

Grundlegung einer Transzendentalen Psychologie

E. W. Harnack

Zusammenfassung

Ausgehend von Friedrich Schleiermachers Rede über die Religion wird nach den Spuren der Erforschung religiöser Erfahrung in der zeitgenössischen Wissenschaft gesucht. Weder Psychologie (Religionspsychologie) noch Theologie widmen sich der religiösen Erfahrung jedoch in dem Sinne, dass sie Schleiermachers Ansatz oder die analoge Religions-theorie von William James ernst nehmen würden. Statt unter dem Axiom der Existenz und Relevanz von Transzendenz forschen sie unter dem Axiom der Exklusion von Transzendenz. Der Artikel kritisiert diesen Ansatz als unzureichend zur vollen Erfassung spiritueller Phänomene und charakterisiert kurz das Anliegen der Transpersonalen Psychologie, einen anderen Umgang mit Transzendenz zu pflegen. Aber auch hier wird Transzendenz nicht im Sinne der spirituellen Traditionen und deren Eigenleistung gesehen und gewürdigt, weshalb der Artikel vorschlägt, ein neues, transzendentalpsychologisches Paradigma in die sozialwissenschaftliche Forschung einzuführen, das Transzendenz und Spiritualität als solches ernst nimmt.

Schlagwörter: Transzendente Psychologie, Psychologiegeschichte, Theologiegeschichte, Vergleichende Religionswissenschaft, Religionspsychologie

Wissenschaftshistorische Hintergründe

In seiner zweiten Rede über die Religion von 1799 schreibt Friedrich Schleiermacher über das Wunder als einer ursprungshaften Ausdrucksform des Religiösen: „Was ist denn ein Wunder! sagt mir doch in welcher Sprache – ich rede freilich nicht von denen, die wie die unsrige nach dem Untergang aller Religion entstanden sind – es denn etwas anderes heißt als ein Zeichen, eine Andeutung? Und so besagen alle jene Ausdrücke nichts, als die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, aufs Univer-sum; schließt das aber aus, dass es nicht eine ebenso unmittelbare aufs Endliche und auf die Natur gibt? Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit, jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder und in Eurem Sinn ist mir nur das ein Wunder, nämlich etwas Unerklärliches und Fremdes, was keines ist in meinem. Je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet Ihr überall sehen, und jedes Streiten hin und her über einzelne Begebenheiten, ob sie so zu heißen verdienen, gibt mir nur den schmerzhaften Eindruck, wie arm und dürftig der religiöse Sinn der Streitenden ist“

(Schleiermacher 2002/1799, 117-118). In dieser kurzen Passage aus Schleiermachers Frühwerk offenbart sich in nuce der Geist all dessen, was wir künftig eine *Transzendente Psychologie* nennen wollen. Schauen wir uns Schleiermachers Feststellungen also etwas genauer an, um sie besser zu verstehen.

Schleiermachers Anliegen ist der Erweis, dass Religion nicht identisch ist mit dem festgeschriebenen Dogma einer kirchlichen Institution, sondern dem je individuellen, aber doch universellen Gesetzen gehorchenden Erleben im Individuum entspringt. Sensationell neu ist seine Unterscheidung der Religion als Lehre, als christliche oder nicht-christliche Einzelreligion – und der RELIGION als allen Einzelreligionen zugrunde liegendem Erfahrungsschatz des Menschen, der als gottverwandtes Wesen Zugang zu jenem kosmischen Geheimnis besitzt, das sich in ihm selbst offenbart. In diese Kategorie unmittelbarer Erlebnisreligiosität fällt auch das Wunder. Wir dürfen Schleiermachers Begriff vom Wunder getrost übersetzen mit „spirituelle Erfahrung“, als eben jene im Religionsvergleich immer wieder anzutreffende Art und Weise, wie Menschen das Göttliche unmittelbar erleben. Und von diesem Ausgangsbefund ausgehend, hebt Schleiermacher an mit der Frage nach der Bedeutung des Wunders innerhalb des religiösen Bewusstseins. Nein, dieses religiöse Bewusstsein hat nichts gemein mit der Sprache der Theologen, mit „den kindischen Operationen der Metaphysiker und Moralisten in der Religion“ (Schleiermacher 2002/1799, 117), die nichts weiter sind als eine intellektuelle Verfremdung des ursprünglichen Erlebnisgehalts.

Während die reflexive theologische Sprache das Numinose verbirgt statt das Wunder in seiner nur deskriptiv erfassbaren Wucht bestehen zu lassen, geht es ihm um die Sprache des vortheologischen Menschen, des Menschen, der das Göttliche, wie es sich in ihm selbst offenbart, unverstellt und unmittelbar erlebt. Wenn wir zurückgehen auf diese ursprüngliche Bedeutung des Wunderbaren vor der Teilung von RELIGION in Einzelreligionen, dann zeigt sich uns das Wunder als ein Zeichen, eine Andeutung. Ein Zeichen wovon? Ein Zeichen der hintergründig im Universum herrschenden Anwesenheit des Göttlichen, derart hintergründig, dass eine Kollision mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht möglich, nicht einmal denkbar ist. Das Göttliche zeigt sich nur als Andeutung, die man jedoch erkennen, wahrnehmen, spüren, empfinden muss in jenem religiösen Grundgefühl, von dem Schleiermacher schreibt, dieses religiöse Empfinden sei selbst stets übernatürlicher Provenienz.

