: Gottesvergiftung, Frankfurt am Main 1976. Viel milder fällt das Urteil 26 Jahre später aus. DERS.: Von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott, Stuttgart 2003; vgl. dazu: UTSCH, MICHAEL: Gottesverwechslung. Gott als das verinnerlichte Böse. Materialdienst der EZW 67/2 (2004), 55-59.

7 WAGNER, FALK: Was ist Religion? Gütersloh 1986.

8 SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von G. Meckenstock Berlin/ New York 1999.

gestimmtheit« in der Ergriffenheit durch das Heilige⁹ oder als »erleb-nishafte Begegnung mit heiliger Wirklichkeit«. ¹⁰

Doch gleich von Anbeginn an orientierte sich die junge und aufstrebende Psychologie streng an naturwissenschaftlichen Forschungsideal-en. Damit wollte man sich von den geisteswissenschaftlichen »Eltern« der Philosophie und Theologie abgrenzen. Darüber hinaus steht die Psychologie vor dem Problem, dass das unmittelbare religiöse Erleben wissenschaftlich nicht zu greifen ist. Um aber mitreden zu können, musste die Psychologie dem Zeitgeist der naturwissenschaftlichen Revolution folgen und im Strom der objektiven Wissenschaften mit-schwimmen. Zuallererst wurden die philosophischen und theologi-schen Seelenmodelle als veraltet abgetan. Zwar verlor man die Religio-sität nicht gänzlich aus den Augen, reduzierte sie aber auf beobachtbare Faktoren wie religiöses Verhalten oder experimentierte mit der indivi-duellen Reaktion auf religiöse Texte.

Ein weiterer Grund für Entwicklungsstörungen in der deutschspra-chigen Religionspsychologie ist in der breiten theologischen Rezeption einer psychologischen Außenseiterposition, der Psychoanalyse, begrün-det. Freud und Jung waren zu Anfang des vergangenen Jh. die ersten, die umfassende Modelle der religiösen Entwicklung aus psychologi-scher Sicht vorgelegt haben. Allerdings haben die psychoanalytischen Schulen bisher wenig dazu beigetragen, der Religionspsychologie ein eigenständiges Profil zu verleihen. Zu sehr waren sie mit der eigenen Identitätsfindung und praktischen Fragen wie der Patientenversorgung und dem Aufbau von Ausbildungsinstituten beschäftigt. Erst in der jüngsten Vergangenheit haben psychoanalytisch orientierte Religions-psychologen angefangen, ihre Modelle in empirisch überprüfbare Hy-pothesen umzusetzen und zu testen. ¹¹

Zu Beginn des letzten Jh. sind innerhalb weniger Jahrzehnte Dut-zende von psychoanalytischen Schulen mit sehr unterschiedlichen Lehrmeinungen aus dem Boden gesprossen, die stark miteinander konk-urrierten. Die große Deutungsvielfalt kann man daran ermessen, wie verschieden die drei tiefenpsychologischen Gründerväter Freud, Adler und Jung die Religiosität einschätzten: Während die klassische Psycho-

9 OTTO, RUDOLF: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 1987.

10 MENSCHING, GUSTAV: Art.: »Religion«, RGG³ Bd.V, (1961), 961.

11 Vgl. zum Beispiel MURREN, SEBASTIAN: Gottesbeziehung und seelische Gesundheit, Münster 1998.

analyse der Religion nichts abgewinnen konnte (und trotzdem intensiv von der Theologie aufgegriffen wurde), gingen schon prominente Schüler Freuds ganz anders damit um. Nach Alfred Adlers Einschätzung sind die Bewegungen der menschlichen Seele ohne die Einbeziehung einer transzendent-religiösen Dimension gar nicht vollständig zu verstehen, weil jedes Individuum auf Beziehung angewiesen und in eine soziale und kosmische Umwelt eingebunden sei. Noch deutlicher bezieht die Analytische Psychologie Carl Gustav Jungs religiöse Bilder und Symbole ein. Nach dieser Behandlungsmethode kann eine Selbstwerdung (Individuation) ohne die Beantwortung der existentiellen Lebensfragen nach Sinn, Leid und Tod überhaupt nicht gelingen.

Die psychoanalytischen Seelenlehren entwickelten einen schnell wuchernden Deutungsreichtum. Ihre theologische Rezeption verlief in einer merkwürdigen, hier nur anzudeutenden Eigendynamik, die eine völlig andere Richtung als der Dialog mit der akademischen Psychologie einnahm: Während psychoanalytische Konzepte intensiv aufgegriffen und teilweise assimiliert wurden, blieb ein ernsthaftes Gespräch mit der akademischen, empirisch orientierten Psychologie aus.

