



EZW-Texte 267

Michael Utsch (Hg.)

Religiöse Psychotherapie?

Seelsorge und Psychotherapie im Gespräch



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

INHALT

Geleitwort	
Seelsorge und Psychotherapie <i>im Gespräch</i>	3
Einführung	5
Simon Peng-Keller	
Die spirituelle Dimension von Gesundheit	
Ein Blick in die Geschichte	9
Christoph Morgenthaler	
Wie hat die Psychotherapie die Seelsorgelehre und -praxis verändert?	29
Kerstin Lammer	
Ein Ritual zeigt mehr als 1000 Worte	
Über die Grenzen von Gesprächen und den Wert von Ritualen	43
Michael Utsch	
Dialog oder Integration?	
Herausforderungen im Gespräch zwischen Psychotherapie und Seelsorge	51
Elif Alkan Härtwig	
Psychotherapie mit praktizierenden Muslimen	
Von bloßer Neutralität zu religionssensibler Behandlung	71
Nicolai Stern	
Psychotherapie mit praktizierenden Juden	81
Elisabeth Reisch	
Buddhistisch inspirierte Psychotherapie	91
Rolf Senst	
Psychotherapie mit praktizierenden Christen	
Ein bio-psycho-sozio-spirituelles Verständnis von Psychotherapie	97
Die Autorinnen und Autoren	111

Dialog oder Integration?

Herausforderungen im Gespräch zwischen Psychotherapie und Seelsorge

Die Psychologie als moderne Wissenschaft vom menschlichen Erleben und Verhalten verfügt über eine reichhaltige Vorgeschichte in allen Kulturen. Ob man an die Entdeckung des inneren Menschen in der Antike denkt, sich Platons Höhlengleichnis vor Augen hält, die Seelenlehre des Aristoteles in Erinnerung ruft oder die schonungslose Selbstanalyse des Kirchenvaters Augustinus in seinen Bekenntnissen nachliest – in verschiedensten Zusammenhängen wurde vorwissenschaftliche Psychologie betrieben. Natürlich wurden dabei auch mythische und religiöse Inhalte untersucht. Solche Beschreibungen sind zurückzuverfolgen bis in die asiatischen und indigenen Religionen, die frühchristliche Philosophie sowie zahlreiche mystische Zeugnissen der abrahamitischen Religionen.

Die Vielfalt der vorliegenden Seelenlehren beeindruckt. Vor allem aber verwirrt sie, weil das Zusammenspiel der Körper-Seele-Geist-Einheit in ganz unterschiedlichen Modellen erklärt wird (Hampton-Turner 2000).

Ausgangspunkt: Kein Gespräch auf Augenhöhe

Ein markanter Unterschied trennt wissenschaftlich-psychologische Theorien von philosophischen Modellen. Der psychologische Ansatz bietet durch seine sozialwissenschaftliche Methodik neuartige Einblicke und ein besseres Verständnis der seelischen Funktionen. Die Psychologie kann „durch weitere Deutungen des philosophischen Seelenbegriffs keine Fortschritte erzielen“. Prägnant und nüchtern beginnt Goller seine Psychologie-Vorlesungen an der Münchener Jesuiten-Hochschule mit dieser Abgrenzung und begründet:

„Als empirische Wissenschaft befasst sie sich mit den beobachtbaren Prozessen, die als Funktionen des Psychischen gelten, d. h. mit dem Erleben, dem Verhalten und den damit einhergehenden Körperprozessen. Auf diese Weise erforscht sie eine Fülle von Bewusstseinsphänomenen und Verhaltensweisen, die sie nach philosophischer Tradition ‚psychisch‘ nennt“ (Goller 2009, 17).

Die Psychologie gründet auf den methodischen Vorannahmen einer empirischen Wissenschaft und begründet ihre Theorien experimentell. Bewusst

grenzt sie sich von allen philosophischen Spekulationen ab. Das gilt auch für die Religionspsychologie:

„Als Teildisziplin der Psychologie übt die Religionspsychologie Abstinenz von der Theologie, von Lehre, Dogma und Kirche“ (Heine 2017, 48).

Die heutige Psychologie versteht sich als Wissenschaft vom äußeren Verhalten und inneren Erleben des Menschen. Religiosität ist ein in allen Kulturen vorhandenes Verhalten zur Bewältigung der Endlichkeit und damit psychologisch bedeutsam. MacGregor (2018) hat einen faszinierenden Reisebericht durch die Welt der Götter und Religionen vorgelegt. Quer durch die Kontinente und Kulturen hat der Direktor des British Museums und Intendant des Berliner Humboldt-Forums dokumentiert, wie religiöse Überzeugungen das Leben von Gemeinschaften und das Selbstbild sowie die Identität prägen.

Gegenüber der kulturwissenschaftlichen Faktenfülle und der philosophischen Ideenflut über den religiösen Menschen orientierte sich die junge und aufstrebende Psychologie von Beginn an, also seit Ende des 19. Jahrhunderts, streng an naturwissenschaftlich-empirischen Forschungsidealen. Damit wollte man sich von den geisteswissenschaftlichen „Eltern“ Philosophie und Theologie abgrenzen. Zualtererst wurden deshalb die philosophischen und theologischen Seelenmodelle als veraltet abgetan. Man verschrieb sich dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal des Messens und Berechnens, um sich als empirische Sozialwissenschaft zu profilieren.

Während jedoch andere kulturelle Phänomene wie Sport, Musik, Arbeit, Ökologie oder Werbung psychologisch intensiv erforscht wurden und werden, fristet die Religionspsychologie zumindest im deutschsprachigen Raum immer noch ein Schattendasein. So ist etwa erstaunlich, dass in dem Handbuch „Psychologie der Werte“ (Frey 2016) kein eigenes Stichwort Religion vorkommt und Religiosität nur vereinzelt am Rande erwähnt wird, obwohl die dort verhandelten Stichwörter wie Nächstenliebe, Dankbarkeit, Achtsamkeit, Gerechtigkeit, Vergeben, Vertrauen oder Weisheit zentrale religiöse Wurzeln aufweisen. Warum fehlen im bewährten Handbuch „Praxis der Psychotherapie“ (Senf/ Broda 2020), das eine fast 900 Seiten umfassende Orientierungshilfe sein will, jegliche Bezüge zu Religion und Glauben? Auch ein neues psychotherapeutisches Praxisbuch zum therapeutischen Umgang mit der eigenen Endlichkeit und Todesangst (Stavemann/Hülsner 2019) übergeht die zahlreichen und bewährten Möglichkeiten religiöser Angstbewältigung.

