

Bekehrung als leibliche Identität: Versuch einer kulturpsychologischen Interpretation eines religiösen Phänomens am Beispiel der "alt-reformierten" Minderheit in den Niederlanden

Belzen, Jacob A. van

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Belzen, J. A. v. (2000). Bekehrung als leibliche Identität: Versuch einer kulturpsychologischen Interpretation eines religiösen Phänomens am Beispiel der "alt-reformierten" Minderheit in den Niederlanden. *Journal für Psychologie*, 8(4), 61-81. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-28435>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Bekehrung als leibliche Identität - Versuch einer kulturpsychologischen Interpretation eines religiösen Phänomens am Beispiel der 'alt-reformierten' Minderheit in den Niederlanden

J. A. van Belzen

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird argumentiert, dass die Kulturpsychologie zur Zeit in unterschiedlichen Formen ein 'comeback' erlebt, das gerade für die psychologische Erforschung der Religion neue Chancen bietet. Anhand des Beispiels einer religiös-kulturellen Minderheit in den Niederlanden wird gezeigt, wie die Lebensform, in die der Mensch jeweils eingebettet ist, Verhalten, Erkennen und Erfahren konstituiert und konstruiert. Verwendete Perspektiven sind unter anderem die 'rhetorisch-responsive' Version des Sozialkonstruktivismus und der Habitusbegriff von Bourdieu.

DAS 'COME-BACK' DER KULTURPSYCHOLOGIE

Die Psychologie gleicht einem Baum mit immer wachsenden Verästelungen. Neben der Tradition des sogenannten 'main stream', die sich nach Ansicht ihrer Kritiker durch Naturalisierung, Entsubjektivierung und Dekontextualisierung auszeichnet, entwickelte sich in den letzten Jahren eine Reihe von Alternativen, die sich immer stärker in den Vordergrund drängen. Richtungen oder, bescheidener, Ansätze wie z.B. existenziell-humanistische, hermeneutische, narrative, semiotische, kritische, feministische, transpersonale und ökologische Psychologie bemühen sich um eine andere als die bisher dominante, experimentelle und mechanizistische Orientierung, der vorgeworfen wird, unfähig zu sein, gerade solche Bereiche, die für den Menschen spezifisch sind (wie Liebe, Kunst, Sinnggebung, u.ä.) in ihre Forschung einzubeziehen. Man hält Methodologien, Methoden und Techniken unter so verschiedenen Namen wie Phänomenologie, Hermeneutik, 'grounded theory', Ethnomethodologie, field studies,

case studies für besser geeignet, solche spezifisch menschlichen Bereiche zu explorieren als der methodologische Behaviorismus, Laboratoriumuntersuchungen und 'cognitive science' es vermochten. Eine dieser heutigen Alternativen präsentiert sich unter dem etwas diffusen Label 'Kulturpsychologie'. Charakteristisch für diese ist nicht nur die Anerkennung einer pluriformen Psychologie angesichts der Pluriformität menschlichen Erlebens und Handelns, sondern man vergegenwärtigt sich auch zunehmend, dass menschliche Subjektivität notwendigerweise und unvermeidlich von der (jeweiligen) 'Kultur' evoziert, ermöglicht und strukturiert wird. Man bemüht sich in dieser Psychologie daher um (neue) Konzepte und Methodologien zur Konzeptualisierung und Erforschung des Verhältnisses zwischen Kultur und Person. Man beachte jedoch sogleich, dass es sich hier um etwas anderes handelt als nur um die Einsicht, dass 'alles kulturell sei', im Sinne von: von einem kulturellen Kontext versehen ist. Der Ausgangspunkt ist radikaler, wie z.B. die aphoristische Formulierung des in der Kulturpsychologie häufig zitierten Anthropologen Clifford Geertz zeigt: »There is no such thing as human nature independent of culture« (1973, S. 49). Es handelt sich in der Kulturpsychologie aber auch um einen andersgearteten Ansatz als in der älteren 'culture and personality' Schule, wie sie namentlich von Franz Boas (1858-1942) and Margaret Mead (1901-1978) entwickelt wurde. In dieser Schule stand die westliche Psychologie - zur damaligen Zeit häufig die Psychoanalyse - im Mittelpunkt und die Forscher versuchten die 'personality traits' - oder wenigstens deren Äquivalenzen - wie

sie im Westen postuliert worden waren, aufzufinden. (In gewisser Hinsicht ist dies immer noch Teil des Programs der sogenannten 'cross-cultural psychology'.) Später haben sich Schulen entwickelt wie die Psychologische Anthropologie und die Ethnopsychologie, die der heutigen Kulturpsychologie näher stehen (Voestermans 1992).

Jede dieser Traditionen hat Defizite der 'mainstream' Psychologie im Westen aufgezeigt. Aber die existierende Psychologie zu kritisieren (wie es geschehen ist seitdem die Disziplin sich verselbständigt hat), heißt noch nicht, eine Alternative zu haben. Erst in den letzten Jahren gibt es wieder Ansätze, die für die Entwicklung einer anderen Psychologie (und Sozialwissenschaft) vielversprechend sind. Ich nenne bloß drei Punkte, die in diesem Zusammenhang als positiv angesehen werden dürften. Zunächst gilt, dass diese kontemporären Ansätze sich realisieren, dass wir es nicht nur mit 'den Anderen', sondern genauso mit 'uns' zu tun haben; man erforscht nicht länger nur 'fremde' Kulturen. Die Arbeiten, die von den eingangs kurz erwähnten neuen Ansätzen her betrieben worden sind, haben gezeigt, dass z. B. die Art und Weise wie Menschen wahrnehmen, kategorisieren oder denken, keine Prozesse sind, die aus irgendeiner menschlichen Maschinerie oder 'hard ware' abgeleitet werden können, sondern daß sie abhängig sind von kulturellen Selbstdefinitionen und diese wieder spiegeln. Dies gilt eben auch für die westlichen Forscher selbst. Kulturpsychologie - anders als die ältere Traditionen - versucht also zu verstehen, wie (z.B. westliches) Verhalten von 'Kultur' konstituiert wird. Zweitens, impliziert dies eine stärkere Berücksichtigung der Verwobenheit des menschlichen Leibes mit kulturellen Regulierungssystemen. Um noch einmal einen Aphorismus von Geertz zu zitieren: »Culture, rather than being added on, so to speak, to a finished or virtually finished animal, was ingredient, and centrally ingredient, in the production of that animal itself«

(1973, S. 47). Auf die Bedeutung der Einbeziehung des Leibes - im Sinne von Merleau Ponty (1962/1945) verstanden, also des 'corps sujet', des subjektivierten Leibes, nicht des (biologisch-physiologischen) Körpers - in die Forschung werde ich weiter unten noch einzugehen versuchen. Drittens, wenn sie zur Erforschung der Religion herangezogen wird, erlaubt die Pluriformität dessen, was sich heute als Kulturpsychologie präsentiert, besser als manche ältere Psychologien den Vorwürfen, die letzteren gemacht worden sind, zuvorzukommen. Religion wird hier - wie schon bei Wilhelm Wundt (1900-1909) - als ein kulturelles, nicht als ein intrapsychisches Phänomen verstanden. Um der Pluriformität dessen, was sich alles unter dem Label 'Religion' anbietet, gerecht zu werden, versuchen Kulturpsychologen aus ihrem nur annähernd gleichermaßen pluriformen Arsenal an Konzepten und Methoden eine für die jeweils untersuchte religiöse Form gültige Interpretation zusammen zu stellen. Es wird also nicht eine (einzige) (Kultur)Psychologie der Religion angestrebt, sondern es wird versucht, verschiedene, in unterschiedlichen Situationen gültige Psychologien der religiösen Formen zu entwickeln. Damit wird dem alten Vorwurf des psychologischen Reduktionismus entgegen getreten. Ich werde zum Schluß noch kurz darauf eingehen.

Nach diesem Präludium wird es aber - bevor wir sie zur Interpretation eines religiösen Phänomens einsetzen - dienlich sein, uns die Kulturpsychologie etwas genauer anzusehen.