Die junge, emporstrebende Psychologie war zunächst darum bemüht, ihre theologischen und philosophischen Wurzeln abzuschütteln. Deshalb verschrieb sie sich anfangs ganz dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal des Messens und Berechnens, um sich als empirische Sozialwissenschaft zu profilieren. Kein Wunder also, dass die sich von der christlichen Seelenlehre emanzipierende wissenschaftliche Charakterkunde von der Theologie abwandte. Bis heute wird »das Interesse an einem interdisziplinären Gespräch ganz überwiegend von der Theologie artikuliert und stößt auf Seiten der Psychologie auf eine geringe Resonanz«.¹²

Ganz anders ging die Theologie auf die Psychologie ein. Die Außen-seiterrichtung Psychoanalyse wurde ihr geheimer Liebling, und später lieferte die Gesprächspsychotherapie das Fundament der Seelsorgeausbildung. Aller Religionskritik zum Trotz wurde die Psychoanalyse gerade von protestantischen Theologen und hier besonders in der Praktischen Theologie aufgenommen. Die zumeist umfassenden Modelle und Menschenbilder der Psychoanalyse diente vielen Theologen als Inspiration. Die Übernahme Freudscher Einsichten in die Seelsorge begann mit dem Züricher Pfarrer Oskar Pfister, einem Zeitgenossen

12 KLESSMANN, MICHAEL: Pastoralpsychologie, Neukirchen-Vluyn 2004, 29.

und Freund Sigmund Freuds.¹³ Mit Pfisters erstem Entwurf einer psychoanalytischen Seelsorge begann ein bis heute einseitig dominierter Dialogversuch zwischen Psychoanalyse und Theologie.¹⁴ Paradoxerweise scheint es fast so, als ob die Psychoanalyse, die »mit ihrer Religionskritik den Seelsorgern das Fürchten beibrachte«,¹⁵ nun zum neuen Leitbild pastoralpsychologischer Kompetenz besonders in der evangelischen Kirche wurde.

Auch durch die Bevorzugung der Psychoanalyse ist der Dialog zwischen Protestantischer Theologie und der Psychologie vorbelastet und hat nicht eine eher konstruktive Richtung eingeschlagen, wie sie in der katholischen Tradition festzustellen ist. In der katholischen Pastoralpsychologie nehmen nämlich empirisch-psychologische Ansätze einen stärkeren Raum ein.¹⁶ Weil die katholische Tradition ein unbefangeneres Verhältnis zur natürlichen Gotteserkenntnis im Sinne einer *Psychologie des Glaubens* hat, konnten dort ausgewogenere Ansätze entstehen. Karl Rahner beschrieb beispielsweise die natürliche Transzendenzerfahrung als einen wichtigen Baustein des Glaubens, dessen Deutung neben theologischer auch psychologische Kompetenz erfordere.¹⁷

13 Vgl. PFISTER, OSKAR: Analytische Seelsorge, Göttingen 1927; dazu: NASE, ECKART: Pfisters Analytische Seelsorge, Berlin 1993.

14 Im Spektrum psychoanalytischer Schulen können drei theoretische Anknüpfungspunkte unterschieden werden, die auf Theologen in besonderer Weise anregend wirken: die Narzissmustheorie (vgl. HENSELER, HEINZ: Religion - eine Illusion?, Göttingen 1995), die Symboltheorie (vgl. z.B. WAHL, HERIBERT: Glaube und symbolische Erfahrung, Freiburg 1994 und RAGUSE, HARTMUT: Psychoanalyse und biblische Interpretation, Stuttgart 1993) sowie die Säuglingsforschung (vgl. THIERFELDER, CONSTANCE: Gottes-Repräsentanz, Stuttgart 1998 und STEINMEIER, ANNE M.: Wiedergeboren zur Freiheit, Göttingen 1998).

15 LÄPPE, VOLKER/SCHARFENBERG, JOACHIM: Einleitung, in: Dies. (Hg.), Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977, 4.

16 Vgl. BAUMGARTNER, ISIDOR (Hg.): Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990; JACOBS, CHRISTOPH: Salutogenese, Würzburg 2000.

17 RAHNER, KARL: Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, Freiburg 1989. Die Literatur zur Psychologie der Gottesbeziehung aus katholischer Sicht ist reichhaltig, vgl. z.B. SCARAMELLI, GIOVANNI B.: Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung, Würzburg 2001. Eine konzentrierte Übersicht bietet McGINN, BERNARD: Die moderne Mystikforschung: vergleichende und psychologische Ansätze, in: Ders., Die Mystik im Abendland, Bd. 1, Freiburg 1994, 460[^]81. Ebenso liefert die gründliche Untersuchung von MARXER, FRIDOLIN: Die mystische Erfahrung, Würzburg 2003, hilfreiche Strukturierungen. Die praxisorientierten Überlegungen von JILESEN, MARTIEN: Gott erfahren -wie geht das? Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung, Freiburg 2003, werden dem ambitionierten Buchtitel nicht gerecht. Zu einem besseren Verständnis des mystischen Erlebens tragen die be-

In der (Pastoral-) Theologie wurde lange ignoriert, dass spätestens seit den 1960er Jahren in der Klinischen Psychologie an den Universitäten die Psychoanalyse von der kognitiven Verhaltenstherapie, der Gesprächspsychotherapie und systemischen Sichtweisen verdrängt war. Die neueren Richtungen setzten sich durch, weil sie die Wirksamkeit ihrer Behandlungen empirisch nachweisen konnten. Für Nicht-Psychologen ist die Tatsache immer wieder eine Überraschung, dass die Psychoanalyse in der akademischen Psychologie fast ausschließlich in historischer Hinsicht vorkommt - obwohl sie in der kassenfinanzierten Psychotherapie eine zentrale Rolle einnimmt.¹⁸ Theologische Stimmen, die einen intensiveren Dialog mit der empirischen Psychologie einfordern, sind selten.¹⁹