Diese drei Beispiele, die sich leicht ergänzen ließen, belegen einen Grundkonflikt zwischen der psychologischen und der religiösen Perspektive. Es fin-

det bis heute kein Gespräch auf Augenhöhe statt. Vielmehr besteht eine enorme Schieflage, weil „auf Seiten der Theologie für eine Kooperation schon eine beachtliche Vorarbeit geleistet worden ist. Die Antwort der Psychologie steht noch aus“ (Berkel 1984, 199). Bei Psychotherapeuten sind religiöse Themen meist unbeliebt, weil sie auf diesem Gebiet unsicher sind. Das mag auch an dem fehlenden psychologischen Interesse an theologischer Lehre und kirchlicher Praxis und dem fehlenden Wissen darüber liegen. Viele Psychotherapeuten wissen beispielsweise schlicht nicht, was in einem Seelsorgegespräch geschieht – und sie fragen auch nicht nach. Zudem „wurde die Religionspsychologie meist von Theologen betrieben [...] Die religiösen Erfahrungen des Menschen haben bei Fachpsychologen nur geringes Interesse ausgelöst“, bestätigt Rebell (2008, 163). Wegen der „stiefmütterlichen Behandlung der Religionspsychologie seitens der Psychologie“ schlägt er vor, diese Disziplin der allgemeinen Religionswissenschaft zuzuordnen. Allerdings stellt sich bei dieser Zuordnung die Frage, ob die psychologischen Kompetenzen der Religionswissenschaftler ausreichen, dem komplexen Geschehen religiösen Erlebens fachlich gerecht zu werden. Andere Autoren wie Grom (1992) oder Bucher (2014) ordnen die Religionspsychologie deshalb der Psychologie zu.

Unterschiedliche Welt- und Menschenbilder

Die fundamentale Frage, die in der Theologie und der Psychologie unterschiedlich beantwortet wird, bezieht sich auf das Wesen des Menschseins – seine Besonderheit, seine Entwicklungsmöglichkeiten und sein Gestaltungspotenzial. Diese Fragen sind bis heute nicht beantwortet. Einige betrachten den Menschen mit Goethe als edel, hilfreich und gut. Andere folgen eher Darwin und sehen ihn als eine Bestie, als ein menschenlndes Tier an, das seinen Artgenossen zum Wolf werden kann. In der Pädagogik existiert seit Jahrzehnten ein Richtungsstreit zwischen Strenge und „Laissez-faire“; ein Kind wird – extrem ausgedrückt – von den einen als ein zu zähmender Tyrann, von den anderen als ein kleiner Gott gesehen. Welches Menschenbild ist zutreffend?

Was die Seele ausmacht, hängt von den perspektivischen Voraussetzungen ab. Betrachtet man den Menschen unter theologischen Vorzeichen als Ebenbild Gottes, dessen Leib durch Gottes Geist Leben eingehaucht wurde, der eingeladen ist zu einer Partnerschaft mit seinem Schöpfer, in den Worten von Psalm 8,6 nur „wenig geringer als Gott“ verortet und mit Verwaltungskompetenz betraut? Oder werden aus psychologischer Sicht die Umwelteinflüsse betont, die Sozialisation oder die genetische Ausstattung problematisiert und die Seele als ein „Tribschicksal“ entworfen, ihren Bedürfnissen ausgeliefert? Diese überzeich-

nete Gegenüberstellung verdeutlicht, wie unterschiedliche Menschenbilder die psychologischen Theorien geprägt haben. Die anthropologischen Grundlagen einer religiös-spirituellen oder einer psychologischen Perspektive sind in der Regel gegensätzlich.

„[Denn] jedes Konzept von Seelsorge setzt Wirklichkeit und Wirken Gottes als Prämisse voraus und bezieht sich auf biblische und theologische Traditionen [...] Die Theologie befasst sich mit nicht-empirischen Voraussetzungen, die nicht aus der Beobachtung gewonnen werden können [...] Sie geht davon aus, dass es Gott ist, der sich den Menschen erschließt, was dann Offenbarung genannt wird“ (Heine 2017, 55).

Ob eine spirituelle Erfahrung theologisch als göttliche Offenbarung oder psychologisch als ein veränderter Bewusstseinszustand gedeutet wird, ist ein wesentlicher Unterschied.

Wir leben in einem säkularen Zeitalter (Taylor 2009). Werte und Leitbilder werden heute primär rational und ökonomisch begründet. Anhänger einer naturalistischen Sicht auf den Menschen, die allein messbare Faktoren gelten lassen wollen, verschaffen sich zunehmend Gehör. Bemerkenswert ist allerdings, dass der Atheist Alain de Botton (2013) überraschenderweise dafür plädiert, das reiche kulturelle, moralische und ästhetische Erbe der Weltreligionen im positiven Sinne zu „bestehen“. Religiöse Wirkungen seien viel zu nützlich, wirksam und intelligent, als dass man sie allein religiösen Menschen überlassen sollte. Vor allem könne die Religion zwei elementare menschliche Bedürfnisse befriedigen, auf die eine säkulare Gesellschaft keine Antwort wisse: Wie können wir trotz unserer tief verwurzelten egoistischen und gewalttätigen Impulse harmonisch in Gemeinschaften zusammenleben? Und wie können wir unsere Endlichkeit, das ungerechte Leiden und den Schmerz aushalten, ohne zu verzweifeln?

Sowohl das wissenschaftliche, der Aufklärung verpflichtete Weltbild als auch die Bilderwelt und Ritualpraxis der Religionen wollen die Welt erklären. Wird nicht an eine höhere Macht oder religiöse Bestimmung geglaubt, bleibt neben der säkularen Perspektive noch die einer romantischen Weltanschauung.

Als ein anschauliches Beispiel für ein romantisches Weltbild, das von einer beseelten Natur ausgeht, kann die Monografie über die Seele des in den Niederlanden lehrenden Religionswissenschaftlers Kocku von Stuckrad (2019) herangezogen werden. Schon die Danksagung des Autors macht die Reichweite des Seelenbegriffs deutlich, dessen Begriffsgeschichte der Autor in den folgenden zehn Kapiteln nachzeichnet. Im vorangestellten Dank werden besonders die Vögel, Füchse, Eichhörnchen, Mäuse, Bäume und Pflanzen des Berliner Stadtteils Wilmersdorf genannt, „die an diesem Buch mitgeschrieben haben“ (VII).

Namentlich werden zwei Hunde erwähnt, die eine „fortwährende Quelle von Weisheit, Freude und Lebensenergie [...] waren“. Während die meisten seiner Fachkolleginnen und -kollegen sich mit persönlichen Überzeugungen vornehm zurückhalten und primär deskriptiv und analytisch arbeiten, beginnt dieses Buch mit einem Bekenntnis.

