

*Müller-Pozzi, Heinz: Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche, Nr. 18.) Kaiser-Grünwald, München und Mainz 1975. 12×20,5 cm, 192 S. – Kart. DM 22,-.*

Eine unsachgerechte, überbetonte Unterscheidung von »Religion« und »Glaube« hat dazu geführt, daß unkritisch von »religionslosem Glauben« oder »religionslosem Christentum« gesprochen wird. Dadurch, daß dieser Begriff als modisches theologisches Schlagwort in Umlauf gesetzt worden ist, wird vielfach nicht mehr beachtet, welche Verwirrung er stiftet bzw. welche Denkbarrieren er bereits verursacht hat. Im Stil solcher Unterscheidung und Verwendung der Begriffe »Religion« und »Glaube« will der Verfasser zeigen, wie die bisher betriebene Religionspsychologie zu einer Psychologie des Glaubens werden könnte (64, 114). Dabei unterlaufen ihm Formulierungen, welche die für eine entsprechende Entfaltung vorausgesetzte Spannweite gar nicht erkennen lassen; so z. B. wenn »Religion als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt betrifft« (169) und auch »Glaube als das Ergriffensein von dem, was den Menschen unbedingt betrifft« (166) beschrieben werden, ebenso wenn zugegeben wird, daß mit dem Wort »Glaube« doch nichts anderes gemeint sei als »religiöses Denken«, »religiöses Symbol«, »religiöse Sprache« (181). Wie aber kann dann gesagt werden, daß »Religionspsychologie« nicht ohne weiteres

auch »Psychologie des Glaubens« sei? Der Verfasser sieht den Grund darin, daß die »Religionspsychologie«, welche sich als empirische Wissenschaft versteht, ihren zu untersuchenden Gegenstand in zu kurzem Zugriff (religionspsychologische Reduktion: 33, 36, 40, 45, 48 usw.) genommen habe und in dessen Erforschung zu anspruchslos vorgegangen sei, denn sie habe sich fast immer mit der bloßen Feststellung von Tatsachen begnügt und sei fast völlig im Deskriptiven stecken geblieben. Das ist vor allem an die Adresse der experimentellen Religionspsychologie gerichtet; es soll sich aber im wesentlichen auch auf die übrigen bekannten Richtungen empirischer religionspsychologischer Forschung beziehen. Eine Ausnahme sei die Psychoanalyse (gemeint ist Freuds Triebpsychologie, ergänzt durch die späteren Erkenntnisse der psychoanalytischen Ichpsychologie: 168), welche die empirisch gegebenen Materialien gebotenerweise hinterfrage, d. h. die Sinnfrage stelle. Dabei sei zu beachten: »Die Sinnfrage der Psychoanalyse ist enger als diejenige der Phänomenologie. Sie richtet sich mehr auf das Subjekt, während die Phänomenologie primär nach der Erscheinung fragt« (42). Von jeder Metaphysik möchte sich der Vf. freihalten, und das mit Recht, nicht aber von der Metapsychologie (von Theorien, Hypothesen, Aphorismen), ohne welche alle Hinterfragung leer ausgehen müsse. Damit sind wir in wissenschaftstheoretischer Hinsicht bei einem der methodisch wichtigsten Punkte angelangt. Der Vf. unterschätzt einerseits die wissenschaftlich vertretbare »reine Deskription« mit ihren Implikationen und treibt andererseits den Teufel mit Beelzebub aus, wenn er in der methodisch berechtigten Ablehnung von Metaphysik (besser: im Verzicht auf Metaphysik) für eine psychoanalytische *Metapsychologie* eintritt und in selbstgewählter Blickverengung *nur* eine psy-

choanalytische Psychologie des Glaubens gelten läßt. So werden denn auch nur jene Religionspsychologen mit Anerkennung bedacht, die sich an psychoanalytische Verfahrensweisen hielten, aber auch nur, soweit sie das durchhielten, während anderen Ideologieverdacht, Gedankenakrobatik und fast an Verbalinjurien grenzende Vorhaltungen in anmaßendem Duktus gemacht werden. Das erschwert begreiflicherweise die Sachdiskussion, zumal sich der eine oder andere Angegriffene in die Lage hineinmanövriert sehen muß, verteidigen zu sollen, was er selbst nie vertreten hat.

Sachentsprechender hätte die Schrift heißen müssen: Religionspsychologie nach psychoanalytischer Methode. Oder auch: Psychologie des Glaubens nach psychoanalytischer Methode. Wer wird schon bestreiten wollen, daß die Psychoanalyse von ihrem Standort aus versuchen darf, einen Beitrag zur seelischen Erhellung der »Religion« oder des »Glaubens« als dieser bestimmten Erscheinung und zur Frage, »wie Glaube funktioniert« (158), zu liefern? Nur soll der Psychoanalytiker nicht meinen, die Methoden der Psychoanalyse seien der einzige Zugang zu dieser Aufgabe. Und vor allem soll sich der Psychoanalytiker klar werden über den Stellenwert der psychoanalytisch erarbeiteten Aussagen. Warum soll er nicht zugeben, daß Tatsachen an sich etwas anderes sind als deren Deutung, ebenso, daß der Weg und die Erkenntnismittel, welche die Feststellung der Tatsachen ermöglichen, im Grunde nicht identisch sein müssen (und es auch nicht sind) mit dem Vorgang der auf allgemeinen Prinzipien beruhenden »Theorienbildung«, die als Hinterfragung des Tatsächlichen in jene Tiefen eindringt, wo Empirisches nicht mehr »meßbar«, sondern nur noch deutbar ist? Betrieben werden muß freilich beides, sowohl die Erhebung der Tatsachen als auch der Versuch ihrer Deu-

tung, aber es ist doch ein je verschiedenes Tun, selbst wenn es in »Personalunion« vollbracht wird. Auch im Bereich des Physikalischen gibt es den Fall, wo schwer zu entscheiden ist, ob das Ausgesagte noch Physik oder schon Metaphysik ist. Wissenschaftstheoretisch muß aber bezüglich des Ausgesagten die Frage nach dem einschlägigen logischen Ort und nach der zutreffenden methodischen Relevanz auch schon deshalb gestellt werden kann, und die sachgemäße Beantwortung der so gestellten Frage kann wissenschaftsmäßig nur förderlich sein; weder die Frage selbst noch der Versuch ihrer Beantwortung können legitim umgangen werden.