Die Vorherrschaft des analytischen Paradigmas in der Seelsorgeausbildung hielt bis in die jüngste Vergangenheit an.²⁰ Heute hat die tiefenpsychologische Perspektive in der Seelsorgeausbildung jedoch starke Konkurrenz erhalten. Pastoralpsychologen werden gezielt aufgefordert, die »Abwehr gegenüber verhaltenstherapeutischen Schulen [...] aufzugeben und die systemische Therapie zu entdecken«.²¹ Diesen Rich-

schreibend-phänomenologischen Untersuchungen von WALTHER, GERDA: Phänomenologie der Mystik, Ölten 1955; ALB RECHT, CARL: Psychologie des mystischen Bewußtseins, Mainz 1976; WYSS, DIETER: Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens, Würzburg 1991, und jüngst PENGKELLER, SIMON: Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive, Würzburg 2003, bei.

- 18 Auf den offensichtliche Widerspruch, dass einerseits die Psychoanalyse in der akademischen Psychologie kaum noch vorkommt, in dem seit 1999 in Kraft getretenen Psychotherapeutengesetz jedoch eine der drei Behandlungsmethoden darstellt, die aufgrund von empirischen Wirksamkeitsnachweisen krankenkassenfinanziert ver-schrieben werden können, kann hier nur hingewiesen werden.
- 19 BESIER, GERHARD: Seelsorge und Klinische Psychologie, Göttingen 1980; VAN DER VEN, JOHANNES A.: Entwurf einer empirischen Theologie, Kämpen 1992; BUCHER, ANTON: Einführung in die empirische Sozialwissenschaft für Theologinnen, Stuttgart 1994 und MORGENTHALER, CHRISTOPH: Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie, WzM 54 (2002), 287-300.
- 20 So das erste und »klassische« evangelische Seelsorge-Lehrbuch von Joachim Scharfenberg (Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985) oder jüngst die Monographie des Leiters eines landeskirchlichen Seelsorgeinstituts: WEIMER, MARTIN: Psychoanalytische Tugenden, Pastoralpsychologie in Seelsorge und Beratung, Göttingen 2001.
- 21 HAUSCHILDT, EBERHARD: Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung, in: C. Schneider-Harpprecht (Hg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 12-18: 17.

tungswechsel dokumentieren auch neuere Einführungslehrbücher zur Seelsorgelehre und Pastoralpsychologie sehr deutlich: »Das psychoanalytische Deutungsmonopol soll um Ansätze der humanistischen, behavioristischen und systemischen Psychologie erweitert werden.«²² Obwohl der verhaltenstherapeutische Ansatz in Psychotherapie und Beratung sehr verbreitet ist, wird er seitens der Theologie immer noch kaum wahrgenommen.²³

In der Vergangenheit haben sich in Deutschland also viel häufiger Theologen mit der Psychologie als Psychologen mit der Religion oder der Theologie befasst.²⁴ Konstruktiv wurden Einsichten der Psychologie auf die theologische Theorie und Praxis angewandt.²⁵ Als *Hilfswissenschaft* war und ist sie gefragt und geschätzt, auch wenn manche Stimmen eine Vereinnahmung und Aushöhlung der Theologie befürchteten. Dennoch bleibt nach wie vor in grundsätzlicher Hinsicht auf die Schieflage hinzuweisen, dass nämlich »auf Seiten der Theologie für eine Kooperation schon eine beachtliche Vorarbeit geleistet worden ist. Die Antwort der Psychologie steht noch aus.«²⁶ Warum reagiert die Psychologie auf die zahlreichen theologischen Gesprächsangebote zurückhaltend bis ablehnend?

22 So KLESSMANN: Pastoralpsychologie, ähnlich auch das Lehrbuch von ZIEMER, JOACHIM: Seelsorgelehre, Göttingen 2000.

23 Vgl. die knappe Zusammenfassung und zutreffende Problemanzeige bei KLESSMANN: Pastoralpsychologie, 185-194.

24 Einen aktuellen Eindruck von der (dürftigen) deutschsprachigen Religionspsychologie bietet das Themenheft »Religion auf dem Prüfstand psychologischer Forschung« der Zeitschrift WzM 54 (2002) Heft 4.

25 Aus psychologischem Blickwinkel wurden beispielsweise folgende theologische Fragestellungen und Themenfelder untersucht: SPIEGEL, YORICK (Hg.): Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte, München 1972; THEISSEN, GERD: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983; BERGER, KLAUS: Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1991; BUCHER, ANTON: Bibelpsychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten, Stuttgart 1992. In systematischer Hinsicht liegen u.a. vor: REBELL, WALTER: Psychologisches Grundwissen für Theologen, Göttingen 1988; BLATTER, JÜRGEN u.a. (Hg.): Handbuch der Psychologie für die Seelsorge, 2 Bd., Düsseldorf 1992; ANDRIESEN, HERMANN/MIETHNER, REINHARD: Praxis der pastoralen Supervision, Heidelberg 1993; BOHREN, RUDOLF: Psychologie und Theologie — eine Gewinn- und Verlustrechnung für die Seelsorge, Bochum 1996; RAUCHFLEISCH, UDO: Wer sorgt für die Seele?, Stuttgart 2004; BUCHER, ANTON: Psychobiographien, Stuttgart 2004.