KULTURPSYCHOLOGIE ALS CHANCE FÜR DIE RELIGIONSPSYCHOLOGIE

Ogleich sie Vorläufer wie Vico und Herder (cf. Jahoda 1993) aufweist, ist es immer noch nicht einfach, in wenigen Worten darzustellen, was Kulturpsychologie ist, wie Geertz nach seiner Lektüre von Jerome Bruners jüngsten Buch feststellen mußte (Bruner 1997, Geertz 1997). Kulturpsycho-

logie besteht in, oder ist zumindest kompatibel mit einer ganzen Reihe von Ansätzen und Richtungen, die alle nach interdisziplinärer Zusammenarbeit streben. (Instruktive Übersichten gibt es mittlerweile bei u.a. Cole 1996, Markus, Kitayama & Heiman 1996, Shore 1996; cf. auch Goldberger & Veroff 1995, Matsumoto 1994, 1996, Ratner 1991, Shweder 1991). Wie so mancher andere neue und verheißungsvolle Ansatz arbeitet die Kulturpsychologie noch an ihrer Identität, und es ist einfacher festzustellen, wem sie widerspricht als was sie verspricht. Doch ein bescheidener Versuch einer Bestimmung dürfte wohl folgende Punkte umfassen. Kulturpsychologie sucht nicht im Inneren des Menschen, um Gefühl, Denken, Glauben, Verhalten usw. zu erforschen, sondern versucht zu verstehen, wie die jeweilige Lebensform (Wittgenstein), in die der Mensch jeweils eingebettet ist, Gefühl usw. konstituiert und konstruiert. Kulturpsychologen wirken der in der Psychologie gängigen Annahme, dass psychische Phänomene ihren Ursprung in intra-individuellen Prozessen haben, entgegen. Sie betonen, dass psychische Phänomene - wie Attitüden, Emotionen, Perzeptionen, Argumentationen, Gedächtnis, usw. - nicht nur von der jeweiligen Kultur beeinflusst werden, sondern von partikularen kulturellen Interaktionen konstituiert werden und in diesen verwurzelt sind. Unterschiedliche kulturelle Situationen erfordern unterschiedliche Aktivitäten und führen zu unterschiedlichen (kognitiven) Fähigkeiten. So wurde, um nur ein Beispiel anzuführen, festgestellt, dass das Lösen mathematischer Probleme unterschiedlich vor sich geht, und daher zu unterschiedlichen Ergebnissen in unterschiedlichen Situationen führt. Lave et al. (1984) notierten, dass 98% der Probleme richtig gelöst wurden wenn die Subjekte im Supermarkt einkaufen gingen, doch nur 50% der äquivalenten Fragen, wenn dieselben Subjekte in einem Klassenzimmer getestet wurden. Sie argumentieren des weiteren, dass das Lösen

von Problemen eben keine entleiblichte (»disembodied«) Aktivität sei, sondern zu einer bestimmten Situation, in die das Subjekt involviert sei, gehöre und für diese spezifisch sei. In gleicher Art und Weise sind Emotionen nicht dieselben Konstanten, die nur graduell per Kultur variieren, sondern sie sind unterschiedliche in unterschiedlichen Kulturen, d.h. manche Emotionen kommen in manchen Kulturen vor und in anderen nicht. Emotionen werden charakterisiert durch Überzeugungen, Evaluierungen und Verlangen, deren Inhalt nicht natürlich ist, sondern determiniert wird von den kulturellen Überzeugungen, Werten und der Moral einer partikularen Kommunität. Sie sind keine natürlichen Reaktionen, hervorgerufen durch natürliche Merkmale, die eine Situation haben mag, sondern sozio-kulturell determinierte Verhaltens- und Erlebensmuster, die angeeignet werden und danach in spezifischen sozialen Situationen funktionieren (Armon-Jones 1986). Interkulturelle Forschungen haben dafür genügend Beispiele geliefert.

Diese kulturpsychologischen Ergebnisse und Ausgangspunkte haben auch Konsequenzen für eine psychologische Erforschung der Religion. Die partikulare Lebensform, in die der Mensch involviert ist, kann dann nicht länger zugunsten vorausgesetzter inhärenter und invariabler psychischer Strukturen vernachlässigt werden. Im Gegenteil, es ist - wie aus dem Beispiel des Rechnens beim Einkaufen hervorgeht - notwendig, Menschen zu untersuchen, wenn sie in einer partikularen Lebensform involviert sind. Sie sollten aus dieser gerade nicht herausgenommen werden, um im 'Laboratorium' Experimenten, Tests oder Fragebögen ausgesetzt zu werden. Demnach sollen Forscher versuchen, partizipierende Beobachtung, Analyse von persönlichen Dokumenten, Interviews und andere ökologisch valide Techniken zu verwenden. Und es wird notwendig sein, nicht das isolierte Individuum zu studieren, sondern auch die Überzeugungen, Werte und Re-

geln, die in einer partikularen Situation vorherrschen, sowie die Verbundenheits- und Interaktionsmuster, die die Situation kennzeichnen. Auf jeden Fall ist es falsch, den individuellen »mind« als solchen erforschen zu wollen.

Einer derartig verstandenen - und also mit mancher anderen 'alternativen' Psychologie kompatiblen - Kulturpsychologie dürfte es möglich sein, weitere, bisher für unzugänglich gehaltene, Bereiche menschlichen Seins in den Blick zu bekommen. Eine der Bereiche, bei denen die Anwendung oder Einsetzung psychologischer Analyse lange Zeit (und zum Teil heute noch!) recht umstritten war, ist die Religion. Einerseits hat es, seitdem die Psychologie angefangen hat, sich als selbständige Disziplin zu etablieren und zu organisieren, immer wieder psychologische Untersuchungen zur Religion gegeben. Fast alle, die heute als Gründer oder Grundleger der 'modernen' Psychologie gelten, haben auch über die Religion geforscht oder wenigstens über sie geschrieben. Wenn auch der 'Boom' in der Religionspsychologie am Anfang des 20. Jahrhunderts bereits in den dreißiger Jahren stark nachgelassen hatte (v. Belzen 1996a; Wulff 1997), so gibt es doch ein kontinuierliches und zur Zeit wieder stark anwachsendes Interesse, die Entwicklungen in der Psychologie im allgemeinen auch in der Religionsforschung nutzbar zu machen (v. Belzen 1998). Andererseits hat die Orientierung an der Psychologie im allgemeinen aber auch dafür gesorgt, dass die Religionspsychologie an den Erfolgen und Mißgeschicken der Psychologie im allgemeinen ihren Anteil hat. Vorwürfe an die Psychologie im allgemeinen, wie z.B. eloquent vorgetragen von Giorgi (1976), nämlich zu kohärent und irrelevant zu sein, und an einem problematischen Selbstverständnis zu leiden, gelten für die Religionspsychologie genauso. Ihr ist von Anfang an vorgeworfen worden, sich ein Forschungsobjekt gewählt zu haben, dem man mit den

Methoden der Psychologie nicht gerecht werden könne (Eckert 1910; Faber 1913). Die Ergebnisse ihrer Analysen zeigten ein verschmälertes Bild vom eigentlichen Forschungsobjekt, reichten nicht an dessen Fülle im täglichen Leben, außerhalb des Laboratoriums, heran und wären bestenfalls an religiösen Versuchspersonen nachgewiesene Illustrationen von bereits an anderen Stichproben gewonnenen Erkenntnissen (Van Ouwerkerk 1986). Und wie es in der Psychologie im allgemeinen Verluste gegeben hat, weil man fruchtbare Ansätze nicht weiter verfolgt hat oder nicht hat verfolgen können und alternative Wege nicht gegangen ist, so gilt auch in der Religionspsychologie, dass der von Wundt vorgeschlagene Weg zur Erforschung der Religion, nämlich der kulturpsychologische, lange Zeit vernachlässigt worden ist.

DIE »BEVINDELIJKE« TRADITION IN DEN NIEDERLANDEN

Jedoch auch für eine kulturpsychologische Analyse einer religiösen Lebensform gilt: »the proof of the pudding is in the eating«. Im Folgenden will ich daher aus einer empirischen Untersuchung in den Niederlanden berichten, in der - so weit mir bekannt - zum ersten Mal versucht wird, die sogenannte 'bevindelijke' Bekehrung psychologisch zu deuten. Zunächst also einige Sätze zur Vorstellung der bevindelijken Tradition. Sie ist eine der zahlreichen calvinistischen Zweige in den Niederlanden (Dekker & Peters, 1989). Der Terminus 'bevindelijk', der nicht zur gängigen niederländischen Sprache gehört, ist schwierig zu übersetzen und funktioniert im Hinblick auf diese religiöse Strömung als terminus technicus. Als Stamm hat der Ausdruck das Wort 'bevinding', eine alte Bezeichnung für 'Erfahrung', in dem jedoch stark ein ganzheitlicher, insbesondere die Emotionalität umfassender, Aspekt mitschwingt. (Man vergleiche den deutschen, nicht-identischen Ausdruck 'Befindlichkeit'.) 'Bevinding' wird in der bevindelijken Tradition angewandt, um die Pro-

zesshafte Erfahrung der Seele in ihrem 'verborgenen Umgang' mit Gott zu bezeichnen. ('Verborgener Umgang' ist ein Ausdruck aus einer gereimten Übersetzung der alttestamentlichen Psalmen, und bedeutet soviel wie: 'persönlicher Umgang'.) Wenn man eine ganze Reihe theologischer Nuancierungen übergeht, darf man die bevindelijke Tradition als ausgerichtet auf subjektive spirituelle Erfahrung charakterisieren. Obwohl diese Charakterisierung keineswegs ausreichend ist, wollen wir uns erst mal etwas genauer anschauen, was mit dieser Ausrichtung auf Erfahrung gemeint ist. Dazu muss allerdings etwas weiter ausgeholt werden.