In Teil 1 werden Seelenbegriffe der Romantik, des Okkultismus, des Spiritismus und der archetypischen Psychologie C. G. Jungs herausgearbeitet und damit die europäischen Debattenlagen um die Jahrhundertwende nachgezeichnet. Hier kommen bekannte Protagonisten wie Wilhelm Wundt oder Martin Buber zu Wort, die in der Epoche zwischen 1870 und 1930 akademisch relevant und gesellschaftsprägend gewirkt hätten. Der erste Teil wird abgeschlossen mit der Einsicht, dass die Akademisierung der Psychologie zu ihrer Eliminierung aus der Wissenschaft geführt habe. Die Seeleerforschung sei aus den Universitäten verbannt und deshalb in einer breiten kulturellen Rezeption vor allem in den USA weitergeführt worden. Deshalb behandelt Teil 2 „die Seele von 1950 bis heute – von Europa nach Amerika und zurück“. Die folgenden Kapitel stellen so unterschiedliche Strömungen wie die Transpersonale Psychologie, den Neopaganismus oder die ökologische Bewegung dar. Mit den Befunden seiner thematischen Analysen sieht sich von Stuckrad darin bestätigt, dass Seelendiskurse gut dazu geeignet sind, auch die Veränderungen von Religionsdiskursen zu studieren. Er plädiert für eine „kulturwissenschaftliche Seelenrückholung“ im Sinne einer kulturwissenschaftlich erweiterten Religionswissenschaft, die besser als die vorherrschende Variante dazu in der Lage sei, das Verhältnis des Menschen zu der über ihn hinausgehenden Welt zu beschreiben und zu verstehen.

Die weit verzweigten Analysen und biografischen Anekdoten dieses Buches sind materialreich und unterhaltsam. Aus psychologischer Sicht ist jedoch zu bemängeln, dass der Autor durchgängig dem romantischen Seelenbegriff verpflichtet bleibt und die nüchternen Schritte der wissenschaftlichen Psychologie mit ihren variantenreichen Erklärungen der psychischen Funktionen nicht mitvollzieht. Ein romantischer, metaphysisch orientierter Seelenbegriff kann nicht Gegenstand psychologischer Forschung sein. Leider hat der Autor nicht die entsprechenden psychologischen Standardwerke zurate gezogen, in denen die Herleitung der empirisch erforschbaren Psychodynamik vom klassischen Seelenbegriff und das aktuelle Wissen um die psychischen Funktionen dargestellt sind (Pongratz 1984; Bischof 2009; Reuter 2014; Rudolf 2015). Deshalb scheint dem Autor entgangen zu sein, dass mittlerweile differenzierte religionspsychologische Ansätze entwickelt wurden, die methodisch sauber die psychischen Funktionen religiösen und spirituellen Erlebens erfassen und damit dem aktuellen psycho-

logischen Forschungsdiskurs über das transpersonale Wesen des Menschen zu Verfügung stehen.

Die vom Autor favorisierte kulturwissenschaftliche Seelenrückholung weist zwei gravierende Schwächen auf. Zum einen bleibt sie einem romantischen Seelenbegriff verpflichtet, der andere Aspekte und Zugänge wie etwa neurowissenschaftliche, evolutionäre oder kognitive Psychologie-Ansätze übergeht. Zum anderen isoliert sich ein Forscher, der mit einem Bekenntnis zur animistischen Verbundenheit alles Lebendigen beginnt, vom Mainstream der Forscherinnen und Forscher, die evidenzbasiert nach dem Wesen des Menschen fragen. Nicht umsonst hat sich die Religionspsychologie dem Grundprinzip vom „Ausschluss der Transzendenz“ verpflichtet. Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt einer transzendenten, „höheren Wirklichkeit“ kann psychologische Forschung nicht beantworten.

Dennoch zeigt die moderne Psychologie ein erstaunliches Interesse an der transpersonalen Offenheit des Menschen, ohne diese romantisierend zu verklären. Hier wird zunehmend die Kulturgebundenheit wissenschaftlicher Erkenntnisse reflektiert und berücksichtigt, und der Mensch wird wieder stärker als bio-psycho-sozio-kulturelle Einheit in den Blick genommen. Dabei fließen religiöse und spirituelle Überzeugungen als wichtige kulturelle Deutungsperspektive mit ein. Religion stellt wie Musik, Sport, Sprache, Schrift, Wirtschaft oder Werbung eine wichtige Säule der Kultur dar, die psychologisch relevant ist und deshalb berücksichtigt wird.

Die Bedeutung des Menschenbildes in der Psychotherapie

Durch die beachtlichen Migrationsbewegungen in den letzten Jahrzehnten hat sich das soziokulturelle Gefüge in Europa stark verändert. Hier begegnen sich unterschiedlichste religiös-weltanschauliche Kulturen und Traditionen. Agnostische Freidenker, religiöse Fundamentalisten verschiedenster Konfessionen, esoterische Sinnsucher, kämpferische Atheisten, treue religiöse Kirchgänger, distanziert christlich Sozialisierte, Patchwork-Religiöse und liberale Humanisten leben häufig ohne viele Berührungspunkte nebeneinander. Durch die Flüchtlingskrise steht unsere Gesellschaft derzeit vor der großen Herausforderung, die Integration unterschiedlicher kultureller Prägungen und Weltbilder – insbesondere zwischen einer religiösen und einer säkularen Weltdeutung – zu bewältigen. Hier müssen religiöse und säkulare Weltbilder besser ins Gespräch gebracht werden, um Konflikte zu vermeiden.

Die Postmoderne ist geprägt von einer Vielfalt an unterschiedlichen Lebensentwürfen und konkurrierenden Sinndeutungen, die für Therapeuten neue Herausforderungen birgt. Wie gehe ich mit fremden Glaubensüberzeugungen um?

Woran erkenne ich, ob sie eher heilsam-stabilisierend oder eher krankmachend-destruktiv sind?

Der Kulturanthropologe Jean Gebser (1905 – 1973) hat fünf Bewusstseinsstufen beschrieben, die nach seiner Meinung sowohl für die Menschheit als Ganzes (phylogenetisch) als auch für den einzelnen Menschen in seiner Entwicklung (ontogenetisch) gelten. Er unterscheidet die archaische, die magische, die mythische, die mentale und die integrale Phase (Gebser 1996). Die archaische Phase kann man wie eine Verschmelzung von Natur und Bewusstsein sehen, vergleichbar mit dem Zustand eines Kleinkindes im Uterus. In der magischen Phase tauchen schon Ansätze von Bewusstsein auf, eine erste Differenzierung gegenüber der Natur findet durch magische Rituale statt, mit denen man Macht über natürliche Vorgänge gewinnen möchte. Die magische Phase wird abgelöst durch die mythische, in der Helden-Erzählungen eine zentrale Rolle spielen. Nach Gebsters Einschätzung ist die darauf folgende mentale Phase des Bewusstseins geprägt durch die Trennung von Subjekt und Objekt, durch Selbstreflexivität und rationales Schlussfolgern. Nach seiner Überzeugung ist dies die dominante Kulturepoche der Gegenwart, die allerdings bald durch ein sogenanntes „integrales Bewusstsein“ geprägt werde. Auf dieser Stufe stünden alle früheren Wirklichkeitszugänge gleichberechtigt nebeneinander und würden sich gegenseitig ergänzen. Das Modell von Gebser verdeutlicht, dass in einer spätmodernen Gesellschaft sehr unterschiedliche Weltdeutungen und Menschenbilder gleichzeitig vorhanden sind. Die Zunahme an fundamentalistischen Feindseligkeiten und Verschwörungserzählungen zeigt heute aber auch, dass ein friedliches Miteinander unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen eher ein Wunschdenken als eine gesellschaftliche Realität ist.