26 BERKEL, KARL: Art.: »Theologie«, in: H.E. Lück (Hg.): Geschichte der Psychologie in Schlüsselbegriffen, München 1984, 195-201: 199.

Durch ihren wesentlich irrationalen Charakter stellt die menschliche Spiritualität eines der letzten psychologischen Geheimnisse und eine der wenigen unbekanntenen Größen des ansonsten gründlich durchanalysierten und strukturell erfassten Seelenlebens dar. Der Theologe Hans Küng hat die Religion als das letzte Tabu der Psychologie bezeichnet, dessen Bedeutung verdrängt und ähnlich behandelt werde wie die Sexualität im Viktorianischen Zeitalter.²⁷ Bei vielen Psychotherapeuten »besteht eine spürbare Zurückhaltung, religiöse Themen vorbehaltlos aufzugreifen, wenn ihre Patienten darüber reden«. ²⁸ Eine Veränderung bahnt sich jüngst durch eine stärkere Präsenz der Transpersonalen Psychologie an, die religiösen und spirituellen Themen einen hohen Stellenwert zumisst.²⁹

3. Psychologie und Theologie im Streit um die Seele

Das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie verläuft deswegen schleppend, weil sie sich als Rivalinnen der Lebensklugheit gegenüberstehen. Das umworbene Streitobjekt von Psychologie und Theologie ist die Seele - ihr Wesen, ihre Bestimmung und den Weg zu ihrer bestmöglichen Entfaltung. Während heute psychologischen Kriterien weitreichende Entscheidungskompetenzen zugestanden werden, hat die Theologie in den letzten Jahrzehnten einen massiven Bedeutungsverlust erlitten. Psychologische Deutungen haben den Bedeutungsverlust des christlich-kirchlichen Wirklichkeitsverständnisses für sich zu nutzen gewusst und treten heute teilweise ganz unverblümt als Sinngeber und Orientierungsmaßstab auf.

Dabei verwischt jedoch die Grenze zwischen einem wissenschaftlich begründeten Heilverfahren und einem weltanschaulich entlehnten

27 KÜNG, HANS: Freud und die Zukunft der Illusion, München 1987, 111 ff.

28 BASSLER, MARKUS: Psychoanalyse und Religion - eine thematische Einführung, in: Ders. (Hg.), Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung, Stuttgart 2000, 9-16: 10.

29 Dies wird offenbar aber auch wieder eher von theologischer Seite wahrgenommen und - zumindest teilweise - aufgegriffen: »Neben den klassischen Ansätzen scheint die transpersonale Psychologie/Psychotherapie ein attraktiver Gesprächspartner für die Seelsorge zu sein«. CORNELIUS-BUNDSCHUH, JOCHEN: Aufbruch, Differenzierung und Konsolidierung, VF 47 (2002), 48-70: 59; vgl. zum Ganzen UTSCH, MICHAEL/FISCHER, JOHANNES (Hg.): Im Dialog über die Seele. Christlicher Glaube und Transpersonale Psychologie, Münster 2003.

Heilsversprechen. Asiatische Bewusstseinskonzepte, buddhistische Meditationstechniken sowie schamanische und esoterische Praktiken boomen - besonders auf dem freien Markt der Lebenshilfe. Gemeinsam ist den spirituellen Lebenshilfe-Angeboten, dass sie mit Hilfe eines klar definierten Weltbildes, spezifischen Glaubensüberzeugungen und davon abgeleiteten Techniken und Ritualen arbeiten und als Sinngeber fungieren.³⁰

Immer schon war die menschliche *Seele* geheimnisvoll verschlossen und ein spannendes Rätsel, für erstaunliche Überraschungen gut. Theologische und psychologische Modelle haben in immer wieder neuen Anläufen den Versuch unternommen, zutreffende und allgemeingültige Aussagen über die *wahre Wirklichkeit* des Menschseins oder den *Personkern* hinter den Verhaltensäußerungen zu entschlüsseln: Ist dieser eher theologisch mit »Identität des Sünders«³¹ zu begreifen oder besser psychologisch mit »Entwicklungsstufen des Selbst«³² zu beschreiben?

Verdächtigungen der Psychologie gegenüber der theologischen Personlehre wurden dahingehend formuliert, dass die theologische Perspektive die Sinnlichkeit und Körperlichkeit des Menschen gering achtet und mit rigiden und weltfremden Moralvorstellungen Zwangserkrankungen provoziere.³³ Verdächtigungen der Theologie gegenüber der Psychologie wurden beispielsweise dahingehend formuliert, dass dort systematisch ein Kult um das eigene Ich betrieben werde.³⁴

Das Verhältnis zwischen Psychologie und Theologie gestaltet sich deshalb so konfliktreich, weil es dabei um die Vormachtstellung hinsichtlich der Deutungs- und Erklärungsbedürftigkeit des Alltags geht: Wird ein Ereignis innerweltlich-psychologisch oder im weitesten Sinne überweltlich-religiös gedeutet? In einem psychologisiert entzauberten Alltag hat Religiöses keinen Platz mehr. Es ist verständlich, dass besonders Freuds Atheismus bei manchen das Vorurteil von der glaubenszerstörenden Psychoanalyse nährte. Besonders die neuen Entwicklungen der Psychoanalyse enthalten aber unübersehbar glaubensförderliche Impulse.³⁵

30 Vgl. UTSCH, MICHAEL: Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe, EZW-Text 166, Berlin 2002.

31 SCHNEIDER-FLUME, GUNDA: Die Identität des Sünders, Göttingen 1985.

32 KEGAN, ROBERT: Die Entwicklungsstufen des Selbst, München 1986.

33 Spätestens die Veröffentlichung von AMMICHT-QUINN, REGINA: Körper - Religion - Sexualität, Mainz 2000, räumt diesbezügliche Vorurteile aus.