Das nächste Schlüsselwort in der eingangs zitierten Passage lautet „Beziehung“. Für Schleiermacher ist „Wunder“ synonym mit dem Erfassen einer Beziehung zwischen einer Begebenheit und – wie er in Vermeidung des theologisch besetzten Gottesbegriffs schreibt „dem Unendlichen, dem Universum“. Offenbar sieht Schleiermacher die Bedeutung des Wunders in einer Verweisfunktion von Diesseitigem auf Jenseitiges, so dass sich die Existenz und die Seinsweise des Jenseitigen in der diesseitigen Begebenheit abbilden. Ein solcher transzendentaler Verweis ist also möglich, weil das Göttliche im Menschen, in den Situationen seines täglichen Lebens, im natürlichen Dasein wirkt, und diese Wirkung nur erkannt werden muss, um zu begreifen, dass und in welcher Weise es Göttliches gibt. Die Offenbarung der Bibel – mit ihrer im Protestantismus traditionel-

lerweise einzig maßgeblichen Autorität zur Konstitution eines „Wunders“, der spirituellen Erfahrung – wird somit unerhörterweise sekundär gegenüber der direkten Offenbarung im persönlichen Erleben.

Ebenfalls schließt diese Beziehung auf die Transzendenz nicht aus, dass von der numinosen Begebenheit zugleich eine Beziehung zur Immanenz ausgeht, die von der Physik, der Psychologie, der Naturwissenschaft allgemein beschrieben und erfasst werden kann. Eine Begebenheit kann uns als ganz und gar von natürlicher Art erscheinen und dennoch ein Wunder sein – und sie besitzt für den jungen Schleiermacher diesen Doppelcharakter in jedem Fall. Das unterscheidet nach seinem Dafürhalten den tief religiösen vom dürftigen und ärmlichen Gläubigen, dass dieser nicht dazu in der Lage ist, das gewöhnliche Wunder, also die Beziehung zwischen dem Alltäglichen, dem Natürlichen einerseits und dem Göttlichen andererseits zu erfassen. Dann ist der Erklärungsanspruch der Naturwissenschaft immer nur auf die Außenseite desselben Phänomens gerichtet, dessen Inneres von göttlichem Geist ist. Wie eine Ermahnung an unsere heutige Psychologie, den Menschen aus seinem spirituellen Ugrund heraus zu verstehen und nicht als neuropsychologischen Mechanismus, sollten wir Schleiermachers Frage begreifen: „Warum vergisst über alles Wirken nach außen und aufs Universum hin Eure Praxis am Ende eigentlich immer, den Menschen selbst zu bilden? Weil Ihr ihn dem Universum entgegengesetzt und ihn nicht als Teil desselben und als etwas Heiliges aus der Hand der Religion empfangt“ (Schleiermacher 2002/1799, 53).

100 Jahre nach Schleiermacher wird die Beziehung zwischen dem Zeichen und dem durch es Angedeuteten in einer Forschungsdisziplin reflektiert, die unter dem Namen Semiotik bekannt ist. Der US-Amerikaner Charles Sanders Peirce gilt neben Ferdinand de Saussure als einer ihrer Begründer. Für Peirce ist jede Erkenntnis, nicht nur die sprachliche, wie sie für de Saussure maßgeblich war, durch Zeichen vermittelt, die im eigenen Geist als sekundäre Zeichen dem wahrgenommenen Zeichen Bedeutung verleihen. Theologisch gilt für Peirce zugleich, dass Gott als Objekt der Erfahrung – nicht als Objekt des Glaubens – existiert (vgl. Barrena 2008). Denn das unmittelbare Erleben einer numinosen Qualität lässt sich durch kein anderes Zeichen im Geist des Erlebenden so treffend interpretieren wie durch die Chiffre des Göttlichen. Weil alle Menschen die Spuren Gottes bei einer unvoreingenommenen Betrachtung in sich selbst finden können, ist die Annahme gerechtfertigt, dass dieses innere Zeichen einer Realität des Göttlichen entspricht (Peirce 1908). Wenn auch Peirce eine transzendente Zeichentheorie nicht selbst durchgeführt hat, so hat er ihre Möglichkeit zumindest angedacht.

Peirce war sowohl Lehrer als auch Freund seines kongenialen Kollegen William James und beeinflusste dessen berühmt gewordene Philosophie maßgeblich. James interessierte sich aus persönlicher Betroffenheit für die Frage religiösen Erlebens. Ohne auf Schleiermacher Bezug zu nehmen, schildert er in seinen Gifford Lectures von 1900-1902 (erschieden als „The Varieties of Religious Experience“) Fälle spirituellen Erlebens, die er als Ausdrucksformen der ursprünglichen, vor aller Religion dem Menschsein angehörenden Religiosität deutet. Wie Peirce, so geht auch William James von einem gegenüber Hume zu Ende gedachten, radikalen Empirismus aus, der als Realität nur das direkt Erfahrene gelten lässt. So zeigt sich auch die Wirklichkeit des

Transzendenten in der empirischen Erfahrung des Einzelnen – und nur dort. Denn diese Erfahrung ist das Unmittelbare, das Echte, das den Kern jeder Religion ausmacht, während „philosophische und theologische Formeln sekundäre Produkte sind, Übersetzungen eines Textes in eine andere Sprache vergleichbar“ (James 1997, 426).

Zweitens teilt James wiederum mit Peirce einen radikal pragmatischen Wahrheitsbegriff, demzufolge sich Wahrheit immer nur an den praktischen Konsequenzen einer Erkenntnis für den Einzelnen und das Kollektiv entscheiden lässt. Entsprechend müssen auch religiöse Begriffe sich an ihren Konsequenzen für das Ganze bewähren, wenn sie für wahr gehalten werden wollen: „...unser empirisches Kriterium: *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen*“, so zitiert er den Evangelisten Matthäus (James 1997, 53) und gibt damit ein streng empirisches Kriterium für die Richtigkeit religiöser Auffassungen an. Weiter gedacht, ließe sich ihm zufolge daraus zu einer „Religionswissenschaft“ (*science of religions*) gelangen, welche die Wahrheit religiöser Theoreme an beobachtbaren Erfahrungswerten prüft, wobei er hofft, „...dass eine unparteiische Religionswissenschaft aus den Unterschieden der Religionen einen gemeinsamen Corpus von Lehren aussieben und in Begriffe fassen könne, denen die Naturwissenschaft nicht zu widersprechen braucht“ (489).