Wie alle Religionen kennt auch das Christentum viele Richtungen und Ausprägungen. Neben Diskussionen und Konflikten über die Lehre, Organisation der Kirche, ihr Verhältnis zur politischen und andersgearteten 'Welt' und vieles andere mehr, findet man in seiner Geschichte eine ungebrochene Tradition, die sich besonders auf das richtet, was man 'Verinnerlichung' nennen könnte. Ohne an dieser Stelle auf Differenzierungen einzugehen, kann man allgemein sagen, dass es vielen Mystikern und spirituellen Autoren in erster Linie um ein inniges und persönliches Glaubensleben zu tun (gewesen) ist. Obgleich viele Anhänger dieser Traditionen auch (kirchen)politisch sehr aktiv gewesen sind, und umgekehrt mancher (kirchlichen) Reorganisation auch spirituelle Ideale zu Grunde gelegen haben, geht es ihnen zunächst darum, die (an)erkannte Wahrheit zu verinnerlichen, sie sich anzueignen, zu durchleben und auszuleben. Eher als dogmatische Abhandlungen findet man in dieser Tradition eben Traktate über geistliche Tugenden, zum Gebet, zum Wachstum im Glauben, zur Gestaltung eines gottwohlgefälligen Lebens usw. (vgl. für eine historische Darstellung z.B. Aalders 1969). Um nur ein Beispiel zu geben und zugleich das Buch zu nennen, das im westlichen Abendland neben der Bibel am meisten gelesen wurde, sei auf die *Imitatio*

Christi von Thomas à Kempis verwiesen. Als die Reformation des 16. Jahrhunderts auch die Niederlande erfasst, und die Mehrheit der dortigen Protestanten ihre Kirche nach calvinistischem Konzept einrichtet, drängten im 17. Jahrhundert Vertreter der spirituellen Strömung auf eine nähere, d. h. intensivierte, Reformation («Nadere Reformatie»): Über die Kirchenreform hinaus sei eine Reformation des Herzens notwendig. Pietas, praktische Frömmigkeit, sollte geübt werden. Ein laues, bürgerliches Leben innerhalb einer zwar organisatorisch reformierten Kirche sei abzulehnen; der Äußerlichkeit und der Verstarrung müsste entgegengewirkt werden. Es ist die gleiche Forderung, wie man sie auch in pietistischen Kreisen vorbringt. Die Rezeption deutscher, französischer und vor allen Dingen englischer pietistischer Verfasser hat im 17. Jahrhundert, neben einer Reihe anderer Faktoren, zu einer eigenen Variante des Pietismus in den Niederlanden geführt (vgl. Heppe 1879), mit Vertretern wie Voetius, Teellinck, Lodenstein, die - neben international bekannteren wie Bunyan, Whitefield und (später) Spurgeon - noch immer in gewissen reformierten Kreisen gelesen werden (cf. dazu z.B. Brienens et al. 1986, 1989). Selbstverständlich findet man in den Niederlanden eine ganze Reihe spiritueller Strömungen, und es gibt auch innerhalb der 'Reformierten' sehr unterschiedlich geartete Frömmigkeiten. Bis heute sind aber die Gläubigen und Gruppen, die sich stark an den Hauptvertretern der 'Nadere Reformatie' orientieren, eine klar erkennbare Minderheit.¹ Sie umfassen heute ungefähr 250.000 Personen und finden sich in unabhängigen Kirchen (also nicht in einer spezifischen kirchlichen Organisation). Sie verfügen über eigene Schulen, Vereine, Pressemedien, Reiseunternehmen, eine politische Partei usw. Auch individuell sind sie leicht als zu dieser Gemeinschaft gehörend erkennbar: Sie gehen oft schwarz gekleidet, Frauen dürfen keine Hosen tragen, meiden Schminke und Schmuck, tra-

gen die Haare in einem Knoten. Am Sonntag - dem jüdischen Sjabath gleichgehalten - wird nicht gearbeitet, es wird aber auch nicht Fahrrad gefahren und es werden keine Besuche gemacht usw. Der kontemporären Kultur gegenüber verhält man sich antithetisch: Fernsehen wird ebenso abgelehnt wie Krankenversicherung oder Anti-Konzeptionsmittel. In mancher Hinsicht erinnern sie in ihrer öffentlichen Erkennbarkeit an gewisse orthodoxe jüdische Gemeinschaften oder an Gruppen wie die Mennoniten in Ontario (Kanada). Van der Meiden (1981), ein Theologe der ein dem breiten Publikum zugängliches und allgemein - auch von ihnen selbst - anerkanntes Porträt dieser Gemeinschaften gezeichnet hat, weist darauf hin, dass die seines Erachtens berechnete Forderung nach Verinnerlichung der Religion, wie sie von der 'Nadere Reformatie', dem Pietismus und mancher anderen spirituellen Strömung vorgebracht wird, oft - wie jede an sich richtige Forderung - zu Einseitigkeiten (ge)führt (hat). Anhänger dieser Richtung seien eben »mehr bekümmert um die Rettung der Seele, als um die Chancen eines Weltfriedens. Jeder Pietist wird das Haupt schütteln über die ratlose Welt; er wird für die medizinische Mission opfern, aktiv an allen Werken der Barmherzigkeit teilnehmen, aber tief in seinem Herzen wird er wissen: Es geht letztlich um die Rettung der Seelen; nicht um das Stillen des körperlichen, sondern des geistlichen Hungers« (Van der Meiden 1981, S. 101-102; Übersetzung von JAvB).

DIE BEVINDELJKE BEKEHRUNG

Diese Gläubigen werden oft als die 'schweren' bezeichnet. Gemeint ist der Ernst, mit dem sie alle Dinge des (Glaubens)Lebens nehmen, und vor allem den Schrecken der Sünde und der Hölle. Ihre Theologie und ihre Spiritualität sind um die Auserwählung und die Bekehrung zentriert. »Viele sind gerufen, wenige auserwählt«, nach dem Bibelvers in Matthäus 22:14. Die Bekehrung

wird als ein Prozess gesehen, als ein Weg, nicht so sehr als einmaliger (oder sich wiederholender) Akt; wichtiger noch ist das resultierende 'bekehrt-sein', d. h. also ein Mensch sein, in dem der Prozess der Bekehrung wirksam ist.² Bekehrung ist das einseitige Werk Gottes in seinen Erwählten; der Mensch spielt selber keine aktive Rolle. Wer auserwählt ist, muss (von Gott) bekehrt werden und sich bekehren (Welt und Sünde meiden). Die Bekehrung, von Gott gewirkt, ist zwar prinzipiell einmalig, muss aber im Leben immer wieder neu bestätigt werden. Wer bekehrt worden ist, wird auf einen Weg gestellt. In der Sprache der Bevindeijken heißt das.³ Ein solcher Mensch bekommt Kenntnis seiner Sünde, lernt einzusehen, dass er vor Gott geflohen ist, ja ihn gehasst hat, dass er die Liebe veraten, die Gebote übertreten hat. Er lernt einzusehen, dass er unfähig ist, Gottes Gebote einzuhalten, unfähig, sich zu verändern, geschweige denn zu verbessern. Er lernt, sich als Sünder zu sehen, der sich nicht nur nicht verändern kann, sondern dies auch gar nicht will: Er will nicht, er ist widerspenstig, er flieht vor Gott, auch wenn er nach außen hin sich noch so fromm gibt... Er lernt zu akzeptieren, dass nur Gott selbst ihn zu Gott bekehren kann, dass ein Eingriff der Gnade - von außen - in sein Leben hinein notwendig ist, um ihn zu verändern....

Ganz wie der Heidelberger Katechismus es lehrt, schreitet der auserwählte Sünder, wenn er zu dieser (subjektiv erfahrenen) Kenntnis der Sünde gelangt ist, fort zur Erlösung, dem einseitigen Werk des Heiligen Geistes in ihm, um am Ende bei der Dankbarkeit anzugelangen. Wenn der 'Schwere', der sich an der Nadere Reformatie orientierende Gläubige, je so weit kommt... Denn wer meint, dass an ihm die Gnade wirksam sei, wer einen Hauch der Erlösung zu spüren meinte, soll sich vorsehen: Täuscht er sich nicht? Wird er nicht vom Teufel betrogen? Wiegt er sich nicht in falscher Sicherheit? Steuert er nicht »mit

eingebildetem Himmel im Herzen« schnurstracks auf die Hölle zu? Sagte der Apostel Paulus nicht: Prüfet euch, ob ihr im Glauben seid? - Diese und viele andere Bibelstellen werden mit Vorliebe zitiert und überdacht. Man lernt, sich selbst zu prüfen, zu unterscheiden zwischen zahllosen Sorten von Christen (Namenschristen, Mundchristen, Mitläufer, Sonntagschristen, Redechristen, getaufte Weltbürger usw.), zu unterscheiden zwischen den vielen Stationen des geistlichen Lebens (auch bei sich selbst), zu unterscheiden zwischen den vielen Gestalten, in denen man Christus erkennen kann (als Bürge, als Hohepriester, als Anwalt und viele mehr).