34 Vgl. die Belege in Anm. 36.

35 Ergebnisse eines gelungenen Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse finden

Die Psychologie hat seit ihrer Begründung als eigenständige Wissenschaft der Theologie die Deutungsmacht über die Natur des Menschen streitig gemacht. Empirisch gewonnene Einsichten aus Fragebogenuntersuchungen und psychologische Datenberechnungen und -interpretationen haben die philosophische Anthropologie und theologische Exegese und Hermeneutik abgelöst und neue Menschenbilder hervorgebracht. Dabei sind auch utopische Idealbilder und ideologisch aufgeladene Modelle entstanden.³⁶

Wegen den hohen Erwartungen gegenüber psychologischen Behandlungen und einer verbreiteten Unkenntnis hinsichtlich ihrer tatsächlichen Möglichkeiten ist es wichtig, sich die Mythen der Psychologie und die engen Grenzen der Psychotherapie zu verdeutlichen. Zu den populären Irrtümern zählen neben der umfassenden Änderbarkeit des Charakters (Persönlichkeitseigenschaften sind relativ stabil) die Dominanz des Lustprinzips (auch wertorientierte Ziele motivieren) und der Mythos vom frühen Trauma (die ersten Lebensjahre entscheiden nicht alles). Eine Kontrolle und Steuerung des Zufalls, die Verwirklichung aller Wunschträume und grenzenloses Durchsetzen und Bewundert-Werden ist psychologisch nicht machbar. Aus theologischer Sicht gehören das Akzeptieren von Grenzen, das Leiden und auch das Scheitern zum gesunden Menschsein dazu.

Nach der Einschätzung einiger Kulturkritiker haben psychologische Deutungen deshalb einen derartig durchschlagenden Erfolg und enorme Prägekraft entwickelt, weil dort die Entzauberung der äußeren Natur durch die Technik durch eine Verzauberung der inneren Natur ersetzt werde. Unübersehbar ist die westliche Kultur von einer weit reichenden Psychologisierung der Lebenswelt geprägt, deren Schattenseiten häufig übersehen werden.³⁷ Im Alleingang ließ die Psychologie das Korrektiv philosophischer und theologischer Reflexionen und Einsich-

sich zum Beispiel bei STEINMEIER: *Wiedergeboren, oder* BOBERT-STÜTZEL, SABINE: *Frömmigkeit und Symbolspiel*, Göttingen 2000.

36 Umfassende Kritik an populären, psychologisierenden Ideologien üben VITZ, PAUL: *Der Kult ums eigene Ich. Psychologie als Religion*, Giessen 1994; NUBER, URSULA: *Der Mythos vom frühen Trauma*, Frankfurt am Main 1995; KAGAN, JEROME: *Die drei Grundirrtümer der Psychologie*, Weinheim 2000; DEGEN, ROLF: *Lexikon der Psycho-Irrtümer*, Frankfurt am Main 2000; GEBHARDT, MIRIAM: *Sünde, Sex, Seele. Ein Jahrhundert Psychologie*, Stuttgart 2002.

37 Vgl. dazu weiterführend UTSCH, MICHAEL: *Psychologie - eine populäre Heilslehre*, in: R. Hempelmann u.a. (Hg): *Panorama der neuen Religiosität*, Gütersloh²2005, 97-111.

ten beiseite, wodurch besonders grundlegende Fragen hinsichtlich des Menschenbildes vernachlässigt wurden.³⁸

4. Die Bedeutung des Menschenbildes

Die fundamentale Frage nach dem Wesen des Menschseins - seiner Besonderheit, seinen Entwicklungsmöglichkeiten und seinem Gestaltungspotential - ist bis heute nicht beantwortet. Einige sehen den Menschen nach wie vor mit Goethe als edel, hilfreich und gut an, andere mit Darwin als eine Bestie, ein menschenähnliches Tier an, das seinen Artgenossen zum Wolf werden kann. In der Pädagogik existiert seit Jahrzehnten ein Richtungsstreit zwischen Strenge und *Laissez-faire*, das in einem Kind entweder einen zu zähmenden Tyrann oder einen kleinen Gott erkennt. Welches Menschenbild ist zutreffend?

Kürzlich hat ein bekannter Psychologe sehr eindrücklich die Folgen beschrieben, wenn die Psychologie Menschenbildfragen übergeht. Nach Fahrenbergs Überzeugung ist die Beschäftigung mit den Grundfragen des Menschseins nötig, um den weltanschaulichen Meinungspluralismus zu tolerieren, ohne dabei die eigene Überzeugungen aufzugeben.³⁹ Diese kann zu einem besseren Verständnis gegenwärtiger gesellschaftlicher Phänomene beitragen und dadurch Konflikte entschärfen. Aktuelle Herausforderungen wie der schwierige Dialog der Kulturen und Religionen oder der Umgang mit einem wachsenden Fundamentalismus können besser bewältigt werden, wenn religiöses Fühlen, Denken und Handeln einzelner und bestimmter Milieus religionspsychologisch beschrieben, analysiert und interpretiert werden.