Wie können Missverständnisse und Konflikte zwischen Menschen mit einer religiösen Weltdeutung auf der einen Seite und einer säkularen auf der anderen Seite vermieden werden? Die Reflexion und Transparenz der eigenen Weltbildannahmen bieten einen Schlüssel zum Verständnis fremder Überzeugungen. Angesichts einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft und einer Pluralität von Weltanschauungen ist das Wissen um die eigene weltanschauliche „Brille“, die eigene Standortbestimmung, wichtig. In der Erarbeitung einer eigenen Weltanschauung sieht der Psychologe Benesch (1990) das wichtigste Merkmal menschlicher Geistestätigkeit. Dies sei heute nötiger als zu früheren Zeiten, weil „das selbstverständliche Vertrauen in die geistige Geborgenheit eines allgemein anerkannten Weltanschauungssystems verloren“ gegangen sei (1990, 12). 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. Sinngebung: Was macht den Alltag bedeutungsvoll?
4. Wertekanon: Welche Ideale werden verfolgt?
5. Moral / Ethik: Welche Regeln und Normen sind verpflichtend?

Wie Menschen sind, darüber haben früher zahlreiche Philosophen spekuliert. Heute liegen einige psychologische Anthropologien vor, die aufgrund empirischer Befunde erarbeitet wurden (Bischof 2009, Goller 2009, Rudolf 2015). Sie versuchen differenziert, Kernmerkmale des Menschen zu bestimmen, ohne die individuelle Vielfalt zu reduzieren. Was der Mensch ist oder werden kann, hängt unter anderem von den subjektiven Voraussetzungen ab, die das eigene Lebensthema bestimmen. Sieht sich eine Person mit einer religiösen Prämisse als Ebenbild und Partner Gottes an, dessen Aufgabe etwa darin besteht, die Erde zu bebauen und zu bewahren? Oder werden aus psychologischer Sicht die Umwelteinflüsse betont, Sozialisation und Gene analysiert und Menschsein unter der säkularen Prämisse der Selbstverwirklichung verstanden? Diese überzeichnete Gegenüberstellung soll verdeutlichen, wie unterschiedliche Menschenbilder die Entwürfe und die Motivation der menschlichen Person prägen.

Ohne die Festschreibung von Entwicklungszielen und -grenzen können auch psychologische Veränderungsmethoden nicht gezielt eingesetzt werden. Ebenso können die heiklen Fragen nach ethischen Grenzen und Pflichten in der therapeutischen Beziehung ohne den Rückgriff auf anthropologische Vorentscheidungen nicht beantwortet werden. Weil dem Menschenbild in jedem psychologischen Entwurf eine zentrale Bedeutung zukommt, sollte es reflektiert und transparent gemacht werden. Gerade in der Religionspsychologie gilt es, dies zu beherzigen, weil es sonst zu einer theologischen Vereinnahmung psychologischer Erkenntnisse kommen kann (Utsch 1998, 2000; Bucher 2014, 30; Marks 2018, 19).

Die theologische Vereinnahmung psychologischer Erkenntnisse

Relativ gleichzeitig entwickelte sich eine erste Blütezeit der Religionspsychologie sowohl in den USA als auch in Deutschland. Als einer ihrer Begründer gilt der Pfarrerssohn Wilhelm Wundt, der im Jahr 1879 in Leipzig das weltweit erste Institut für experimentelle Psychologie leitete, das vor allem Sinnesreize erforschte. Neben einer „Allgemeinen Psychologie“ legte Wundt eine zehnbändige „Völkerpsychologie“ vor, in der auch religiöse Phänomene untersucht wurden. Bis heute zählen die Gifford-Vorlesungen von William James (1902/2014) über die Vielfalt der religiösen Erfahrung als religionspsychologisches Standardwerk.

James hatte 1890 auch ein Standardwerk der zeitgenössischen amerikanischen Psychologie veröffentlicht und leitete das psychologische Institut an der Universität in Harvard.

Anders als Wundt und James, die methodisch sauber experimentell beziehungsweise beschreibend vorgehen, waren weitere Gründungsväter der empirischen Psychologie vor allem deshalb an der Religiosität interessiert, weil sie Menschen von ihrem christlichen Glauben überzeugen wollten. Fasziniert von den neuen sozialwissenschaftlichen Methoden forschten sie intensiv zu religiösen Erfahrungen und Bekehrungserlebnissen. G. Stanley Hall erhielt 1878 einen der ersten psychologischen Dokortitel in den USA und wurde später der erste Präsident der amerikanischen Psychologenvereinigung APA (American Psychological Association). Wie er wollten viele religionspsychologische Pioniere der USA „die scheinbar obsolet gewordenen Deutungen der theologischen Tradition nach dem Paradigma des szientistischen Weltbildes neu interpretieren“ (Huxel 2000, 414). Dabei legten sie allerdings „kühne Metatheorien“ (ebd.) zugrunde, wonach etwa aus Sicht Halls das Christentum die am höchsten entwickelte Religionsstufe sei.

Auch deutsche Religionspsychologen Anfang des letzten Jahrhunderts verfolgten primär apologetische Ziele. Der Pfarrer Gustav Vorbrodt (1860 – 1929) übersetzte eine amerikanische Religionspsychologie ins Deutsche und sah in der Religionspsychologie die Königsdisziplin der Theologie. Er wollte „die Dogmatik mit der religionspsychologischen Methode bearbeitet wissen und dadurch letztlich abschaffen“ (Heine 2005, 49).