Wahrhaftig, diese Menschen sind 'ernst', sie sind 'Bekümmerte' um ihr Heil (ein geistliches Stadium vor der Bekehrung), sie transponieren alles im Leben in die Tonart des Absoluten. »Lachen ist nicht verboten, aber einem Menschen, der an seinem Elend entdeckt worden ist, vergeht das Lachen endgültig, außer wenn die Ewigkeit ihm zulacht. Das Gesicht, die Kleidung, die Art des Gehens (besonders am Sonntag), das alles steht unter der bleischweren Beklemmung des Schicksals eines Menschen, des wohl oder nicht Auserwähltseins und der Notwendigkeit der Bekehrung. Diese fundamentale Frage: Bin ich auserwählt und kann ich also bekehrt werden, bringt großen Ernst ins Leben. Sie ist wichtiger als alle anderen Fragen im Leben, wichtiger als die gesellschaftlichen und politischen Probleme. Die Schweren stehen mit ihr auf und gehen mit ihr ins Bett. Man hört des öfteren in schweren Kreisen, dass die bekannte Begrüßung 'Wie geht es Dir?' wie folgt ausgelegt wird: Wie geht es dir geistlich, bist du schon fortgeschritten auf dem Weg des Heils, weißt du schon, ob du auserwählt, gerufen, wiedergeboren, bekehrt, gerechtfertigt oder geheiligt bist? Und kannst du diese Fortschritte bei dir selbst entdecken?« (Van der Meiden 1981, S. 40). So erforscht man sich selbst - und andere. Denn das 'geistliche Gespräch' hat einen

hohen Stellenwert. Immer wieder wird in schweren Kreisen die Rede auf das geistliche Leben kommen, wird daran angespielt, oder es werden biblische oder sonstige religiöse Redewendungen gebraucht. Das ganze Leben ist derart von religiösen Elementen durchdrungen, dass vieles, das ein Außenstehender als religiös ansehen würde, von den Betroffenen noch gar nicht so empfunden wird. Religiös in engerem Sinne werden Aktivitäten ihnen erst, wenn sie mit religiöser Absicht vollzogen werden, wenn man also, nachdem man während des Tages schon so manches Mal über Gott und sein Werk gesprochen hat, sich abends explizit zu diesem Zweck zusammenfindet. Denn es gibt in diesen Kreisen außer den (manchmal dreimaligen) sonntäglichen Gottesdiensten viele Gelegenheiten, wo man sich zu weniger formell ablaufenden 'Stubenversammlungen' ('gezelschappen«, »Gesellschaften«) trifft, bei denen man über Gottes Wort und vor allem über die praxis pietatis spricht: Man erzählt davon, was 'der Herr beim Einzelnen gewirkt hat'. Teilweise werden diese Erzählungen (im eigenen Kreis) veröffentlichten Büchern ('Bekehrungsgeschichten«, »spiritual autobiographies«) entnommen; teilweise werden sie auch von den Anwesenden selbst vorgetragen. Wenn es denn welche gibt, die es wagen zu bezeugen, dass sie 'auf dem Weg' sind, oder daß sie wenigstens des Geistes Wirken in ihrem Leben (haben) wahrnehmen können! Dazu braucht man Mut, sowohl vor Gott und vor sich selbst - als auch vor den anderen. Denn erstens will man sich ja nicht versündigen, indem man sich aneignet, was einem von Gottes wegen nicht geschenkt wurde. Und zweitens wird man sich auch der Kritik oder wenigstens den Blicken und den Fragen der anderen Anwesenden stellen müssen, die es erst noch zu überzeugen gilt, bevor sie bei jemandem anerkennen werden, dass dieser tatsächlich bekehrt sei. An Hand dessen, was man aus Predigten, Erzählungen, Geschichten und den Büchern der 'Altvor-

deren', der 'alten Verfasser' der Nadere Reformatie, über die Höhen und Tiefen des geistlichen Lebens weiß und an Hand dessen, was über den Lebenswandel des Betreffenden bekannt ist, wird dem Erzählenden zu verstehen gegeben werden, wie man ihn (oder sie - es betrifft oft Frauen!) geistlich einschätzt. Man hüte sich also...

In vielen Hinsichten unterscheidet die Theologie der Bevindelijken sich nicht von der Lehre des Protestantismus im allgemeinen (man vergleiche z.B. McKim 1992). Es ist ihre Spiritualität, ihre Operationalisierung (v. Belzen 1996b) und alltägliche Erfahrung der protestantischen, in casu calvinistischen Prinzipien, die sie anders macht. Ihre Spiritualität zentriert sich also um die Bekehrung, ein ambivalenter, paradoxer, ja höchst kontroverser Begriff. Letzteres nicht in dem Sinne, dass es viele theologische Diskussionen um sie gäbe, sondern im Sinne der Anerkennung bei individuellen Gläubigen. Auf der einen Seite werden diese Leute ständig konfrontiert mit der Aufforderung zur Bekehrung: im Gottesdienst, in Schriften, und auch in privaten Unterhaltungen wird immer wieder von der Notwendigkeit des Bekehrteins gesprochen. Auf der anderen Seite wird aber die menschliche Unfähigkeit sich zu bekehren betont: es ist Gott, der eine(n) bekehrt - was er allerdings nur bei denen tut, die er vorher schon 'ausgewählt' hat. Zu behaupten bekehrt zu sein, ohne dafür ausreichenden Grund anführen zu können, ist also eine der schwersten Sünden. Daher gibt es kaum individuelle Berichte einer Bekehrung; diesen wird mißtraut, und sie werden nur (wenn überhaupt) nach eingehender 'Prüfung' akzeptiert. Diese Prüfung wird oft durch informelle Autoritäten, d.h. nicht durch Theologen oder Inhaber kirchlicher Ämter, sondern z.B. durch die geistliche Führung einer Stubenversammlung - was übrigens auch eine Frau sein kann - vorgenommen. Obgleich es immer einige wenige gegeben hat, von denen die Mehrheit der Bevindelijken an-

nahm, dass sie bekehrt seien, ist deren Zahl in den letzten Jahren noch weiter herabgesunken. (Die entsprechende bevindelijke theologische Interpretation lautet: Wir leben in den letzten Tagen vor dem Jüngsten Gericht, der Geist Gottes wirkt nicht mehr unter uns.) Doch sogar diese anerkannten Bekehrten würden nie behaupten, bekehrt zu sein, sie berichten lediglich über ihre spirituellen Kämpfe, über ihre Anfechtungen und 'Ausrettungen'. Der Übereinstimmung mit den 'alten Verfassern' und der Authentizität ihrer Berichte über die Höhen und Tiefen ihres geistlichen Lebens werden die Zuhörer bzw. Leser aber entnehmen, inwieweit die betreffende Person tatsächlich bekehrt ist. Im besonderen Bevindelijke, die überdurchschnittlich ernst sind, die also zusätzliche Stubenversammlungen besuchen (eine gleichermaßen sinkende Zahl), aber auch schon gewöhnliche Kirchengänger, sind erkennbar an ihrer Kleidung (häufig eine regionale Tracht) und an ihrer Art zu gehen. Sie sind erkennbar an ihrem Antlitz, an ihrem Vokabular, an ihrer Intonation - es sind alles Charakteristika eines 'wahren Bevindelijken'.

Die Erkenntnis ihrer Sünde und der Strafe Gottes dominiert im Leben dieser Menschen. Das gilt nicht nur für ihr spirituelles, sondern auch für ihr alltägliches Leben, die man nicht voneinander trennen kann. In allen Dingen, im individuellen Leben wie in der Weltgeschichte, sehen diese Leute die Hand Gottes, im besonderen seine strafende Hand. Die nachfolgenden Zitate, unterschiedlichen Quellen entnommen, zeigen etwas von dieser Gesinnung. Einer unserer Interviewpartner berichtete:

Ich war drei Jahre alt, als ich meine Hüfte brach, in demselben Jahr, da ich Diphtherie bekam und ernsthaft krank wurde. Meine Mutter, die ein 'veränderter' Mensch⁴ ist, hat dies immer als eine Warnung gesehen. Bis ich mein Elternhaus verließ und auf jeden Fall bis ich zwanzig Jahre alt war, hat

sie nicht aufgehört, mir zu sagen, dass ich mein Verhalten ändern solle, denn dass der Herr mir in einem so frühen Alter schon so viele Gewissensrufe sandte, zeige, daß ich ein schlechter Mensch sei. Immer wieder hat sie mich gewarnt, ich würde zur Hölle gehen, wenn ich mein Verhalten nicht änderte.⁵

Während der großen Überschwemmung, die im Winter 1994-95 Teile der Niederlande unter Wasser setzte, schrieb das Reformatorisch Dagblad, eine Tageszeitung der Bevindelijken:

Die Fluten, die jetzt Häuser und Besitz vieler unserer Landsleute und Mitgläubigen bedrohen, ermahnen uns, jetzt wo der Tag des Herrn [das Jüngste Gericht] nahe ist, die herrschende Not mit aller Demut in die Gottesdienste zu tragen. Die Notwendigkeit, uns zu erniedrigen und zurück zu kehren zum allmächtigen Gott ist uns angesagt worden in Jeremia 5: 20ff. Möge diese Botschaft unseren Autonomiewahn zerbrechen und uns erwecken aus unserer Blindheit und Taubheit, damit wir besser sehen die Hand und hören die Stimme des Herrn (Reformatorisch Dagblad, 3.2.1995).