Dabei ist das Gespräch über die persönliche Religiosität anspruchsvoll und anstrengend. Religiöse Themen sind deshalb so unbequem, weil sie die Wahrheitsfrage berühren. Weil die Wahrheit universelle Gültigkeit beansprucht, wird ein offener Gedankenaustausch über religiöse Glaubensüberzeugungen heikel. Wenn nämlich unterschiedliche

38 Vgl. UTSCH, MICHAEL: Der anthropologische Rahmen psychologischer Theorien, in: Ders., Religionspsychologie, Stuttgart 1998, 48-69. Kürzlich hat H. Santer nachdrücklich auf die Bedeutung anthropologischer Vorentscheidungen in der Religionspsychologie hingewiesen (Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Psychologie, Göttingen 2003).

39 FAHRENBERG, JOCHEN: Annahmen über den Menschen, Heidelberg 2004.

Erfahrungen und Positionen zum Vorschein kommen, wird die Position des Gegenübers damit automatisch in Frage gestellt.

Angesichts einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft und einer Pluralität von Weltanschauungen ist jedoch die eigene Standortbestimmung wichtig. In der Erarbeitung einer eigenen Weltanschauung sieht ein anderer Psychologe das wichtigste Merkmal menschlicher Geistestätigkeit. Dies sei heute nötiger als zu früheren Zeiten, weil die Menschen »das selbstverständliche Vertrauen in die geistige Geborgenheit eines allgemein anerkannten Weltanschauungssystems verloren haben«. ⁴⁰ Dabei unterscheidet Benesch fünf Dimensionen einer Weltanschauung:

1. Weltbild: Wie erklärt man sich die Welt, und was passiert nach dem Tod?
2. Menschenbild: Was sind Besonderheiten, was die Grenzen des Menschen?
3. Sinnorientierung: Was macht den Alltag bedeutungsvoll?
4. Wertekanon: Welche Ideale werden verfolgt?
5. Moral und Ethik: Welche Regeln und Normen sind verpflichtend?

Was der Mensch ist oder werden kann, hängt von den perspektivischen Voraussetzungen ab. Sieht er (oder sie) sich unter theologischen Vorzeichen als Ebenbild Gottes eingeladen zu einer Partnerschaft mit dem Schöpfer, nur »wenig geringer als Gott« ⁴¹ verortet und mit Verwaltungskompetenz betraut? Oder werden aus psychologischer Sicht die Umwelteinflüsse betont, Sozialisation und Gene problematisiert und der Mensch als »Tribschicksal« entworfen, der seinen Bedürfnissen ausgeliefert scheint? Diese überzeichnete Gegenüberstellung verdeutlicht, wie unterschiedliche Menschenbilder die Entwürfe der menschlichen Person geprägt haben.

Ohne die Festschreibung von Entwicklungszielen und -grenzen können psychologische Veränderungsmethoden ganz nach Willkür und Beliebigkeit eingesetzt werden. Auch die heiklen Fragen nach ethischen Grenzen und Pflichten in der therapeutischen Beziehung lässt

40 BENESCH, HELLMUTH: Wozu Weltanschauung?, Frankfurt am Main 1990, 12.

41 Psalm 8,4—7: »Wenn ich die Himmel sehe, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt. Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk, alles hast du unter seine Füße getan.«

sich ohne den Rückgriff auf anthropologische Vorentscheidungen nicht beantworten. Weil dem Menschenbild in jedem psychologischen Entwurf eine zentrale Bedeutung zukommt, sollte es reflektiert und transparent gemacht werden.

Das stark angewachsene Gebiet der Lebenshilfe und Konfliktberatung — gleichgültig, ob sie in einem psychotherapeutischen oder einem seelsorgerlichen Zusammenhang stattfindet - befindet sich hier in einem enormen Spannungsfeld, weil »gleiche praktische Absichten, aber unterschiedliche Menschenbilder« vorliegen.⁴² Noch präziser: Auch wenn die Bemühungen um lebensdienliche Hilfeleistungen seitens der Psychologie und Theologie ein gemeinsames Ziel verfolgen, so ist doch »entgegen Harmonisierungstendenzen eine klare Unterscheidung im weltanschaulichen Bereich und ein dementsprechendes Konkurrenzverhalten dort angezeigt, wo der Begriff »Transzendenz« entweder (tiefen-) psychologisch oder theologisch ins Spiel gebracht wird und damit einer höchst unterschiedlich vorgezeichneten Anthropologie zugeordnet wird.«⁴³ Folgt man diesem Votum, so besteht die Aufgabe der Theologie darin, stärker das unterscheidend Christliche bei der Alltagsgestaltung und Lebensbewältigung herauszuarbeiten.