Religionspsychologen der ersten Generation – sowohl in Deutschland als auch in den USA – hofften, mit ihren neuen Studien den schwindenden Einfluss von Theologie und Kirche aufhalten zu können. Sie wollten mithilfe der neuen psychologischen Methoden die christliche Erbauung fördern, die persönliche Frömmigkeit intensivieren und mit der Psychologie als „Hilfswissenschaft“ der kirchlichen Seelsorge dienen. Viele Pioniere der Religionspsychologie stammten aus Pfarrersfamilien und hatten selbst Theologie studiert. Die Religionspsychologie der Gründerphase um die Jahrhundertwende „entwickelte sich im protestantischen Ambiente“ (Heine 2005, 23). Die weltanschaulichen Spannungen zwischen unterschiedlichen Motiven religionspsychologischer Forschung – exaktes psychologisches Beschreiben und Verstehen oder die Absicht, den christlichen Glauben psychologisch zu begründen und zu verteidigen – bestehen bis heute.

Fasziniert von den neuartigen naturwissenschaftlichen Methoden wurden aufwändige religiöse Denkexperimente durchgeführt, religiöse Biografien ausgewertet und unzählige Daten für den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens gesammelt. So sind zwar reichhaltige Materialsammlungen publiziert worden,

die aber theoriearm entstanden sind und „eine systematisch-psychologische Durchdringung vermissen lassen“ (Rebell 2008, 165). Im Unterschied zur amerikanischen Forschung beschränkten sich die deutschsprachigen Religionspsychologen „ohne theoretischen Hintergrund auf die Deskription der Phänomene“ (Heine 2005, 59).

Erklärend muss aber daran erinnert werden, dass die Theoriebildung in den Anfangsjahrzehnten der Psychologie noch sehr hypothetisch und lückenhaft war – viele psychologische Theorien der Anfangsjahre sind mangels empirischer Bestätigung längst widerlegt worden und zu Recht in Vergessenheit geraten. Psychologie ist noch eine sehr junge Wissenschaft! Vergleicht man den Wissensstand der Religionspsychologie vor 30 Jahren – etwa anhand der ersten Auflage von Bernhard Groms (1992) Lehrbuch – mit dem aktuellen *state of the art*, etwa dem zweibändigen Handbuch der Religionspsychologie, das der amerikanische Psychologenverband APA herausgegeben hat (Pargament 2013), der fünften Auflage eines bewährten Lehrbuchs (Hood / Hill / Spilka 2018) oder der aktuellen Neuauflage einer religionspsychologischen Enzyklopädie (Leeming et al. 2020), wird leicht ersichtlich, wie heute durch solide theoriegeleitete Studien die psychologischen Funktionen des Glaubens viel präziser beschrieben und verstanden werden können als früher.

Ein historisches Beispiel für Vereinnahmung: die Psychiatrie-Seelsorge

Die unterschiedlichen Motive der Religionspsychologen können auch als ein weiteres Indiz für das konfliktreiche und historisch spannungsvolle Verhältnis zwischen Glauben und Wissen (Habermas 2019) bzw. Theologie und Medizin/ Psychotherapie verstanden werden. Ihr gegenwärtiges Verhältnis ist unklar, nur zu einzelnen Anwendungsfeldern wie der Psychiatrie-Seelsorge liegt eine systematisch-historische Studie vor (Kocherscheidt 2010).

In den „Irrenanstalten“ Ende des 19. Jahrhunderts herrschte ein ausgeprägter Machtkampf zwischen Ärzten und Pfarrern. Gegenüber der aufstrebenden ärztlich-psychiatrischen Versorgung der Kranken versuchte man, die Seelsorge innerhalb der Kliniken zu stärken und den traditionell dominierenden kirchlichen Einfluss gegenüber den wachsenden Ansprüchen liberaler Nervenärzte aufrechtzuerhalten. Auf der ersten Konferenz der evangelischen Irrenseelsorger, die 1889 in Bielefeld stattfand, kritisierte der Gründer der Bodelschwingschen Anstalten in Bethel, Pfarrer von Bodelschwingh, die „materialistische und diesseitige“ Psychiatrie (Seidel 2018, 35). Er plädierte dafür, „die dem Irresein zu Grunde liegende Krankheit auf den Begriff der Sünde und des Besessenseins

zurückzuführen“ (ebd.). Nach seiner Überzeugung sollten so wenig medizinische Mittel wie möglich beim Gemütskranken angewendet werden, weil sie in den meisten Fällen nur schädigend auf Leib und Seele wirken würden. Die Krankenbehandlung durch klassische Seelsorge sei wichtiger als die sehr begrenzten ärztlichen Hilfen. Die Ähnlichkeit der psychiatrischen Symptome mit den im Neuen Testament geschilderten Besessenheitsphänomenen nutzten von Bodelschwingh und andere Pfarrer zur Begründung der Legitimität ihrer pastoralen Ansprüche. Die Argumentation dieser Theologen erinnert Kocherscheidt (2010) an den schon überwunden geglaubten psychiatrischen Diskurs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Doch das Thema ist auch im 21. Jahrhundert noch aktuell. Durch die neue Aufmerksamkeit für kultursensible Behandlungen werden auch angebliche Besessenheitsphänomene heute wieder intensiver diskutiert (Demling/Thierauf 2010; Demmrich 2020).

Vom Modethema zum Tabu

Historisch ist ein bemerkenswerter Paradigmenwechsel im Theologie-Psychologie-Verhältnis zu konstatieren. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren „Spiritualität und Religion das Modethema der neuen Wissenschaft Psychologie“, während nach 1930 Religionspsychologen „fast wie Aussätzige behandelt wurden, ja schlimmer noch: Die Religionspsychologie als Fach innerhalb der psychologischen Fakultät starb einfach sang- und klanglos aus“ (Raack 2017, 61). Der Kölner Psychoanalytiker Raack fasst mögliche Gründe für den Paradigmenwechsel von der Aufnahme zur Ablehnung und späteren Tabuisierung des Religiösen seitens der Psychologie zusammen (ebd., 61f):

- Das positivistische Weltbild der Psychologie schließt die metaphysischen Grundlagen der Theologie aus.
- Das apologetische und missionarische Interesse mancher Pioniere der Religionspsychologie – z. B. die Bedingung eines Bekehrungserlebnisses als Voraussetzung zur Mitarbeit – steht im Widerspruch zu ergebnisoffener und wertfreier Sozialforschung: „Die Religionspsychologie erstickte [...] auch in der Umarmung durch die Theologie“ (ebd., 62).
- Das sehr subjektive religiös-spirituelle Erleben eignet sich nicht gut für eine quantifizierende naturwissenschaftliche Erforschung.