Die Schweinepest im Süden der Niederlande in den Jahren 1997 und 1998 traf auch Bauern, die als Gläubige zur bevindelijken Tradition gehören. Einer von ihnen ist Kirchenvorsteher bei der Oud-Gereformeerde Gemeente in Nederland (Alt-Reformierte Gemeinde in den Niederlanden). Er wird in einem Zeitungsartikel wie folgt zitiert:

»Mit dieser Epidemie zeigt der Herr die Ohnmacht des Menschen. Gott regiert. Das sollte uns erniedrigen.« Seine Schweine lässt er aus prinzipiellen Gründen nicht impfen: »Der Mensch kann ja doch keine Krankheit ausrotten. Zeigt sich das jetzt nicht deutlich? Denn trotz aller getroffenen Vorkehrungen nimmt die Epidemie immer größeren Umfang an. Der Herr streckt seinen Finger noch aus und zeigt dem Menschen seine Ohnmacht« (Berge 1997, S. 17).

HINDERNISSE FÜR EMPIRISCHE FORSCHUNG

Der Versuch einer psychologischen Erforschung der Religiosität dieser Leute ist kein einfaches Unterfangen. Man wird im allgemeinen mit Schwierigkeiten konfrontiert, wenn man die Religiosität eines Menschen intim explorieren will oder wenn man eine (neue) religiöse Bewegung untersuchen will, die sich antithetisch zur 'modernen Welt' verhält - inklusive der Religionspsychologie, die ja forschen will ohne sich auf Gott(es Handeln) zu berufen. Aber darüber hinaus sorgt der paradoxe Charakter des bevindelijken Bekehrtheits für zusätzliche Schwierigkeiten. Über religiöse Angelegenheiten zu sprechen, ist strikt dem religiösen Diskurs selbst vorbehalten (ob dies nun im Gottesdienst, in einer Stubenversammlung, mit einem Pastor oder Ältesten, oder im persönlichen spirituellen Gespräch ist). Jemand der sich nicht in der althergebrachten Art und Weise ausdrückt und in diesem vorgegebenen Rahmen bleibt, wird kaum Zugang zu der Religiosität dieser Leute erlangen. Es hätte z.B. keinen Sinn, Fragebögen zu verteilen, denn sie würden nicht ausgefüllt werden. Interviewer hinsenden dürfte auch nicht weiter helfen, da Bevindelijken nicht in Interviews einwilligen werden, oder da sie es vermeiden werden, gerade über ihre persönliche Erfahrung (mit) der Bekehrung zu sprechen. Darüber hinaus wäre es für einen Interviewer schwierig, wenn nicht unmöglich, zu lernen, in der richtigen Art und Weise zu sprechen und sich zu verhalten. Der Versuch, teilnehmende Beobachtungen durchzuführen, steht in der größten Gefahr, zu einer beschämenden Erfahrung zu werden, sowohl für den Beobachter als für die Beobachtenden. Zwar können Gottesdienste öffentlich besucht werden, doch es kann schon passieren, dass man - insbesondere wenn es klar wird, dass man nicht aus Gründen der Frömmigkeit erschienen ist - aufgefordert wird die Kirche zu verlassen! Aber sogar wenn einer einen ganzen Gottesdienst mitmachen kann, dürfte dies nicht mehr

Material liefern als veröffentlichte oder auf Tonband aufgenommene Predigten auch vermitteln können: Das Singen der Psalmen (in einer Übersetzung und Vertonung aus dem 17. Jahrhundert, ohne musikalische Begleitung), einige Mitteilung über kirchliche Veranstaltungen, mehrere lange Gebete (jeweils etwa 15 Minuten) und eine sehr lange (etwa 60 Minuten) Predigt, in einer archaischen Sprache, die den Zuhörern mitteilt, dass sie auf ewig verdammt sind, wenn sie nicht bekehrt worden sind. Sogar Personen, die sich an diesem Forschungsprojekt beteiligt haben (und sich teilweise jahrelang mit der Materie befasst haben), kamen sich in einer solchen Situation sehr unbehaglich vor, denn es ist klar, dass man sogar in den relativ liberalen Kreisen dieser Tradition nicht willkommen ist. Solche Beobachtungen nutzen wenig, um private Spiritualität, um Erfahrung (mit) der Bekehrung, zu erforschen.

Selbstverständlich hat man nicht nur bei der Erforschung bevindelijker Spiritualität mit diesen oder ähnlichen Hindernissen zu kämpfen. Aber da Psychologen oft Interesse an Erfahrung, an privaten Angelegenheiten, an subjektiven Zuständen und Berichten bekunden, wird sehr leicht gefolgert, dass eine psychologische Untersuchung bevindelijker Bekehrung eine Unmöglichkeit schlechthin sei. Neben theologischen Veröffentlichungen aus einer 'Binnenperspektive', von einem religiösen Standpunkt aus (z.B. Brienen 1978, 1986, 1989; Florijn 1991; Graafland 1991; Harinck 1980; Jong, Spijker and Florijn 1992; Ketterij 1972), hat es zwar einige Studien aus einer sozialwissenschaftlichen 'Außenperspektive' heraus von Soziologen und Historikern gegeben (Beumer 1993; Dekker and Peters 1989; Janse 1985; Vellenga 1994; Lieburg 1991; Zwemer 1992), doch - soweit ich weiß - gibt es keine psychologischen Studien.⁶ Einige andere Erfahrungen aus einem länger währenden Projekt über niederländische calvinistische Spiritualität haben mich aber doch zu einem Versuch ermutigt. Mit wechseln-

den ForschungspartnerInnen habe ich versucht, der bevindelijken Spiritualität so nahe wie möglich zu kommen, ohne aber je 'einer von ihnen' zu werden, also ohne eigene 'Binnenerfahrung' ihrer Religiosität. Die empirischen Befunde, die diesem Artikel zugrunde liegen, und die auch für die obige Vorstellung dieser Tradition verwendet worden sind, wurden daher auch nicht in einem sehr standardisierten, zielstrebigem Verfahren gesammelt. Diese 'Daten' sind zudem sehr heterogen, umfassen Dutzende von Beobachtungen aus Gottesdiensten; Beobachtungen und Unterhaltungen auf größeren Treffen (Missionskonferenzen, Büchermessen, Schulungstagen, politischen Veranstaltungen); zahlreiche Begegnungen mit unterschiedlichen Personen, auf der Straße, nach dem Gottesdienst, bei Leuten zu Hause, manchmal lediglich 'small talk', manchmal auch in der Form eines semi-strukturierten Interviews (manchmal sogar mit einem Kassettenrekorder auf dem Tisch); Analyse von Egodokumenten, Romanen, spiritueller Literatur und Fachliteratur über die Bevindelijken; Zeitungslektüre; Besuche im Internet (das tatsächlich von einigen von ihnen benutzt wird!). Kurzum: alles was hilfreich sein könnte, um »to get in touch« (Shotter 1992).

KULTURPSYCHOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

In wie weit kann die Psychologie helfen, die Eigenart der bevindelijken Bekehrung, des Bekehrtheits, zu verstehen? Im allgemeinen, und in Übereinstimmung mit einer im Westen dominanten metaphysischen Tradition, versucht die Psychologie zu bestimmen, was für alles menschliche psychische Funktionieren gelte, oder welche die Elemente dieses Funktionierens seien. Typischerweise wird dabei der 'Kultur', weder historisch noch kontemporär Aufmerksamkeit gewidmet; Partikularitäten in den Daten gilt es sogar auszuschließen oder (statistisch) zu 'korrigieren'. Kognitive Ansätze - im Tandem mit Computertechnologie entwickelt (Sampson, S. 601) - z.B., konzen-

trieren sich meistens auf einen »mind«, der wie eine Art abstrakter Kalkulator im Kopf des Individuums funktioniere und seine Operationen auf eine symbolische Repräsentation der äußeren Welt ausführe. Das Eingebettetsein menschlicher Wesen in Geschichte, Gesellschaft und Kultur wird von solchem Ansatz außer Acht gelassen, damit er sich auf die intrinsischen Prozesse und Strukturen des »mind« konzentrieren kann. Obgleich die einschlägige Kritik in den letzten Jahren immer lauter wird, ist dieser Ansatz nach wie vor charakteristisch für die meiste Psychologie, auch in ihrer Analyse der Religiosität. So schreibt Lew Rambo (1992, S. 164), Verfasser eines rezenten und synthetisch angelegten psychologischen Modells der Bekehrung: »Psychologists [of religion, JAvB] typically do not address the context of religious conversion because their emphasis is on the individual. Until recently they tended to focus on issues that ignored or downplayed cultural and social variables«. Obwohl Rambo sich der Wichtigkeit des jeweiligen 'Kontextes' offenbar bewusst ist, kann er in seiner Monographie (1993) fast keine empirische Studie zitieren, die den Einfluß der Kultur bei der Bekehrung berücksichtigt. Es liegt nicht auf der Hand, dass diese Art von psychologischen Studien hilfreich sein werden, wenn es um eine adäquate psychologische Konzeptualisierung der spezifischen Charakteristiken der bevindelijken Bekehrung geht. Darüber hinaus haben die meisten psychologischen Studien zur Bekehrung die Bekehrung zu einem neuen Glauben oder zu einer (für das betreffende Individuum) neuen religiösen Gruppe als Gegenstand gehabt. Doch darum handelt es sich nun bei der bevindelijken Bekehrung gerade nicht. Man kann noch nicht einmal sagen, dass es sich um eine stärkere Hingabe an den bisherigen Glauben handelt, denn eine 'echte' bevindelijke Gläubige ist bereits sehr hingegen; jedoch wird sie, je stärker hingegen sie ist, gerade um so weniger von sich halten oder von sich behaupten, bekehrt zu

sein. Hinzu kommt noch, dass Bekehrungen zur bevindelijken Tradition nicht vorkommen (oder zumindest keine bekannt sind); obgleich Bevindelijken gelegentlich ihre Kirche wechseln, bleiben sie doch Anhänger derselben Tradition.