Psychologische Hilfen können die Glaubensentwicklung fördern und zur persönlichen Glaubensaneignung und Glaubensvertiefung beitragen. Die mit Recht beklagten Erfahrungsdefizite des christlichen Glaubens können durch die Beachtung psychologischer Einsichten beseitigt werden. Psychologie und Glaube können sich hilfreich ergänzen. Eine Kernkompetenz der Psychologie liegt in ihrer Fähigkeit zur Realitätsprüfung. Persönliche Gotteserlebnisse, die zu religiösen Überzeugungen führen, neigen wegen der sie begleitenden intensiven Gefühle jedoch häufig zu Höhenflügen und Übertreibungen. Hier kann die Psychologie zu einer kritischen Realitätsprüfung beitragen, indem sie untersucht, ob und wie sich religiös-spirituelles Vertrauen konkret im Alltag auswirkt. Durch psychologische Selbsterkenntnis werden die Stärken und Schwächen eines Charakters offenbar, und darauf hin können gezielte Veränderungsschritte eingeleitet werden. Zudem verhilft bessere Selbsterkenntnis dazu, einen persönlich angemessenen

42 WINKLER, KLAUS: Pastoralpsychologie und Psychoanalyse - Gemeinsames und Trennendes, in: M. Bassler (Hg.), Psychoanalyse und Religion, Stuttgart 2000, 93-106, 96.

43 WINKLER, KLAUS: Zur neueren psychoanalytischen Religionspsychologie, PTh 84 (1995), 3-14, 6.

Gebets- und Glaubensstil zu finden und dadurch die eigene Frömmigkeitspraxis zu vertiefen.

Es ist bedauerlich, dass ein ursprünglich zentrales Konzept des christlichen Glaubensvollzugs, nämlich Spiritualität, heute einen massiven Bedeutungswandel erfahren hat. Nicht mehr ein Leben aus dem Heiligen Geist, sondern esoterische Glaubensüberzeugungen werden heute damit primär in Verbindung gebracht. Zugespitzt formuliert: ein ursprünglich christliches Konzept verlor über die Jahrhunderte ihre Lebendigkeit und geriet in Vergessenheit, um dann aus fremder Perspektive mit synkretistischen Tendenzen revitalisiert zu werden. Hier können psychologische Zugänge die persönliche Glaubensaneignung fördern und der christlichen Spiritualität wieder mehr Profil verleihen.

5. Die Zusammenarbeit zwischen Theologie und Psychologie

In den letzten Jahrzehnten erfahren die Psychologie und die Theologie eine gegenläufige gesellschaftliche Akzeptanz. Während heute psychologischen Kriterien weitreichende Entscheidungskompetenzen zugestanden werden, hat die Theologie massiv an Einfluss verloren. Psychologische Deutungen haben den Bedeutungsverlust des christlich-kirchlichen Wirklichkeitsverständnisses für sich zu nutzen gewusst und treten heute teilweise ganz unverblümt als Sinngabe und Orientierungsmaßstab auf.

Die Erfolgsstory der Psychologie wäre ohne die Schwächung religiöser Deutungsmuster nicht denkbar gewesen. Durch die Säkularisierung und die Individualisierung haben die Industrienationen ein anderes Gesicht erhalten. Christliche Werte und Normen wurde durch andere Lebenskonzepte und Leitbilder in Frage gestellt und verloren an Bedeutung. Ein Glaube, der sich von einer alltagsverändernden Kraftquelle und einer gesellschaftlichen Orientierungsfunktion in eine zu verwaltende Institution zurückzieht, hat seine Attraktivität verloren. Die rasche Popularität der jungen Sozialwissenschaft Psychologie beschleunigte diese Entwicklung, weil sie das Entwicklungspotential der einzelnen Person betonte — und häufig überschätzte.

Weil der Glaube auch eine menschliche Seite hat — das individuelle Erleben von Gottes Reden und Handeln sowie die persönliche Beziehungsgestaltung zu Gott, haben psychologische Überlegungen ihre Berechtigung und machen Sinn. Psychologie und Theologie können

sich dabei hilfreich ergänzen. Sie verfolgen auf verschiedenen Wegen das Ziel, ein ganzer Mensch - als Gegenüber Gottes - sein zu können.⁴⁴ Die Psychologie bringt vor allem die Bedeutung der Gefühle, der Erinnerung, der Vorstellungskraft und der Beziehungsqualität ein, die Theologie das Wissen und die Erfahrung um die Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinigen Gottes. Für die Theologie kann sich bei einer Kooperation mit der Psychologie ihr seelsorgerliches-therapeutisches Potential neu und vertieft erschließen, für die Psychologie der Umgang mit religiösen Fragen verbessern.

Die große Herausforderung besteht darin, beide Sichtweisen so ins Gespräch zu bringen, dass sie ohne Totalanspruch der jeweiligen Deutungsmacht gemeinsam die Wirklichkeit des Menschen erkunden. Für die Psychologie hieße das, das Einwirken der Schöpferkraft Gottes durch den Heiligen Geist und damit eine metaphysische, transzendente Wirklichkeit nicht auszuschließen. Seitens der Theologie würde die Bereitschaft erforderlich sein, stärker die psychologischen Funktionen religiösen Erlebens und Verhaltens zu untersuchen und die menschliche Seite des Glaubens in den Blick nehmen zu lassen.

Diese idealtypische Modellskizze einer dialogischen Kooperation wird aber nur möglich, wenn beide Seiten ihre Grenzen anerkennen und auf der Basis eines gemeinsamen Menschenbildes zusammenarbeiten. Eine derart offene Haltung und gegenseitig kritische Funktion der beiden Disziplinen ist Zukunftsmusik. Deutlich dominieren zumindest von psychologischer Seite reduktionistische Modelle das Feld, die mit einem impliziten Ganzheitsanspruch das Gespräch mit theologischen Positionen verhindern.