Wenn James (1997, 53) fordert, dass das Religiöse anhand seiner Früchte (subjektiver und intersubjektiver Handlungsfolgen) zu beurteilen sei, nicht anhand seiner Wurzeln (Kausalität), wendet er sich damit aber ausdrücklich auch gegen einen medizinischen Materialismus, der religiöse Phänomene auf Kausalbedingungen aus Psychopathologie oder Neurophysiologie zu reduzieren versucht (vgl. auch James 1997, 382). Er entwirft damit überdies implizit ein methodologisches Programm, demzufolge nicht die Bedingungen für religiöses Erleben in Faktoren außerhalb der Religion gesucht werden dürfen (wie in der modernen Religionspsychologie), sondern umgekehrt die Wirkungen des Transzendenten auf die übrigen Lebensbereiche interessieren. Das setzt das erfahrbare Religiöse, das „immanente Transzendente“, als kausalen Faktor voraus, während Transzendenz in religionspsychologischen Untersuchungen konzeptuell ausgeklammert und methodisch wie eine abhängige Variable oder wie eine Störvariable behandelt wird, die nur in der Wahrnehmung der Untersuchungsobjekte eine Rolle spielt. Die rein subjektive Transzendenzenerfahrung selbst (das unspezifische Gefühl einer Präsenz im Raum, die unerwartete Tröstung oder Bekehrung, von denen James beispielsweise spricht) kommt als Faktor in solcher Forschungsmethodik nicht wirklich in den Blick.

Wie auch Schleiermachers Wiederentdeckung der Offenbarung des Göttlichen im Einzelnen, so war auch James mit seinen Varieties ein Revolutionär. Allerdings war nicht der Gedanke, dass sich das Transzendente auf natürliche Weise, also im Sinne einer *theologia naturalis* im Einzelnen manifestiert, James' originelles Produkt: die göttliche Erkenntnis durch die Erfahrung des Einzelnen war seit Schleiermacher längst wieder zu Ehren gekommen – James trug seine Varieties innerhalb der Gifford Lectures vor, die 1888 von Adam Lord Gifford mit dem Ziel ins Leben gerufen worden waren, das Studium der natürlichen Theologie im weitest möglichen Sinne dieses Begriffs zu fördern und zu verbreiten. James jedoch ging einen Schritt weiter, indem er propagierte, durch das

wissenschaftliche - d. h. psychologische - Studium der religiösen Erfahrung zu einer alle Einzelreligion und alle Widersprüche zur Naturwissenschaft übersteigenden Metatheorie des Göttlichen gelangen zu können.

Was könnte radikaler sein als die gerade im Entstehen begriffene akademische Disziplin der Psychologie zum Werkzeug machen zu wollen für eine Metareligion, die sich von den Einzelreligionen dadurch unterschied, dass ihre Aussagen wissenschaftlich geprüft und deshalb im Einklang mit dem aufklärerischen Weltbild stünden. Was läge näher, als den Gedanken Schleiermachers, dass die Einzelreligion nur intellektueller „Überbau“ ist gegenüber der im Individuum sich ausdrückenden wahren Religion, fortzuführen, indem man nach Manifestationen des Transzendenten mit den Methoden der zeitgemäßen psychologischen Systematik forscht, statt sie einfach für gegeben zu halten (oder im Falle des Kritikers: zu negieren). Diese Forschung nach dem, was die Erfahrung Gottes im Leben des Menschen auch hier und heute ausmacht, war es, die James umtrieb und die sein Vermächtnis werden sollte, dessen rechtmäßige Erben bis heute nicht in Erscheinung traten.

Denn das Revolutionäre an der Jamesschen Religionspsychologie ist im psychologischen, ebenso wie im religionswissenschaftlichen oder theologischen Kontext niemals in ein Forschungsprogramm sui generis umgesetzt worden. Im Falle Schleiermachers ist die Wendung von der Theologie zur vergleichenden Religionswissenschaft und von der biblischen zur persönlichen Offenbarung hingegen von seinen geistigen Nachfolgern erkannt und gewürdigt worden, führte jedoch auch zu starken geistigen Gegenbewegungen, die von der protestantischen Theologenschaft erfolgreich ein „Zurück zur Bibel“ einforderten. Die geistesgeschichtlichen Gründe dafür, dass sowohl Schleiermachers Individualreligion als auch James' *Science of Religions* im 20. Jahrhundert kaum noch eine Rolle spielten, lassen sich kurz folgendermaßen charakterisieren:

Innerhalb zumindest der protestantischen Theologie setzte sich die von Karl Barth maßgeblich geförderte dualistische Lehre von der theologischen Welt als unvermittelt der Lebenswelt des Menschen gegenüberstehend, die Barthsche Variante eines Deismus gewissermaßen durch, der gegen Schleiermacher die direkte Offenbarung Gottes im Einzelnen und im hier und heute für keinen Gegenstand eines theologischen Diskurses hält. Zuvor schon hatte man in der Theologenschaft um die Bedeutung der Religionspsychologie für die Begründung des Glaubens gestritten (vgl. die Dispute in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1907-1917, z. B. Vorbrodt, 1908, und Wobbermin, 1917, gegenüber Scheel, 1907). Auch hier hatte entsprechend jene Seite gewonnen, welche die Theologie gegenüber dem Ansturm der Naturwissenschaft mit der gleichen Strategie zu immunisieren trachtete, mit der später Barth die Theologie gegenüber den Anfragen der Gläubigen („Wo war Gott?“) nach den beiden Weltkriegen rettete: Die Theologie hat mit der Realität hier und jetzt - etwas (aber nur etwas) zugespitzt formuliert - nichts zu schaffen, sie speist sich und gründet sich auf eine andere Realität allein, auf die biblische Offenbarung und das in ihr verkündete Gottesreich. Eine solche Tendenz zur Negierung religiöser Erfahrung gibt es selbstverständlich auch im Katholizismus, wenn beispielsweise die Dominanz des kirchlichen Lehramts gegenüber der un-

dogmatischen Mystik eine im Verhältnis zum Protestantismus für das Wunderbare offener Haltung wieder einschränkt.