Ein aktueller Ansatz in der Psychologie, der sich bemüht, die Tatsache, daß Menschen kulturelle Wesen sind, zu berücksichtigen, ist der sogenannte Soziale Konstruktivismus (cf. z.B., Cushman 1990; Gergen 1985; Harré 1986; Sarbin & Kitsuse 1994). In seinen verschiedenen Variationen ist es eine der wichtigsten Strömungen in der Kulturpsychologie (Voestermans, 1992, Sampson, 1996). Der Soziale Konstruktivismus ist bemüht, das Interesse an psychologischen Prozessen innerhalb von Individuen durch das Studium gegenseitiger Abhängigkeiten, gemeinsam determinierter Ergebnisse, »joint action« (wie John Shotter terminus technicus lautet) zu ersetzen. Der Versuch z.B. Emotionen zu identifizieren, wird als verwirrend angesehen. Sozialkonstruktivisten weisen vielmehr darauf hin, dass Emotionen ihre Bedeutung nicht von ihren (vorausgesetzten) Verhältnissen zu einer inneren Welt (von Dispositionen, Trieben, Instinkten, traits) her bekommen, sondern von der Art und Weise, in der sie funktionieren in Mustern kultureller Verhältnisse.⁷ »Communities generate conventional modes of relating; patterns of action within these relationships are often given labels. Some forms of action - by current Western standards - are said to indicate emotions« (Gergen 1994, S. 222). Eine viel zitierte Studie von Averill (1982) zeigt, dass eine Person nicht von Emotionen 'motiviert' oder 'zum Handeln angeregt' wird, sondern daß man vielmehr Emotionen 'handelt', 'vollzieht' oder in ihnen partizipiert (wie man z. B. auf der Bühne tut, wie der narrative Psychologe Sarbin (1986) aufzeigt). In der Nachfolge der Sprechakt-Analysen von Austin (1962), kann man sagen, dass der performative Wert einer Äußerung, z. B.

über den spirituellen Zustand eines Menschen, abhängt von ihrer Position in einem weiteren Geflecht von Verhältnissen. Unter Verwendung von Wittgensteins (1953) Terminologie argumentiert Gergen (1994), daß Äußerungen als Konstituenten einer weiteren Lebensform angesehen werden können, der auch (andere als verbale) Aktivitäten und Objekte oder Umgebung angehören. Dank ihres Status als besondere Form von Performativen tragen z. B. Gebärden und Gesichtsausdrücke bei zum Kontext, der Rede verständlich macht.

Die 'rhetorisch-responsive' Version des Sozialkonstruktivismus wie sie von Shotter (1993a, 1993b) vorgetragen wird, betont und elaboriert genau diesen letzten Punkt. Anders als frühere Ansätze, die sich auf Ereignisse innerhalb der inneren Dynamik einer individuellen Psyche oder auf Ereignisse in bereits determinierten Charakteristiken der externen Welt richteten, wendet Shotter seine Aufmerksamkeit den Ereignissen im kontingenten Strom kontinuierlicher kommunikativer Interaktion mit menschlichen Wesen zu. Er stimmt Harré (1992) zu, dass Bedeutungen, und sogar kognitive Fähigkeiten (Shotter 1993a, S. 7), gebildet werden, wenn Menschen sprechen und handeln, anstatt bereits vorab existierende Quellen von Handlungen und Äußerungen zu sein, aber er betont, dass dies immer im Kontext sozialer Interaktionen geschieht. Wenn z. B. Menschen offensichtlich mit Autorität auftreten, so müssen diese sich die Kapazität angeeignet haben, anderen, die ihre Ansprüche in Frage stellen, entgegen zu können. Sprechen zu und mit anderen, in den unterschiedlichen Formen von 'Rede', die es gibt, ist immer auch rhetorisch: das Ziel ist, die anderen zu einer Handlung zu 'bewegen', zum Glauben, zum Verändern ihrer Wahrnehmung oder Anschauung, usw. Shotter betont, dass der Mensch sich für seine Handlungen in Termen verantwortet, die von den Mitgliedern der sozialen Realität verstanden wer-

den, deren Teil man selber ist. Im Gegensatz zu früheren Ansätzen liegt sein Fokus bei der ungeordneten 'Tumult'-Seite des alltäglichen Lebens (Shotter 1993b). In diesem konversationellen Hintergrund menschlichen Lebens ist eine spezielle Form von Wissen inkorporiert, die in der Psychologie bisher kaum beachtet wurde, nämlich wie man eine Person dieser oder jener Art zu sein hat laut der Kultur, in der man sich als Kind entwickelt hat (Shotter 1993a, S. 19). Dies ist ein Wissen das nicht in ein Set von Behauptungen untergebracht oder formalisiert zu werden braucht - wahrscheinlich auch gar nicht kann - bevor es angewandt wird. Es ist weder theoretisches Wissen ('knowing that'), denn es ist Wissen-in-Praxis, noch ist es eine Fähigkeit oder Fertigkeit ('knowing-how'), denn es ist Wissen-in-Gemeinschaft, Wissen, das man mit anderen teilt. Es ist eine dritte Art von Wissen, die nicht auf die beiden anderen zurückgeführt werden kann. Es ist »the kind of knowledge one has from within a situation, a group, social institution, or society; it is what we might call a 'knowing-from'« (Shotter 1993a, S. 19). Es ist das »practical-moral knowledge« im Sinne Bernsteins (1983).

Diese Überlegungen können einer Analyse der bevindelijken Spiritualität zugute kommen. Denn eine bekehrte Person sein, oder - genauer - eine Person, von der Mitgläubige annehmen, dass sie bekehrt sein dürfte, hat mit dieser dritten Art von Wissen zu tun. Es geht nicht - oder nicht nur! - darum, eine theologisch einwandfreie Verantwortung der Bekehrung zu liefern oder sich in der richtigen Terminologie auszudrücken. Schwierig wie dies schon sein mag, dürfte solches auch noch von einem Außenstehenden, z.B. einer Forscherin, zu leisten sein. Er oder sie würde damit aber immer noch nicht über 'insider'-Wissen, 'von innen heraus', verfügen. Denn es geht um ein Wissen, das man als sozial kompetentes und akzeptiertes Mitglied der bevindelijken Kultur einfach hat. Wenn also ein bevindelij-

ker Gläubiger nicht in der Lage sein mag, die Art dieses Wissens als eine innere, mentale Repräsentation zu reflektieren, wenn er oder sie über Bekehrung und Spiritualität in einem allgemeinen Sinne befragt würde, so wird er oder sie sich dennoch auf dieses Wissen verlassen, um die richtigen Antworten zu geben. Obwohl ein Bevindelijker nicht fähig sein wird, die Kriterien aufzulisten nach denen ein Gläubiger bekehrt wird oder für bekehrt gehalten wird - laut ihrer popularisierten Theologie kann niemand beurteilen, ob jemand bekehrt ist, eine direkte diesbezügliche Frage wäre demnach völlig fehl am Platz -, gibt es oft genug ein hohes Maß an Übereinstimmung unter den Bevindelijken über den spirituellen Zustand einiger ihrer Mitgläubigen.

Die Bedeutung von Narrativen in der Formgebung und Kundgabe menschlicher Subjektivität anerkennend (s. v. Belzen 1996c), lenkt der Sozialkonstruktivismus die Aufmerksamkeit auf das 'Erzählen' («narration» - Gergen) oder auf die »words in their speaking« (Shotter). Wie bereits gesagt, ein Zeugnis einer bevindelijken Bekehrung wird nur akzeptiert werden, wenn - richtiger Inhalt und Formulierung vorausgesetzt - allerlei Charakteristiken des Sprechers, die Außenstehenden irrelevant erscheinen mögen (wie Kleidung, Körperhaltung, Tonart der Stimme, Augenaufschlag, Gesichtsausdruck, Atmung; aber zum gewissen Grad auch Merkmale wie geographische oder familiäre Herkunft, Bildung, usw.) mit den Erwartungen der bevindelijken Zuhörer korrespondieren. - Es ist tatsächlich schwierig als Bekehrter 'anerkannt' zu werden, und fast unmöglich, sich von außen zu dieser Tradition zu bekehren!