Was den Untertitel »Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie« betrifft, muß dem Theologen gesagt werden, wo er zu stehen hat, wenn ihn die vom Vf. vorgenommene Verhältnisbestimmung etwas angehen soll. Am besten sagt ihm das der Vf. selbst: »Es bedarf . . . kaum noch einer besonderen Erwähnung, daß Offenbarung verstanden als »Stimme aus dem Jenseits«, als Übermittlung eines göttlichen Wissens an einen Menschen, eine Verzerrung dessen ist, was in der Bibel Offenbarung meint, und ein solches »naturalistisches« Verständnis höchstens noch von einigen bedeutungslosen religiösen Randgruppen – innerhalb und außerhalb der verfaßten Kirchen –, nicht aber von einer ernsthaften Theologie vertreten wird« (181). Die im Untertitel genannte »Theologie« wird schon im Vorwort reduziert auf die »Theologie Paul Tillichs« (5) und diese wiederum auf das »religiöse Symbol bei Tillich« (134); trotzdem ist dann doch stets von Theologie schlechthin die Rede (z. B. 95, 97, 146, 158, 180), vielleicht deshalb, weil durch die Orientierung an der theologischen Lehre Paul Tillichs die Theologie schlechthin angesprochen sein soll, und

soweit sie nicht ansprechbar wäre, wäre sie wohl auch keine eigentliche Theologie, sondern nur noch »Hinterwälder-Theologie (vom Rang bedeutungsloser Randgruppen-Theologie).

Gewiß, es kann nicht Sache der Psychoanalyse sein, »zu sagen, was Glaube ist« (158) bzw. das Wesen der Offenbarung inhaltlich zu bestimmen; sie kann nur zeigen bzw. zu zeigen versuchen, »wie Glaube funktioniert« (ebd.). Aber man kann sich doch nicht einfach jenen Theologen zum Partner aussuchen, nach dessen Standort eine Anerkennung übermittelten und als Norm geltenden, unverfügbaren göttlichen Wissens gar nicht in Frage kommt, ja, nach dessen Verfahren selbst der Begriff »Gott« rein formalisiert (als das, was den Menschen unbedingt betrifft) angewandt wird, und dann meinen, das und nur das sei echte Theologie. Wenn die Offenbarung als »Selbstmitteilung Gottes« noch einen Sinn haben soll, wird es sich eben doch um die »Übermittlung eines göttlichen Wissens an einen Menschen« (181) handeln müssen. An einem solchen Wissen kann der Mensch nichts ändern, es steht nicht in des Menschen »Verfügbarkeit«. (Romano Guardini hat das einmal so formuliert: Gott hat es gesagt, also ist es wahr.) Und insofern ist dieses mitgeteilte göttliche Wissen ohne weiteres als »Stimme aus dem Jenseits« zu bezeichnen, wobei es zweitrangig ist, ob sich jemand die Art der Mitteilung naiv akustisch-optisch vorstellt oder sie nach den Schemen des revidierten psychoanalytischen Symbolverständnisses (137ff.) erfolgt wissen möchte. Es ist selbstverständlich wünschenswert, nicht mit der Naiv-Auffassung vorlieb zu nehmen. Wenn aber nach der neuen Symbollehre »das Symbol immer eine Produktion des Menschen« (138) ist bzw. als »Ich-Leistung« (139) des Menschen aufzufassen ist, mag das in funktionaler Hinsicht seine Richtigkeit haben. Man bleibe aber bei der

Sache und vermeide Formulierungen, die aufs *Inhaltliche* gesehen eine Offenbarung Gottes »als Übermittlung eines göttlichen Wissens an einen Menschen« (181) ins Lächerliche ziehen. Oder soll schließlich beabsichtigt sein, »Gott« einfach im »Funktionalen« aufgehen zu lassen?

Das Symbol in seiner Funktion als *Darstellung* bestimmter Wissensinhalte und das Symbol in seiner Funktion als *tatsächlicher Träger* eines durch Begriffe weder produzierbaren noch adäquat einholbaren Wissens sind zu verschieden und in ihrer Bedeutung zu weittragend, als daß man diese Verschiedenheit aus dem Auge verlieren dürfte. Von der Theologie her stellt sich die wichtige

Frage nach dem Ursprung der Wissensinhalte, deren Akzeptierung und Erleben mit allen dazugehörigen Implikationen jene besondere »Weise der Existenz« (22) ausmachen, die wir »Glauben« nennen. Mit dem Hinweis auf die Rolle »psychischer Repräsentanzen« ist wohl ein Beitrag zur seelischen Erhellung des »Glaubensmechanismus«, wenn dieses Wort überhaupt zulässig und dienlich ist, geleistet, aber die Sprache, die dabei geführt wird, greift an die »theologische Substanz« und ist insofern weder befriedigend noch wegweisend.

Eine eingehendere Würdigung folgt in Band 12 des Archivs für Religionspsychologie.

München

Wilhelm Keilbach