In der Religionspsychologie siegte – um das Schisma zwischen Religion und Psychologie auch von der psychologischen Seite her zu zementieren – ebenfalls die Auffassung, das Glauben und Wissen in *einer* Wissenschaft nicht vereinbar seien. Ausgerechnet Théodore Flournoy (1903), ein Freund und Schüler von William James, benennt in diesem Sinne ein Axiom für die gerade in ihrer Konstitutionsphase befindliche Religionspsychologie, das *Prinzip der Exklusion von Transzendenz*, das in der Folge wie ein Verrat an der James'schen Idee weiterwirkt. Noch heute wird von der Religionspsychologie darauf rekurriert und auf dessen unbedingte Notwendigkeit verwiesen (vgl. Zwingmann & Moosbrugger 2004): Die Religionspsychologie „muss den *objektiven* Aspekt – die Frage, ob bestimmten Glaubensüberzeugungen objektive Geltung zukommt oder ob einzelne Formen von Gebet, Meditation und Gottesdienst erstrebenswert sind – der kritisch-normativen Reflexion von Ethik, Religionsphilosophie und Theologie überlassen...“ (Grom 2007, 13). Der Vorteil: Methodologie und Programm der Religionspsychologie integrieren sich widerspruchsfrei in die *Mainstream-Psychologie* (vgl. die Studien in Zwingmann & Moosbrugger 2004) und geraten nicht in Konflikt mit den religiösen Institutionen, die deshalb auch ebenso vehement daran festhalten, dass Religionspsychologie sich nicht in ihr ureigenstes Geschäft einzumischen habe. Dies widerspricht aber diametral dem Geist und der Intention der James'schen Gifford Lectures und erfuhr erst am Ende der 1960er Jahre eine Korrektur in jener neu aufscheinenden Bewegung, die sich *Transpersonale Psychologie* nennt.

Der Beginn einer Psychologie des religiösen Erlebens

Historisch entstand der Begriff „transpersonal“ in der Humanistischen Psychologie der späten 1960er Jahre (vgl. Vich 1988). Gegen den defizitorientierten Hauptstrom der Psychologie begab sich eine Gruppe um Abraham Maslow – darunter vor allem Stanislav Grof, Anthony Sutich und Viktor Frankl – auf die Suche nach „*B(eing)-Values*“, Eigenschaften, die höchstes menschliches Potential repräsentierten, und entdeckte Spiritualität als eine solche Wachstumskomponente. Wohl von Grof geprägt (vgl. Grof 2005), aber von Sutich erstmals publiziert (Sutich 1968) bezeichnet der Begriff „transpersonal“ einen über die personale Realität hinausgehenden Bezug des Menschen. Die erste (extensionale) Definition der neuen Bewegung, die Sutich (1968) gibt, lautet: „...the scientific study and responsible implementation of becoming, individual and species-wide meta-needs, ultimate values, unitive consciousness, peak experiences, B values, ecstasy, mystical experience, awe, being, self-actualization, essence, bliss, wonder, ultimate meaning, transcendence of the self, Spirit, oneness, cosmic awareness, individual and species-wide synergy, maximal interpersonal encounter, sacralization of everyday life, transcendental phenomena, cosmic selfhumor and playfulness; maximal sensory awareness, responsiveness and expression“. Lajoie & Shapiro (1992) werteten in einer umfangreichen Durchsicht 36 weitere Definitionen Transpersonaler Psychologie aus, in denen die unterschied-

lichsten Konzepte akzentuiert werden. Die fünf am häufigsten dabei verwendeten Definitionsmerkmale betrafen: *states of consciousness*; *highest or ultimate potential*; *beyond ego or personal self*; *transcendence*; und *spiritual*.

Dabei war von Anfang an das Verhältnis zu den etablierten Religionen unklar, das sich doch zumindest anhand der Begriffe „Transzendenz“ und „spirituell“, den viert- und fünfhäufigsten Nennungen bei Lajoie & Shapiro (1992), als mit einer gemeinsamen Schnittmenge ausgestattet zeigte. Transzendenz, laut Duden (2000) „a) das jenseits der Erfahrung, des Gegenständlichen Liegende; Jenseits; b) das Überschreiten der Grenzen der Erfahrung, des Bewusstseins, des Diesseits“ (also Zustand wie Aktivität bezeichnend), ist vornehmlich negativ bestimmt durch seine Nichtzugehörigkeit zu dieser Welt einerseits und zu einem geringeren Teil positiv bestimmt durch die mitschwingende Konnotation des „über“ (statt „unter“) diese Welt Hinausreichenden, also der qualitativen Höherwertigkeit. Der Begriff ist gegenüber verschiedenen religiösen Systemen neutraler als ihm ebenbürtige Begriffe wie „das Göttliche“ oder gar „Gott“ und entspricht in etwa jenem „Numinosum“, das der geistige Schleiermacher-Schüler Rudolf Otto Anfang des 20. Jahrhunderts als religionswissenschaftliches Konzept prägte.