LEIB, KULTUR UND RELIGION

Die gerade als Beispiele angeführten Charakteristiken lenken die Aufmerksamkeit auf die eminente Bedeutung des Leibes für ein psychologisches Verständnis der bevindelijken Tradition. In akademischen, meist

theologischen, Arbeiten über die Bevindelijken wird durchweg die Bedeutung der richtigen Wiedergabe der Bekehrung betont. Ohne diese verneinen zu wollen, möchte ich doch an dieser Stelle einige Überlegungen zum »embodiment« anstellen, als zu einem immer wichtiger werdenden Thema der Kulturpsychologie, denn es verweist darauf, dass Menschen sowohl in eine linguistische als auch leibliche Gemeinschaft von Praktiken hinein sozialisiert werden, so, dass das, was gesagt wird und die leibliche Qualität der Art wie es gesagt wird, zugleich »engendered« und unauflöslich verflochten sind (Sampson 1996).⁸ Man denke in diesem Zusammenhang zunächst an einfache Beispiele wie z.B. der menschliche Mund, die Lippen, Lungen, Stimmbänder sozialisiert werden, um die Laute die zur gesprochenen Sprache gehören, zu bilden, aber auch an komplexe leibliche Praktiken wie z. B. stehen, sich bewegen, sich in unterschiedlichen Situation des Lebens unterschiedlich verhalten, u.a.. Zur Verdeutlichung kann hier Bourdieus Konzept des habitus herangezogen werden, da es als Ergänzung zu sozialkonstruktivistischen Überlegungen dienen kann.⁹ Bourdieu umschreibt habitus als »a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations and actions and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks« (Bourdieu 1977, S. 82) oder als »a set of historical relations 'deposited' within individual bodies in the form of mental and corporeal schemata of perception, appreciation, and action« (Bourdieu & Wacquant 1992, S. 16).¹⁰

Bourdieu will im Konzept des habitus zusammendenken was der Westen gewöhnlich trennt: Leib und Diskurs, wie sie z. B. zusammengehen in dem Stil, in dem sich eine soziale Klasse - oder eben auch eine religiöse Tradition wie die Bevindelijken - artikuliert, da der Lebensstil einer Gruppe eine leibliche Verankerung erhält. Diskurs

sollte dann, im Sinne von Bourdieu, nicht ausschließlich linguistisch verstanden werden, sondern im Gegenteil, als Praxis, die sogar Ideologien, Klassenmerkmale und Politik einschließt. Obwohl diese auf einer gesellschaftlichen oder kulturellen Ebene unterschieden werden können, gibt es sie doch nicht abstrakt oder entleiblicht («disembodied»). Dominanz z. B., ist eine leibliche Realität; Ergebung ist meistens nicht ein willentlicher Akt bewußter Unterwerfung unter die Macht eines Anderen, sondern ist »lodged deep inside the socialized body. In truth it expresses the 'somatization of social relations of domination' [...] an imprisonment effected via the body« (Bourdieu & Wacquant 1992, S. 24, 172). Bourdieu suggeriert, dass der Leib derart geformt wird, dass er in seinem Gewebe und in seinen Muskeln die Geschichte einer bestimmten Ideologie trägt.

Diese Überlegungen tragen zu einem Verständnis verschiedener religiöser Formen bei, besonders dort - wie in vielen nicht-westlichen Ländern, aber auch bei etlichen mehr oder weniger traditionellen religiösen Gruppen im Westen - wo die Religion ein wichtiger gestaltender Faktor in verschiedenen, manchmal sogar in fast allen, Domänen privaten und öffentlichen Lebens ist. Wo Religion und (traditionelle) Lebensform unauflösbar miteinander vermischt sind, sind Menschen häufig nicht in der Lage, die Unterscheidung zwischen beiden überhaupt zu vollziehen, und ist der entsprechende Versuch eines Forschers reichlich künstlich. Aber auch in einem mehr allgemeinen Sinne haben Gläubige ein in den Leib eingegangenes (Bourdieu) Wissen 'of the third kind' (Shotter) ihrer Religion. Sie werden oft auf einer kognitiven Ebene nicht in der Lage sein, zu erklären, warum sie handeln wie sie es tun (z. B. in einem Ritual). Sogar die Frage hiernach, von einem Forscher vorgetragen, dürfte befremden. Häufiger werden sie keine oder nur rudimentäre Kenntnisse haben von den 'offiziellen'

Gründen für ihr Verhalten. So können viele Katholiken nicht erklären, warum sie während einer Messe tun, was sie tun, oder können Buddhisten nicht die Gründe angeben, warum sie Schmerz erfahren wie sie es tun (Obeyesekere 1985). Und dennoch betragen sich solche Gläubige in perfekter Übereinstimmung mit den Erwartungen ihrer religiösen (Sub)Kultur, oft mit einer Selbstverständlichkeit und Kompetenz, die von einem Fremden nicht erlernt werden kann. Im Sinne Bourdieus interpretiert, reguliert die Religion Verhalten, obwohl dieses Verhalten nicht als das bewusste Befolgen von Regeln verstanden werden kann. Menschliches Verhalten - im weitesten Sinne, also inklusive Wahrnehmung, Emotion, Bedürfnisse, Denken usw. - wird reguliert von einem Schema oder von einer Struktur, die nicht bewusst ist. Diese Struktur ist gar nicht primär kognitiver Natur, sondern gehört dem Leib an. Menschen handeln nicht, weil sie bewusst wissen, was zu tun sei, es ist, als ob der Leib das für sie weiß. Der Affekt z. B. ist nicht das Ergebnis des richtigen Wissens, wie zu fühlen sei, er wird vielmehr gesteuert von einer direkten korporealen Struktur. Diese Struktur - der habitus im Sinne Bourdieus - generiert und strukturiert menschliches Verhalten. Obwohl diese Strukturen in den persönlichen Leib eingegangen sind, sind sie nicht individuell: Sie charakterisieren die (Sub)Kultur und sind abgeleitet von Mustern im Verhalten der Partizipanten. Sie gehören sowohl dem Individuum als der (Sub)Kultur an, ja, sie sind genau der Nexus zwischen einem Individuum und einer (Sub)Kultur. Ungleich der Situation in westlichen säkularisierten Gesellschaften, besteht die Religion in den meisten Kulturen nicht nur in spezifischen Praktiken, die bei gewissen Anlässen vollzogen werden (z. B. Besuch eines Gottesdienstes). In diesen Kulturen ist die Religion durch Praxis vermittelt, »without rising to the level of discourse. The child mimics other people's actions rather than 'models'. Body praxis speaks directly to motor function in the

form of a pattern of postures that is both individual and systematic, being bound up with a whole system of objects, and charged with a host of special meanings and values« (Bourdieu 1990, S. 73-74). Dies gilt für solche (Sub)Kulturen, wo die Religion (weiterhin) eine lebensgestaltende und integrierende Macht ist. Ein Gläubiger denkt, fühlt, reagiert und verhält sich z. B. wie ein indischer Hindu, bzw. ist tatsächlich ein indischer Hindu, weil er in seinem Leib den habitus eines indischen Hindu trägt, und nicht weil er die Einzelheiten der Lehre, der Ethik oder der Rituale des Hinduismus kennen würde. Der Gläubige weiß meistens gerade nicht um diese Einzelheiten.¹¹ Mit bevindelijken Calvinisten verhält es sich ebenso: Weil der Gläubige die bevindelijke Spiritualität in seinen Leib hineingenommen hat, kann er sie (aus)leben, erkennen und an ihr erkannt werden, nicht weil er sie (verstandesmäßig) kennt. Nicht nur dem Individuum, sondern auch seiner Klasse angehörend und kennzeichnend, wird der Habitus selbst strukturiert von sozialen Praktiken: Seine Dispositionen sind dauerhaft geprägt von den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, der Freiheit und den Notwendigkeiten, Chancen und Verboten, die den objektiven Situationen eigen sind. Der Habitus ist wirksam in der sozialen Praxis, wo er (re)produziert wird und selber Verhalten produziert.