Ein Blick auf die christliche Psychologie in den USA

Dass jedoch ein qualitativ hochwertiges Erforschen des religiös-spirituellen Erlebens möglich ist, zeigt ein Blick in die USA. Dort gibt es bemerkenswerte

Versuche, theologische Einsichten mit der säkularen Psychologie auf Augenhöhe zu verbinden. Unter dem Titel „Interdisziplinäre Integration“ werden dort schon seit Jahrzehnten staatlich akkreditierte Forschungs- und Ausbildungsprogramme an christlichen Universitäten angeboten, die theologische und psychologische Erkenntnisse aufeinander beziehen und sich dabei gegenseitig ergänzen. Auch wenn dieser Forschungszweig mit ihrem Konzept der „Integration“ eine primär evangelikal geprägte Bewegung ist, darf ihr Einfluss auf die Religionspsychologie nicht unterschätzt werden (Strawn / Bland / Flores 2018). Studenten erleben dieses integrative Studium häufig als eine doppelte Herausforderung: Es müssen die strengen Prüfungsrichtlinien der psychologischen Fachgesellschaft APA (American Psychological Association) eingehalten werden. Darüber hinaus müssen theologische Grundkurse und Seminare absolviert werden, was zu einer differenzierten christlichen Bewertung der psychologischen Erkenntnisse befähigen soll.

Als Publikationsplattform dienen akademische Fachzeitschriften, die diesbezügliche empirische Studien und theologische Beiträge publizieren. Seit 1973 gibt die evangelikale Biola-Universität in Los Angeles/Kalifornien das „Journal of Psychology and Theology“ heraus (<http://journals.biola.edu/jpt>). Unmissverständlich lautet der erste Satz der Publikationsrichtlinien: „Alle Aufsätze müssen mit einem evangelikalen Standpunkt übereinstimmen.“ Darüber hinaus gelten die strengen wissenschaftlichen Richtlinien der APA. Weil neben Biola über ein Dutzend andere christliche Universitäten wie Fuller, George Fox, Wheaton, oder Regent seit Jahrzehnten von der APA anerkannte psychologische Master- und Promotionsstudiengänge durchführen, sind deren Absolventinnen und Absolventen an der psychologischen Meinungsbildung beteiligt. Kein Wunder also, dass einige führende Religionspsychologen wie Everett Worthington oder Peter Hill aus dem evangelikalen Milieu stammen.

Als evangelikal orientierte Interessenvertretung und Austauschplattform wurde 1946 in den USA die „Christian Association for Psychological Studies“ (CAPS) gegründet, eine Vereinigung für christliche Psychologen, Therapeuten und Seelsorger (www.caps.net). Heute zählt dieser Verein weit über 2000 Mitglieder aus über 25 Ländern. Seit 1975 gibt der Verein die wissenschaftliche Zeitschrift „Journal of Psychology and Christianity“ heraus.

Ebenfalls im Jahr 1946 wurde von einem Jesuiten die „American Catholic Psychological Association“ mit dem Ziel gegründet, Katholiken mit der Psychologie vertraut zu machen und eine Psychologie mit katholischer Weltsicht zu entwickeln. Später schloss sich dieser Verein der APA an und beteiligt sich heute als eigene Fachgruppe („Division 36“) mit dem Namen „Society for the Psychology

of Religion and Spirituality“ aktiv an den jährlichen APA-Fachtagungen (<http://www.apadivisions.org/division-36>).

Hauptsächlich dient diese wissenschaftliche Vereinigung als Vernetzungsplattform der Religionspsychologie. Neben der Mitgliederzeitschrift erscheint seit 2013 das neue Journal „Spirituality and Clinical Practice“, das stärker die psychotherapeutische Praxis im Blick hat. Wie wichtig der APA dieses Thema ist, lässt sich daran ersehen, dass der Berufsverband in den letzten 15 Jahren über ein Dutzend Lehrbücher zur Psychologie der Religion und Spiritualität herausgegeben hat.

In den USA haben auch die Mormonen eine öffentliche Stimme, die gerade auch in der Religionspsychologie gehört wird. Ein Wegbereiter dafür ist der (mormonische) Psychotherapieforscher Allen Bergin (1980), der schon vor 40 Jahren mit einem wegweisenden Fachartikel die Tür für eine stärkere Berücksichtigung religiöser Werte in der säkularen Psychotherapie geöffnet hat. Später hat er gemeinsam mit einem Kollegen ein differenziertes psychologisches Konzept zur Integration spiritueller Interventionen in eine psychotherapeutische Behandlung vorgelegt (Richards / Bergin 2005). Dieses Fachbuch entwickelt anhand anschaulicher Praxisbeispiele eine plausible Theorie, wie vom Standpunkt eines theistischen Weltbildes aus spirituelle Methoden als therapeutische Interventionen in eine Behandlung integriert werden können. Aus deutscher Sicht ist es erstaunlich, dass sich die beiden Psychotherapieforscher zu ihrem mormonischen Glauben an Gott bekennen. Abgesehen von diesem Bekenntnis ist das Handbuch streng an wissenschaftlichen Kriterien und dem aktuellen psychotherapeutischen Wissensstand orientiert. Obwohl in dem Buch ausdrücklich ein Modell zur Einbeziehung spiritueller Interventionen dargestellt wird, konnten die beiden Psychologen der renommierten Mormonen-Universität in Salt Lake City ihr Werk aufgrund der sachlichen Argumentation in dem Fachverlag der APA publizieren. Damit erfüllte sich Bergin einen Lebenstraum und ein Karriereziel, nämlich die „Religiosität und damit die Religionspsychologie zu einer Hauptdisziplin der Psychologie zu machen“ (ebd., X). Die Autoren appellieren an die Behandler, ihrem Beispiel zu folgen und die weltanschaulichen Prämissen offen darzulegen, weil jede Veränderungsmaßnahme von Vorannahmen ausgehe. Diese Einsicht ist heute für die Religionspsychologie grundlegend geworden.

Die Geschichte der christlichen Psychologie in den USA kann mit Johnson (2010) in fünf Phasen dargestellt werden. Eine erste Phase der „Ablehnung“ war von „Biblischer Seelsorge“ dominiert (Jay Adams). Säkulare Psychologie wurde als unzureichend angesehen, weil Christus die Lösung Gottes für alle Probleme sei. Deshalb wurde dort den Einsichten der modernen Psychologie wenig Beach-

tung geschenkt. Eine zweite Phase ist von unterschiedlichen Erklärungsperspektiven dominiert. Hier wird die psychologische und theologische Sicht auf den Menschen strikt unterschieden. Wenn die Ebenen vermischt würden, kämen gravierende Missverständnisse heraus – Sünde und dysfunktionale Gehirnströme entstammen unterschiedlichen Modellen und können nach diesem Verständnis nicht in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden. Die dritte Phase ist von einer interdisziplinären „Integration“ geprägt. Hier werden die Einsichten der modernen Psychologie vom Standpunkt des christlichen Menschenbildes aus kritisch interpretiert. Zugespitzt wird dieser Ansatz in der vierten Phase im Rahmen einer „Christlichen Psychologie“. Wenn alle Wirklichkeit Gottes Wirklichkeit ist, dann müsse es auch möglich sein, eine Psychologie auf Grundlage der Bibel zu entwickeln, lautet die Argumentation. Erst in den letzten Jahren nimmt die fünfte Phase einer „Transformativen Psychologie“ Gestalt an. Hier steht weniger die akademische Theoriebildung im Mittelpunkt als die persönliche Umformung des Einzelnen. Diese junge Bewegung greift Impulse des Seelsorgeansatzes der Geistlichen Begleitung auf, die gegenwärtig auch bei evangelikalen Christen auf hohes Interesse stößt. „Spiritual Formation“, also Seminare zur Förderung und Pflege der persönlichen Gottesbeziehung, sind heute in vielen christlichen Psychologie-Studiengängen Standard.