Sobald die Transzendenzdimension in den Mittelpunkt der transpersonalpsychologischen Betrachtungsweise rückt, muss also geklärt werden, ob Psychologie und Religion in Konkurrenz zueinander treten oder nicht. Genau diese Tendenz, (pseudo-)esoterischer Religionsersatz sein zu wollen, warf man der Transpersonalen Psychologie in der Folge ihrer Gründung seitens religiöser wie wissenschaftlicher Institutionen selbstverständlich häufig vor. Heute vermeidet die Transpersonale Psychologie jedoch zuweilen dieses Konfliktfeld und definiert sich in einem Anschluss an das naturwissenschaftliche Dominanzparadigma völlig religionsfrei als die Psychologie des menschlichen Bewusstseins schlechthin (so bei Belschner 2005) oder des veränderten Bewusstseins. Dabei erscheinen die spirituellen Traditionen und ihr Wissen nur mehr als Forschungsgegenstand innerhalb der Methodik des Dominanzparadigmas und die Besonderheit der spirituellen Erfahrung wird zum Epiphänomen eines – wodurch auch immer und mit welcher Konsequenz auch immer – veränderten oder nicht veränderten Bewusstseinszustands. Eine derartige Reduktion der Transzendenz, des „Jenseitigen“ auf ein Diesseits ist höchst gefällig in einer Zeit, die nicht mehr zwischen Tiefe und Oberfläche zu unterscheiden vermag, die zwischen „Yoga“ und „Schwangerengymnastik“ keinen Unterschied sieht, „Tantra“ für eine sexuelle Stimulationstechnik hält und mit dieser Verwechslung dann eine neue Sprachkonvention schafft, innerhalb derer derartig verflachende Definitionen wahr sind.

Spiritualität aber ist nicht reduzierbar auf einen meditativen Höhenflug, der in psychometrischen oder neurowissenschaftlichen Untersuchungen als messbares Gipfelerlebnis erscheint. Spiritualität ist befasst mit etwas, das Menschsein per definitionem übersteigt und nicht darin stecken bleibt. Wer beides verwechselt, hat nichts von dem verstanden, was die spirituellen Traditionen seit Jahrtausenden an Wissen bewahren. Das aber ist die Gefahr einer Transpersonalen Psychologie als diesseitiger Ersatzreligion des menschlichen Bewusstseins. Deshalb schlage ich für eine Psychologie der Transzendenzdimension des Menschen einen anderen Ausdruck vor und möchte diese besonde-

re Form Transpersonaler Psychologie eine Transzendente Psychologie nennen. Damit ist natürlich keine Psychologie im Sinne des Kantschen Begriffs von Transzendentalien gemeint, auch wenn ich den Begriff analog zu Kant verwende.

Immanuel Kant bezeichnete als transzendente Philosophie die Untersuchung der letztendlichen Bedingungen, unter denen menschliche Erkenntnis stattfindet (die Bedingungen der Möglichkeit für Erkenntnis überhaupt; vgl. Kant 1781/1974). Die Vokabel transzendental hat aber eine längere Begriffsgeschichte hinter sich und besitzt unabhängig von Kant einen anderen idiomatischen Gehalt als "transzendent". Während letzteres als Adjektiv zur Transzendenz das meint, was jenseits unserer gewöhnlichen Sinneswahrnehmung stattfindet, bezieht sich transzendental mehr auf das, was auf die Transzendenz verweist, was zu ihr hin strebt und sich als ihr Zeichen in der Welt manifestiert. Sowohl daraus als auch aus dem Kantschen Begriff abgeleitet, nenne ich transzendentalpsychologisch *die psychologische Erforschung der Bedingungen der Möglichkeit für die Erfahrung von Transzendenz, wobei die lebensweltliche Relevanz und Existenz von Transzendenz als gegeben vorausgesetzt wird* (vgl. z. B. Harnack 2010). Damit ist gemeint, dass Transzendente Psychologie einem Axiom folgt, das insofern – wie jedes Axiom – einen werthaltigen Vorentscheidungsprozess des Wissenschaftlers enthält, indem es aussagt: Der betreffende Gelehrte forscht auf der Grundlage und mit den Voraussetzungen der Annahme, dass Transzendenz nicht nur existiert, sondern sich auch relevant in unserer Welt zeigt und im Leben des Individuums auswirkt.

Tatsächlich folgt jedes wissenschaftliche Unternehmen einem unausgesprochenen oder ausgesprochenen Axiom, wobei der Begriff von Wissenschaftlichkeit, der das Ende des 20. und den Anfang des 21. Jahrhunderts beherrscht, sich an drei ineinander verwobenen axiomatischen Ansprüchen orientiert: Wissenschaftliche Sätze (ausgenommen die von Theologen und Philosophen) müssen demnach durch Objektivität, Wertfreiheit und Materialismus ausgezeichnet sein. Während die Objektivitätsdoktrin eine beliebte, aber letztlich kaum realistische, dogmatisch seit dem 19. Jahrhundert gehandelte Idee darstellt (vgl. Daston & Galison 2007), erzeugt sie naturgemäß so etwas wie eine wissenschaftliche Abscheu vor Subjektivität, man könnte auch sagen: vor der Innenseite des Individuums, wo jede Spiritualität bekanntlich ihren Ort hat. Das schon mehrfach (vgl. Weber 1917; Dahms 1994) umstrittene Programm einer wertfreien Wissenschaft ist ebenso unhaltbar: selbst wenn der wissenschaftliche Anspruch gerechtfertigt sein mag, keiner weltanschaulichen Ideologie, sondern nur den reinen Fakten anzuhängen, so lässt er sich aus grundsätzlichen Erwägungen (z. B. grundsätzliche Werthaltigkeit der Auswahl des Forschungsinteresses; Kontamination aller Fakten mit Konstrukten) allenfalls in einigen Durchführungsphasen von Forschung prinzipiell verwirklichen, in der Realität scheint er jedoch meist gänzlich unrealistisch, wie wir am dritten Axiom gegenwärtiger Wissenschaft sehen können, dem Materialismusaxiom. Denn obwohl viele Wissenschaftler niemals explizit zugeben würden, dass eine weltanschauliche Ideologie wie der materialistische Monismus den Leitgedanken ihrer (damit nicht mehr wertfreien!) Forschung bildet, scheinen sich in der Realität alle Wissenschaftler darin einig, dass eine andere als die materialistische Weltanschauung für einen Wissenschaftler allenfalls privat gestattet sein darf, nie-