Zum Schluss soll dieses gegenseitig kritische Dialogverhältnis an einer Beispielskizze verdeutlicht werden. Die humanistische Psychologie mit ihrem Credo der sich vollständig entfaltbaren Persönlichkeit hat dazu beigetragen, dass zahlreiche Menschen sich auf den Weg der experimentellen Selbsterforschung begeben haben. Selbsterfahrungsgruppen sind eine beliebte Möglichkeit, hier neuen Kontakt zu seinem inneren Erleben zu suchen. Die Humanistische Psychologie bedarf jedoch wegen ihres einseitigen Fortschrittsoptimismus', der Ich-Zentriertheit und dem Verleugnen der menschlichen Destruktivität der Korrektur und Ergänzungen.⁴⁵

44 Vgl. FUNKE, DIETER: Der halbierte Gott, Düsseldorf 1986.

45 HUTTERER, ROBERT: Das Paradigma der Humanistischen Psychologie, Berlin 1998.

Selbstverwirklichung wurde zum Lebensinhalt für Generationen. Der gesellschaftliche Trend der Individualisierung unterstützte das Anliegen der Psychologie und verlieh ihr eine wachsende Popularität und Autorität. Heute, wo die Schattenseiten dieser Entwicklung unübersehbar geworden sind, sprechen Soziologen von einer Psychologisierung des Alltags und einer Therapeutisierung der Lebenswelt. Vielleicht ist die enorme Nachfrage nach psychotherapeutischen Behandlungen eher ein Hinweis auf das »Zeitalter des Narzissmus« als auf wirkliche Erkrankungen, zu deren Ausbreitung und Verfestigung die Psychotherapie mit ihren Selbsterfahrungs-Angeboten ungewollt beiträgt.

Hier war die mahnende und korrigierende Stimme der Theologie viel zu selten zu hören. Sie hätte dem Selbstverwirklichungs-Boom den ihr angemessenen Platz zuweisen können. Selbstverwirklichung um jeden Preis und narzisstische Selbstverliebtheit verfehlen nämlich aus theologischer Perspektive die eigentliche Bestimmung des Menschen, sich selbst im anderen zu finden.

Unbestritten hat die Psychologie mehr Fakten über das Seelenleben herausgefunden: welche hohe Bedeutung frühkindliche Bindungen haben, wie wichtig die Entfaltung eigener Begabungen ist, wie man die eigenen Gefühle besser wahrnehmen und ausdrücken kann, wie Gedächtnisleistungen gesteigert werden können, wie neurotische Fehlentwicklungen verändert werden können, welche Faktoren ein zufriedenes Älterwerden begünstigen, was Kommunikationsprozesse fördert und hemmt, und vieles mehr. Auch die Gleichberechtigung der Frau wurde durch psychologische Einsichten gefördert.

Doch zwei gravierende Schwächen schmälern die unbestreitbaren Erfolge der Psychologie: ihre zum Teil maßlose Selbstüberschätzung, und ihre Anfälligkeit für ideologische Heilsversprechen. Diese Schwächen können nur ausgeglichen werden, wenn die Psychologie sich einbringt in eine Menschenkunde, in der auch das Wissen anderer Perspektiven wie die der Theologie mit einfließt. Der Mensch als Leib-Seele-Geist-Einheit kann nur in dieser Zusammenschau richtig verstanden werden.

Der Chicagoer Theologe Don Browning hat in seiner Kritik der Humanistischen Psychologie⁴⁶ überzeugend dargestellt, wie sowohl

46 BROWNING, DON S.: *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Philadelphia 1987, Kap. 4.

Rogers als auch Maslow die Selbstverwirklichung von einem deskriptiven Begriff in eine moralische Norm verwandelt haben. Danach gleiten sie von einer Beschreibung der Selbstverwirklichung hinüber zu der Forderung, das eigene, wahre Selbst zu verwirklichen. Schließlich versteigen sie sich zu der Behauptung, Selbstverwirklichung sei das Patentrezept zur Lösung aller individuell-moralischen und gesellschaftlichen Probleme.

Unrealistische psychotherapeutische Behandlungsziele haben dazu beigetragen, die Illusion einer Verwirklichung des »ganzen« Menschen zu nähren und sein selbstsüchtiges Ego zu bedienen. Während früher Religion mehrheitlich als Bezogenheit auf Transzendenz verstanden wurde, dessen größeres Ganze - z.B. im Bild vom Kosmos - gemeinschaftsbildend wirkte, wird die neuzeitliche, verwischte »Religion« von den Bedürfnissen des Subjekts bestimmt. Nicht mehr gemeinschaftliche Werte und Ziele, sondern das eigene Ich steht heute im Mittelpunkt. An die Stelle einer Gemeinschaft ist das Individuum getreten, das um seine bestmögliche Entfaltung, Darstellung und Beachtung kämpft.

Für dieses Ziel kann die Psychologie missbraucht werden, wenn sie sich nicht an ethischen Normen bindet. Ohne Bezug zu einer expliziten Werteordnung kann Psychologie in den Status einer Religion gelangen, dem sie methodisch nicht gerecht werden kann. Psychologischen Modelle liegen Menschenbilder zugrunde, die ihrerseits implizite Werte enthalten und transportieren. Diese sollten reflektiert und kommuniziert werden.