Eine Pioniereinrichtung der Integration von Psychologie und Theologie ist die Fuller-Universität in einem Vorort von Los Angeles. Seit 1964 werden im Fachbereich Psychologie dieser evangelikalen Hochschule APA-akkreditierte Integrationsausbildungen angeboten. Das weltweit größte evangelikale theologische Seminar mit über 4300 Studenten aus über 70 Ländern und 120 Denominationen besteht aus den drei Fachbereichen Theologie, Psychologie und Interkulturelle Studien und bietet 13 Studiengänge an. Vor dem Psychologie-Hauptgebäude steht eine große Bronze-Skulptur, die den griechischen Buchstaben Psi mit einem Kreuz kombiniert, darunter das Motto: „Das Kreuz in das Herz der Psychologie pflanzen“.

Dialog statt Integration

Während sich also in den USA ein ganzer Forschungszeitraum mit der „Integration“ von psychologischem und theologischem Wissen beschäftigt (Entwistle 2015; Sandage / Brown 2018), sieht die Situation im deutschsprachigen Bereich anders aus. Konstruktiv wurden in der Theologie Einsichten der Psychologie auf die kirchliche Theorie und Praxis angewandt. Als „Hilfswissenschaft“ war und ist sie gefragt und geschätzt, auch wenn manche Stimmen eine Vereinnahmung und Aushöhlung der Theologie befürchten. Dabei wurde aber weniger psycho-

logisches Wissen in die Seelsorge „integriert“, sondern dialogisch aufgegriffen. Klessmann (2008, 265ff) bestimmt in seinem Seelsorge-Lehrbuch das Verhältnis zwischen Seelsorge und Psychotherapie als „Dialog und kreative Konkurrenz zweier unterschiedlicher Disziplinen“ (267). Vor allem die Pastoralpsychologie habe der Seelsorgeausbildung unverzichtbare Dienste erwiesen. Mit ihrem „inkarnatorischen Ansatz“ habe sie ihren theologischen Beitrag für eine zeitgemäße Seelsorge geleistet (ebd., 85ff).

Als Basis der „kreativen Konkurrenz“ stehen sich bei Theologie und Psychotherapie mit ihren jeweiligen Konzepten und Praxisfeldern zwei ganz unterschiedliche Disziplinen gegenüber, die von völlig verschiedenen Prämissen ausgehen. Alle Seelsorgekonzepte setzen Theologie und Psychologie zueinander in Beziehung. Aber die Weise, wie das geschieht, „tendiert dazu beide ihrer Eigenständigkeit zu berauben“ (Heine 2017, 56). In dem Aufsatz „Weder Herrin noch Magd“ beschreibt die Wiener Religionspsychologin Susanne Heine (ebd.) die Religions- und Pastoralpsychologie als „ungleiche Partner im Dialog“. Dort problematisiert sie, wenn entweder eine Psychologisierung der Theologie oder eine Theologisierung der Psychologie vorgenommen werde, weil dies methodisch nicht zulässig sei. Wenn versucht werde, die Psychologie in die Theologie zu integrieren oder umgekehrt,

„[...] lässt sich die Integrität des Bereichs nicht ausreichend wahren. Theologische und psychologische Sachverhalte und Begriffe werden dann in das ‚Sprachspiel‘ der jeweils anderen Disziplin dadurch integriert, dass man einzelne Aspekte aus dem Gesamtzusammenhang abstrahiert [...]. Aus dem Integrationsmodell ergibt sich daher unvermeidlicher Weise eine Über- oder Unterordnung von Theologie und Psychologie nach dem Herrin-Magd-Modell“ (56).

Auch wenn Heine nicht konkret auf die integrativen Ansätze der USA eingeht, gibt sie zu bedenken:

„Psychologie ist in der Theologie verwurzelt [...]. Die Bibel enthält zwar eindrückliche Narrative über reale menschliche Lebenslagen. Aus dem theologischen Kontext herausgenommen, erhalten sie aber einen assoziativ-illustrativen oder symbolischen Charakter; dies kann auf einen naiven Biblizismus hinauslaufen“ (ebd.).

Mit dem Vorwurf einer wortwörtlichen Bibelauslegung wendet sie sich deutlich gegen Teile der evangelikalen Bewegung, auch wenn sie das nicht ausdrücklich anspricht.

Lange Zeit wurde von Psychotherapeuten und Seelsorgern sorgfältig darauf geachtet, das eigene Arbeitsgebiet genau einzuhalten und nicht „in fremden Wassern zu fischen“. Dazu wurden verschiedene Verbindungsmodelle entwickelt

(Utsch 1998). Bisher ist ein interdisziplinärer Dialog auf Augenhöhe zu selten praktiziert worden, obwohl er weiterführen würde. Wie soll ein solcher Dialog funktionieren?

„Sich wirklich auf einen Dialog einzulassen, überschreitet freilich das Modell der schieblich-friedlichen ‚Arbeitsteilung‘. Theologie und Psychologie, Seelsorge und Therapie kommen sich erst gar nicht ins Gehege, solange man beiderseits die Warnungen von unerlaubten ‚Grenzüberschreitungen‘ beherzigt. Das Kreative von Grenzen und der Arbeit an und mit ihnen kommt so gar nicht ins Spiel“ (Wahl 2000, 69).

Mit diesem engagierten Plädoyer votiert ein psychoanalytischer Theologe – oder katholischer Psychoanalytiker – für das Aufweichen klassischer Grenzen. In der Tat sind theologischerseits die Schranken zur Psychologie längst gefallen – psychologische Weiterbildung ist für Theologen ein Muss. Anders sieht es mit Psychologen aus, die der Theologie und Religionswissenschaft bisher wenig abgewinnen konnten. Neuere Befragungen zeigen, dass sich Psychiater und Psychotherapeuten bei der Behandlung von tief religiösen Patienten unsicher fühlen, weil ihnen ihre Lebenswelt in der Regel fremd ist und sie sich dafür schlecht ausgebildet fühlen (Freund et al. 2017).