mals aber sein Forschen „infizieren“ dürfe. Das gilt natürlich vor allem für die Naturwissenschaft, aber in Wirklichkeit kaum weniger für Geistes- und Sozialwissenschaften. Wenn es überhaupt Naturwissenschaftler gibt, die meinen, dass ihre Wissenschaft sich mit etwas anderem als dem materialistischen Monismus vereinbaren lässt, dann gehören sie zur Speerspitze der modernen Naturwissenschaft, zur theoretischen Physik, die schon lange etwas anders ist, als die ihr nacheifernden Sozial- und Naturwissenschaftler anderer Disziplinen noch immer meinen. Wir können also umgekehrt annehmen, dass ein ideologisches Programm wie der materialistische Monismus die Forschungsinteressen und die Art und Ergebnisse tatsächlicher Forschung derart stark determiniert, dass jede andere Weltanschauung im Wissenschaftsbetrieb chancenlos bleibt.

Wirft man also einer Wissenschaft, die ihr Axiom offen legt, vor, sie sei ideologiegeleitet, um wie viel mehr gilt dann dieser Vorwurf gegenüber einer Wissenschaft, die ihre Ideologie noch nicht einmal offen reflektiert. Wenn die zeitgenössische Natur- und Sozialwissenschaft, ja sogar manche Geisteswissenschaftler, jede Diskussion über den materialistischen Monismus und damit den institutionalisierten Agnostizismus als ihrer unhinterfragten Denkvoraussetzung tabuisieren, so sollte man eine Psychologie, die ihre Denkvoraussetzung offen ausspricht, eher für ihren Mut loben. Deshalb sagt die Transzendente Psychologie offen, dass ihr Axiom in der Annahme besteht, das Transzendente existiere in einer pragmatisch wahren, also effektiven Weise – und setzt sich damit bewusst in die Position des Gegengewichts zu einer mit absolutistischem Anspruch auftretenden materialistischen Wissenschaftsdoktrin.

Als *Transzendenzaxiom* möchte ich folglich die bewusste Einnahme einer methodischen Haltung bezeichnen, welche die Existenz und Relevanz des Transzendenten zur Grundlage des wissenschaftlichen Strebens macht, ohne dabei irgendeine bestimmte Ideologie (Religion) zu vertreten. Damit schließen wir uns dem partiellen Anspruch von Objektivität und partieller Wertfreiheit an, was den Durchführungsprozess der Forschung betrifft. Während also unser Forschungsinteresse und seine Grundprämissen in der Annahme der Existenz von Transzendenz axiomatisch werthaltig gesetzt sind, wollen wir über den Wert einer einzelnen spirituellen Tradition, Religion oder Weltanschauung erst als Ergebnis, nicht als Voraussetzung unserer Forschung etwas aussagen. Denn was den Einzelnen der Transzendenz näher bringt, wie sich diese zeigt, was sie überhaupt ist, das eben ist der Forschungsgegenstand, der uns interessiert. Das ist eine eminent psychologische Frage, weil sich im Einzelnen und seinem Erleben das empirische Material zu ihrer Beantwortung findet. Deshalb ist Transzendente Psychologie eine akademisch gebildete Psychologie, die sich dem materialistischen Grundparadigma entzieht.

Religion als Erfahrung und Erfahrung als Religion

Vor allem die monotheistischen Religionen betrachten sich als der Mittelpunkt eines ptolemäischen Kosmos, in dem es keine zentralere Wahrheit gibt als ihre eigene und selbst die göttliche Sonne sich um sie dreht. Während jene Religionen, die eine polytheistische Auffächerungen des Göttlichen vornehmen, sich selbst stets in Konkurrenz

zu ihrer religiösen Umwelt wahrnehmen (vgl. Assmann 2006), liegt es Monotheismen per se nahe, ihre eigene Position als konkurrenzlos gültig allen anderen überzuordnen. Deshalb sprach der Theologe John Hick (1973) von der Notwendigkeit einer kopernikanischen Revolution in der christlichen Theologie der Religionen. Nicht das Christentum (oder der Islam oder wer auch immer) kann für sich demnach beanspruchen, Zentralgestirn der religiösen Weltordnung zu sein, wie man Jahrhunderte lang glaubte, sondern Gott allein gebührt die Rolle der zentralen Sonne, um die herum sich alle Religionen in einem gleichberechtigten Reigen drehen. Dieses schöne Bild ist es wert, zum Leitmotiv dessen zu werden, was Transzendente Psychologie in Nachfolge von William James sein kann: das Studium der Sonne, das nicht direkt erfolgen kann, in jenen Sonnenstrahlen, die auf jedem ihrer Planeten leuchten. Solange unsere Augen nicht dazu in der Lage sind, bei der Betrachtung der Sonne länger als einen Augenblick zu verweilen, und solange andererseits auf jedem ihrer Planeten nicht nur Sonnenlicht, sondern ebenso viel dunkle Materie zu finden ist, solange müssen wir nach den reinsten Sonnenstrahlen auf jedem dieser Planeten suchen.

Somit nimmt eben die Transzendente Psychologie eine weitere wesentliche Verschiebung vor gegenüber irgendeiner Religionspsychologie oder Religionswissenschaft: Sie ist jene Jamessche *Science of Religions* in einem eminent spirituellen Sinne. Denn sie hält daran fest, dass die inneren (esoterischen) Traditionen der Religionen die Beziehung zwischen Individuum und Transzendenz seit Jahrtausenden zu kultivieren und zu verstehen bemüht sind und deshalb in ihrem Reichtum Material genug bieten, das der moderne Forscher in seiner empirischen und theoretischen Dimension noch auszuleuchten hat. Weder ist Transzendente Psychologie dabei aber normative Wissenschaft, wie die Religionen selbst, in denen Wissensvermehrung immer nur die Neuinterpretation des längst abgesteckten Terrains darstellt; noch versucht sie eine scheinbare (aber in Wirklichkeit unhaltbare) wertungsfreie Objektivität vorzuschützen, wie die Religionspsychologie und Religionswissenschaft; sondern was aus dem Erfahrungsschatz der spirituellen Traditionen sich bewährt und als wahr erweist in der Suche des Menschen nach dem Göttlichen, das ist ihr Gegenstand.

Was also ist das Göttliche, Transzendente, Numinose in unserem Forschungsparadigma? Das Göttliche können wir dabei an die Stelle der theoretischen Variablen, des forschungsleitenden Konstrukts in der klassischen sozialwissenschaftlichen Methodik setzen. Wir bemühen uns, das Göttliche zu verstehen, indem wir nach natürlichen und durch uns hergestellten Operationalisierungen des Göttlichen suchen. Natürliche Operationalisierungen sind alle spontanen spirituellen Erfahrungen. Provozierte Operationalisierungen können wir solche Vorkommnisse nennen, bei denen wir mit unseren menschlichen Kräften der religiösen Erfahrung nachgeholfen haben, etwa durch Meditation, Trance oder andere bewusstseinsverändernde Agentien. Dabei dürfen wir die Operationalisierung wie überall in der Sozialwissenschaft nicht mit dem theoretischen Konstrukt verwechseln. Die religiöse Erfahrung steht in einer Beziehung zu dem, was sie für uns erklärbar und verstehbar machen soll, sie ist nicht mit ihm identisch.

Zudem müssen wir uns vor falschen Operationalisierungen hüten. Dies können inhaltlich falsche Operationalisierungen sein, die wir freilich nicht per se von echten trennen können, da wir zu ihrer Trennung eben genau die Kenntnis des Konstrukts bräuchten. Auch dieses Problem ist in der Sozialwissenschaft gut bekannt. Man denke nur an die Schwierigkeit, Intelligenz „richtig“ zu definieren: Gehört etwa soziale Intelligenz, „Bauernschläue“ und höhere (spirituelle) Intuition zur Intelligenz oder nur die üblicherweise gemessenen akademischen Erfolgsfaktoren? Viel wichtiger aber ist, dass wir die Operationalisierungen in formaler Hinsicht dem Inhalt angemessen wählen. Das ist unter Bedingungen des Transzendenzaxioms dann nicht der Fall, wenn die religiöse Erfahrung zur abhängigen Variablen eines anderen Prozesses gemacht wird, was der Standard-Forschungsmethodik der Religionspsychologie entspricht: Was (für ein emotionales Erleben, kognitive Einstellungsänderung, innerer Konflikt), hat dazu geführt, dass Person X plötzlich vom Atheisten zum gläubigen Christen wurde? Weshalb (aufgrund welcher frühkindlichen Bindungsmuster) hat Person Y ein personales und Person Z ein abstraktes Gottesbild? Alle diese Fragen bleiben hoffnungslos tief im alten, materialistischen Paradigma stecken, denn sie erkennen die Existenz und Relevanz des Numinosen als eigenständig wirkmächtiger Dimension nicht an, sondern erforschen lediglich die Vorgänge in der Einzelpsyche.

Und da wir es beim Göttlichen mit einem Forschungsgegenstand zu tun haben, der anderen Gesetzen gehorchen dürfte als der Blinddarm oder das Sozialverhalten im Verkehrsstau, müssen wir bereit dazu sein, in einer sehr grundsätzlichen Weise neu zu denken: Wir müssen uns offen halten für überraschende Muster und Korrelationsmatrizen, für Zusammenhänge, wo unser altes materialistisches Weltbild keine vermuten ließ. Wir müssen auch dazu bereit sein, unsere lieb gewonnenen Forschungsmethodiken diesen neuen Erfordernissen anzupassen. Das ist nicht selbstverständlich, denn man wird behaupten, das neue, transzendentalpsychologische Forschen sei nicht so exakt wie das alte, materialistische, wie man es bei allen - teilweise - qualitativen Forschungsmethoden behauptet. Aber das hängt davon ab, was man für eine exakte Aussage hält. Als warnendes Beispiel sollten wir uns die Pseudo-, da Über-Exaktheit vor Augen halten, mit der mündliche Prüfungen in manchen akademischen Fächern bewertet werden: nämlich auf einzelne Stellen hinter dem Komma genau, obwohl sozialpsychologisch unzweifelhaft ist, dass Reliabilität und Objektivität mündlicher Prüfungen kaum im Bereich einer vollen Note angesiedelt sind. Deshalb nützt es niemandem etwas, eine sehr exakte (reliable) Untersuchung über die Auswirkung des Göttlichen (beispielsweise beim Gesundbeten) vorlegen zu können, die aber die tatsächlichen Gesetzmäßigkeiten nicht (valide) abbildet. Das Problem ist auch in den sonstigen Sozialwissenschaften als Reliabilitäts-Validitäts-Dilemma bekannt und somit keine Spezialität unseres Forschungsvorhabens, es ist hier jedoch sehr viel bedeutsamer, Validität nicht zugunsten der vermeintlich wichtigeren Reliabilität aufs Spiel zu setzen, weil wir damit Transzendenz an sich vernichten. Beispielsweise wird es nichts nützen, wenn wir echte Experimente unter Laborbedingungen mit unseren religiösen Erfahrungen anstellen wollen, wo sie doch in der Regel ganz offensichtlich nicht von Menschen gemacht werden (können) und sich deshalb einem Experimentaldesign, jedenfalls in ihrer vollen Natur, prinzipiell entziehen. Wir können

jedoch durch die Analyse von Clustern, Korrelationen und anderen Mustern schon genügend herausfinden, das uns bisher nicht bekannt ist – abgesehen von dem, was unser kritischer Verstand an philosophischer Betrachtung hinzuzufügen vermag.