Wie sich Theologie und Psychologie konstruktiv ergänzen können

Psychologie und Theologie können sich hilfreich ergänzen. Sie verfolgen auf verschiedenen Wegen das Ziel, ein ganzer Mensch – aus theologischer Sicht: als Gegenüber Gottes – sein zu können. 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 seelsorgerlich-therapeutisches Potenzial 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 auf die Deutungsmacht gemeinsam die Wirklichkeit des Menschen erkunden. Für die Psychologie heißt das, das Einwirken der Schöpferkraft Gottes durch den Heiligen Geist und damit eine metaphysische, transzendente Wirklichkeit nicht auszuschließen und diese als Möglichkeit in ihre Modellbildung mit einfließen zu lassen. Für die Theologie wird die Bereitschaft erforderlich sein, stärker die psychologischen Funktionen religiösen Erlebens und Verhaltens einzubeziehen.

Literatur

- Benesch, Hellmuth (1990): Wozu Weltanschauung. Eine psychologische Bestandsaufnahme, Frankfurt a. M.
- Bergin, Allen E. (1980): Psychotherapy and Religious Values, in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48, 95 – 105.
- Berkel, Karl (1984): Theologie, in: Lück, Helmut E. (Hg.): *Geschichte der Psychologie in Schlüsselbegriffen*, München, 195 – 201.
- Bischof, Norbert (2009): *Psychologie: Ein Grundkurs für Anspruchsvolle*, Stuttgart.
- Botton, Alain de (2013): *Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben*, Frankfurt a. M.
- Bucher, Anton (2014): *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*, Weinheim.
- Demling, Joachim / Thierauf, Paul (2010): Zur ärztlichen Einschätzung von „dämonischer Besessenheit“, in: *Wege zum Menschen* 62, 332 – 349.
- Demmrich, Sarah (2020): Eine religionspsychologische Perspektive auf Besessenheit: Die Studie von Traugott Konstantin Oesterreich (1921) und ihre heutige Relevanz, in: *Cultura & Psyché* 1, <https://doi.org/10.1007/s43638-020-00004-6>.
- Entwistle, David N. (2015): *Integrative Approaches to Psychology and Christianity. An Introduction to Worldview Issues, Philosophical Foundations, and Models of Integration*, 3. Aufl., Eugene.
- Freund, Henning et al. (2017): Religiosität und Spiritualität in der Facharztweiterbildung. Eine Umfrage bei den Weiterbildungermächtigten für Psychiatrie und Psychotherapie, in: *Der Nervenarzt* 89, 539 – 545.
- Frey, Dieter (Hg., 2016): *Psychologie der Werte. Von Achtsamkeit bis Zivilcourage. Basiswissen aus Psychologie und Philosophie*, Berlin.
- Frick, Eckhard (2015): *Psychosomatische Anthropologie*, Stuttgart.
- Gebser, Jean (1996): *Ursprung und Gegenwart*, München.
- Goller, Hans (2009): *Erleben, Erinnern, Handeln. Eine Einführung in die Psychologie und ihre philosophischen Grenzfragen*, Stuttgart.
- Grom, Bernhard (1992): *Religionspsychologie*, München.
- Habermas, Jürgen (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin.
- Hampton-Turner, Charles (2000): *Modelle des Menschen*, Weinheim.
- Heine, Susanne (2005): *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen.
- Heine, Susanne (2017): Weder Herrin noch Magd. Religions- und Pastoralpsychologie als ungleiche Partner im Dialog, in: *Wege zum Menschen* 69, 47 – 61.
- Hood, Ralph W. / Hill, Peter C. / Spilka, Bernard (Hg., 2018): *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, 5. Aufl., New York.

- Huxel, Kirsten (2000): Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie, Stuttgart.
- James, William (2014): Die Vielfalt der religiösen Erfahrung, Berlin.
- Johnson, Eric L. (Hg., 2010): Psychology and Christianity. Five Views, Downers Grove.
- Klessmann, Michael (2008): Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn.
- Kocherscheidt, Benjamin (2010): Deutsche Irrenärzte und Irrenseelsorge. Ein Beitrag zur Geschichte von Psychiatrie und Anstaltsseelsorge im 19. Jahrhundert, Dissertation, Hamburg, https://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2010/4905/pdf/Deutsche_IrrenaezrteundIrrenseelsorger.pdf (Abruf: 6.8.2020).
- Leeming, David / Madden, Kathryn / Marlan, Stanton (Hg., 2020): Encyclopedia of Psychology and Religion, 3. Aufl., New York.
- MacGregor, Neil (2018): Leben mit den Göttern, München.
- Marks, Matthias (2018): Religionspsychologie, Stuttgart.
- Pargament, Kenneth I. et al. (Hg., 2013): APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (2 Bde.), Washington.
- Pongratz, Ludwig (1984): Problemgeschichte der Psychologie, München.
- Raack, Joachim (2017): Die wechselhafte Beziehung von Spiritualität und Psychotherapie, in: Psychotherapie-Wissenschaft 7, 59 – 67.
- Rebell, Walter (2008): Psychologisches Grundwissen. Ein Handbuch für Theologinnen und Theologen, Neukirchen-Vluyn.
- Reuter, Helmut (2014): Geschichte der Psychologie, Göttingen.
- Richards, Scott P. / Bergin, Allen E. (2005): A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy, 2. Aufl., Washington.
- Rudolf, Gerd (2015): Wie Menschen sind. Eine Anthropologie aus psychotherapeutischer Sicht, Stuttgart.
- Sandage, Steven J. / Brown, Jeannine K. (2018): Relational Integration of Psychology and Christian Theology, New York.
- Seidel, Michael (2018): Ausgewählte historische Beispiele des Verhältnisses von Spiritualität zu Psychiatrie und Psychotherapie, in: Juckel, Georg et al. (Hg.): Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie, Lengerich, 29 – 41.
- Senf, Wolfgang / Broda, Michael (Hg., 2020): Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch, 6. Aufl., Stuttgart.
- Stavemann, Harlich / Hülsner, Yvonne (2019): Integrative KVT bei existenziellen Problemen. Umgang mit der eigenen Endlichkeit und Todesangst, Weinheim.
- Strawn, Brad / Bland, Eric / Flores, Peter (2018): Learning Clinical Integration. A Case Study Approach, in: Journal of Psychology and Theology 46, 85 – 97.

- Stuckrad, Kocku von (2019): Die Seele im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte, Paderborn.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M.
- Utsch, Michael (1998): Religionspsychologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, in: Henning, Christian / Nestler, Erich (Hg.): Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie, Frankfurt a. M., 117 – 129.
- Utsch, Michael (2000): Aufgaben und Grenzen der Religionspsychologie. Eine dialogische Perspektive, in: Praktische Theologie 35, 98 – 108.
- Wahl, Heribert (2000): Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie, in: Bassler, Markus (Hg.): Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung, Stuttgart, 67 – 91.