Weil wir mit unserem Verstand Urteile fällen können, ist er nach alter abendländischer Tradition (etwa bei Thomas von Aquin) ein unabdingbares und legitimes Werkzeug der spirituellen Erkenntnis. Deshalb benötigt die Transzendente Psychologie zugleich mit der Anerkennung der spirituellen Traditionen die Anbindung an eine wissenschaftliche Tradition wie die der akademischen Psychologie. Denn echtes wissenschaftliches Denken beruht auf Kriterien für das, was als richtig gelten kann, und nicht allein auf Behauptungen. Diese Kriterien sind intersubjektiv prüfbar, diskutierbar und folgen wiederum kulturellen Konventionen (etwa der Akzeptanz der zweiwertigen, aristotelischen Logik als einer der fundamentalsten dieser Konventionen). Man mag geteilter Meinung über die ubiquitäre Gültigkeit solcher oder einzelner dieser Konventionen sein, aber allein die Tatsache, dass durch sie ein gemeinsamer Diskursraum eröffnet wird, innerhalb dessen eine gültige Aussage von einer ungültigen Behauptung unterschieden werden kann, macht es sinnvoll, auf wissenschaftliche Rationalität nicht zu verzichten.

Um also das Transzendente empirisch nach wissenschaftlichen, dem Gegenstand angemessenen Methoden untersuchen zu können, benötigen wir Untersuchungsmaterial, das wir in den Erlebensweisen Einzelner finden, deren außergewöhnliche Erfahrungen auf eine andere als die materialistische Realität verweisen. Wir können diese Erlebnisberichte sammeln, systematisieren und sogar quantitativ, korrelativ auswerten, wie es mit den vielen Berichten geschehen ist, die Menschen dem Alister Hardy Archiv in Lampeter, Wales, gesendet haben. Wir können darüber hinaus Systematiken feststellen, die aus einer subjektiven Erfahrung eine intersubjektive Erfahrungskategorie macht. Wenn wir feststellen, dass Menschen in verschiedenen Kulturen neben allen kulturellen Überformungen gemeinsame Strukturen ihrer transzendentalen Erfahrungen aufweisen (vgl. McClenon 1994), können wir den Einzelnen von dem Vorwurf entlasten, „sich etwas einzubilden“, und nach der Bedeutung dieser interindividuellen Muster fragen. Dieser Ansatz steht immer noch am Anfang und ist vor allem noch nicht systematisch genug entwickelt, um zu einem eigenen Forschungsparadigma heranzuwachsen. Um aber ein neues, ein transzendentes Forschungsparadigma zu etablieren, bedarf es nach Kuhn (1962) nur einer stattlichen Zahl nicht mehr überschaubarer Anomalien des alten Paradigmas, wie sie bereits vorliegt, bis das neue Paradigma mit dem biologischen Aussterben der alten Wissenschaftlergeneration seinen Siegeszug antreten kann. Wir scheinen nicht mehr weit davon entfernt.

Literatur:

Assmann, Jan (2006): *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien: Picus.

Barrena, Sara (2008): El „Argumento Olvidado“ de C. S. Peirce cien años después: Dios, juego y símbolo. *Methodus* 3, 23-45.

- Belschner, Wilfried (2005): Von der „Transpersonalen Psychologie“ zur „Psychologie des Bewusstseins“. *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*, 11 (1), 16-25
- Dahms, Hans-Joachim (1994): *Positivismustreit*. Frankfurt: Suhrkamp
- Daston, Lorraine & Galison, Peter (2007): *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Duden (2000): *Das Fremdwörterbuch*. Mannheim: Bibliographisches Institut
- Flournoy, Theodore (1903): Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57
- Grof, Stanislav (2005): Der Werdegang der Transpersonalen Psychologie. *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*, 11 (1), 5-15.
- Grom, Bernhard (2007): *Religionspsychologie*. München: Kösel
- Harnack, E. W. (2009): Experimentelle Religion – Transpersonale Psychologie als „Religionswissenschaft“ im Sinne von William James. *Journal für Psychologie* 17 (1)
- Harnack, E. W. (2010): Vom fernen Nächsten lernen: Ignatianische Exerzitien und tibetisches Tantra im Vergleich. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 133 (2), 70-87
- Hick, John (1973): *God and the Universe of Faiths*. London: McMillan Press.
- James, William (1997/1902): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt: Insel. (Orig.: The Varieties of Religious Experience).
- Kant, Immanuel (Orig. 1781): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. Neuauflage (1974): Frankfurt: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lajoie, Denise H. & Shapiro, S. I. (1992): Definitions of Transpersonal Psychology – The first 23 years. *Journal of Transpersonal Psychology*, 24 (1), 79-98
- Peirce, Charles S. (1908): A Neglected Argument for the Reality of God. *Hibbert Journal* 7(1), 90-112 (entspricht *Collected Papers* 6.452-485).
- Scheel, Otto (1907): Religionspsychologie neben der Dogmatik. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 17 (2), 149-150
- Schleiermacher, Friedrich (2002 / Orig. 1799): *Über die Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Zitation erfolgt nach der Paginierung der Originalausgabe).
- Sutich, Anthony J. (1968): Transpersonal Psychology: An emerging force. *Journal of Humanistic Psychology*, 1, 77-78
- Vich, Miles A. (1988): Some historical sources for the term „transpersonal“. *Journal of Transpersonal Psychology*, 20 (2), 107-110
- Vorbrodt, Gustav (1908): Religionspsychologie als Methode und Objekt der „Dogmatik“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 18 (1), 60-67
- Weber, Max (1917): Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. *Logos, Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 7 (1), 489-540
- Wobbermin, Georg (1917): Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 27 (1-6), 314-350
- Zwingmann, Christian & Moosbrugger, Helfried (Hg.) (2004): *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*. Münster: Waxmann

Angaben zum Autor:

E. W. Harnack ist Diplom-Psychologe, Psychotherapeut und schreibt und arbeitet in freier Berufsausübung in Berlin.