Konzepte zum embodiment, wie der Habitus, sind bedeutsam, weil sie die alte konzeptuelle Trennung von Subjekt und Welt, die die Psychologie so lange behindert hat, zu überwinden helfen. Während der Leib als individuelle Entität konzeptualisiert werden kann, ist dies mit »embodiment« unmöglich, denn in embodiment ist Kultur einbegriffen, das Konzept handelt von 'Welt', nicht nur von materiellen Welten, sondern auch von möglichen Welten. Dank des embodiment sind menschliche Wesen in der Lage, sich in der Welt zu engagieren, um Schein zu schaffen und soziale Welten

zu konfigurieren, kurz: zu symbolisieren. Ein kurzer Rückblick auf Goffmans Arbeit (1951) mag hilfreich sein, um die Bedeutung des embodiment für das soziale religiöse Leben zu erläutern. Goffman wies darauf hin, dass Statussymbole einer Klasse sowohl kategoriale als expressive Signifikanz haben. Bei der kategorialen Signifikanz handelt es sich um das Festlegen oder Beanspruchen einer Identität, die expressive Signifikanz bringt den Lebensstil oder Gesichtspunkt der betreffenden Person zum Ausdruck (cf. Radley 1996). Die dunkle Kleidung eines Bevindelijken, das steinerne Gesicht, der ernste Blick, das leicht gebückte Gehen, die schleppende Rede - diese und andere leibliche Merkmale identifizieren nicht nur eine Person als ein Mitglied der bevindelijke Tradition. Sie bringen auch eine Lebensführung zum Ausdruck, sie präsentieren einen Menschen, der weiß - in bevindelijker Sprache ausgedrückt - dass 'die Lust dieser Welt' vergeht, der gebückt geht unter der Realisierung, wegen seiner Sünde verdammt zu sein, der weiß, völlig auf die Gnade angewiesen zu sein, auf die man nur demütig warten kann. Der 'sozial informierte Leib' (Bourdieu) ist in diesen Fällen das Medium, das Individuen verwenden, um einander zu zeigen, was wichtig ist. Solches Zeigen sollte nicht verwechselt werden mit nonverbaler Kommunikation, denn es ist ein expressives zur Schau stellen, das mehr bewirkt als die Kommunikation von Ideen über ein abstrakt genommenes Selbst (Radley 1996, S. 562). Diese Formen des Zur-Schau-Stellens sind »enactments with the body that symbolize certain ways of being, that make certain social worlds appear« (S. 566).

In anderen Religionen oder, wahrscheinlich korrekter, in anderen Traditionen in einer Religion, mag gläubig-sein mit der Mitgliedschaft in einer Kirche zu tun haben, mit der Affirmierung bestimmter theologischer Lehren, mit dem Anschluß an einen 'inneren Kreis' oder sogar mit der Fähigkeit, über

religiöse Erfahrungen in einer stilisierten Art und Weise zu berichten (wie z.B. bei manchen Evangelikalen oder Pfingstlern) und mit Verhaltensveränderungen. All das ist aber nicht spezifisch genug, um zu charakterisieren, was es heißt, ein Bevindelijker zu sein. Letzteres hat nämlich mit einem alles durchdringenden 'Stil' zu tun, mit Zugehörigkeit zu einer spezifischen Lebensform, die sich in und am Leibe zur Schau stellt. Das Kennen der Lehre, das Besuchen der Versammlungen, das in der gewünschten Art und Weise Erzählenkönnen von spirituellen Erfahrungen genügen den Bevindelijken nicht als Beweis, dass jemand ein 'wahrer' Gläubige, geschweige denn ein Bekehrter, sei. Wenn aber andererseits der Leib eines Gläubigen das experientiell-subjektive Wissen um Elend, Erlösung und Dankbarkeit zum Ausdruck bringt, wenn sein Antlitz vom Kampf mit Gott gezeichnet ist, wenn die Stimme markiert wird von den durchstandenen Versuchungen, wenn Haltung und Kleidung die Abhängigkeit von der Gnade zum Ausdruck bringen - dann wird sogar ein theologisch fragwürdiger spiritueller Bericht akzeptiert werden. Keine Bevindelijke wird je behaupten, bekehrt zu sein oder über ihre Bekehrung sprechen. Doch je mehr der Leib die 'Erfahrungen mit dem Herrn' wie sie von dieser Tradition induziert und verlangt werden, zum Ausdruck bringt, je mehr werden die Mitgläubigen meinen, dass jemand bekehrt sei (oder wenigstens eine Person 'die mit dem Herrn geht'). Besser als die Wahl zum Kirchenältesten, sind es - in ihrem geflügelten Wort - 'gelaat, gepraat en gewaad' (Gesicht, Gerede und Gewand), die ein öffentliches Zeugnis vom inneren spirituellen Zustand ablegen. Da für die Bevindelijken nicht nur die Annahme des richtigen Glaubens und die Mitgliedschaft in einer richtigen Kirche als Kriterien zählen, sondern auch der integrale 'Stil' als Komponente einer Lebensform, ist es nur zu verständlich, dass Personen, die nicht in diese Tradition hineingeboren und sozialisiert worden sind, in dieser religiösen Sub-

kultur kaum als Gläubige Anerkennung finden. Und ebenso verständlich ist es, dass so gut wie keine Bekehrungen im Sinne eines Hinüberwechslens zu dieser Tradition bekannt sind.

RELIGIONSPSYCHOLOGIE OHNE REDUKTIONISMUS UND APOLOGETIK

Damit dürfte zugleich auch klar geworden sein, dass eine kulturpsychologische Interpretation wie die vorgetragene, sich nicht notwendigerweise konträr zur religiösen Binnenperspektive der Bevindelijken selbst verhält. Eine psychologische Interpretation bestätigt die religiöse aber auch nicht: keine Psychologie vermag die religiöse Wirklichkeit oder Sicht der Dinge zu bestätigen oder zu verneinen. Religiöse Fragen, wie z. B., ob Gott existiere, ob jemand - in calvinistischem Sinne - auserwählt sei, oder ob Menschen durch göttliche Wirksamkeit bekehrt werden, können und sollen von der Psychologie nicht geklärt werden. 'Gott' ist eben kein Element in einer psychologischen Argumentation - einer der wenigen Grundsätze, über den alle Religionspsychologen (wie andere Religionswissenschaftler auch) sich einig sind, seitdem Flournoy ihn im Jahre 1903 formulierte (Flournoy 1903). Eine psychologische Interpretation ist eben nur eine der möglichen Sichtweisen, und als solche nicht notwendigerweise konkurrierend mit anderen wissenschaftlichen Perspektiven, wie z. B. sozialwissenschaftlichen oder historischen, oder auch mit religiösen Perspektiven. Dass eine solche psychologische Interpretation damit nach Ansicht einer religiösen Tradition entweder nutzlos (weil die religiöse Sicht nicht bestätigend und damit apologetisch unbrauchbar) oder sogar überflüssig (weil die Tradition den Diskurs über die Religion ausschließlich der Religion oder ihren theologischen Artikulatoren selber vorbehalten will) ist, dürfte kaum gegen sie sprechen. Eine psychologische Interpretation wie die vorgetragene ist aber auch nicht reduktionistisch: Sie versucht nicht, religiöses Verhal-

ten (und schon gar nicht 'die' Religion als solche!) aus 'tiefer liegenden' Mechanismen wie z.B. Neurose, oder dem Drang zur Sinngebung, u. ä. zu erklären. Nicht dem mechanizistischem, sondern dem hermeneutischen Paradigma verpflichtet, 'erklärt' die Kulturpsychologie nicht, sondern versucht sie die Vielfalt religiösen Lebens unter Einbeziehung des jeweiligen Kontextes zu verstehen. Um der Pluriformität dessen, was sich alles unter dem Label 'Religion' anbietet, gerecht zu werden, versuchen Kulturpsychologen aus ihrem nur annähernd gleichermaßen pluriformen Arsenal an Konzepten und Methoden eine für die jeweils untersuchte religiöse Form gültige Interpretation zusammenzustellen. Es wird also nicht eine (einzige) (Kultur)Psychologie der Religion angestrebt, sondern es wird versucht, verschiedene, in unterschiedlichen Situationen gültige Psychologien der religiösen Formen zu entwickeln. Die hier vorgetragene Interpretation ist wohl auch nicht die einzig mögliche, um die bevindelijke Tradition zu deuten: Das Bekehrte sein in der bevindelijken Form christlicher Religion ist gewiss mehr als 'nur' leibliche Identität. Und umgekehrt wird auch nicht behauptet, dass der Aspekt der leiblich verankerten Identität in jeder Form von Religion eine Rolle spielt. (Das war eben der Fehler mancher älterer Religionspsychologie: Alles, egal wo und wann, mit einem Ansatz erklären zu wollen.) Vor einer Kulturpsychologie, die mit einem solchen bescheidenen und pluriformen Anspruch auftritt, brauchen auch Religionen und Theologen keine Angst zu haben.

Anmerkungen

1 Noch eine kleine Bemerkung zum Terminus 'reformiert' (der sehr komplex ist, und in seinen Nuancierungen nur von Experten verstanden wird). Die größte aus der Reformation hervorgegangene Gruppe nennt sich: »de nederlandse-hervormde kerk«, die niederländische-reformierte Kirche (im Namen klingt der alte Anspruch auf Staatsreligion oder wenigstens 'die' niederländi-

sche Religion zu sein, nach). Von ihr sind im 19. Jahrhundert einige größere Gruppen abgespalten, die zum Teil im 20. Jahrhundert in immer kleinere Kirchen auseinandergegangen sind, die alle mehr oder weniger den Anspruch erheben, die eigentliche Fortsetzung der Reformation in den Niederlanden zu sein. Diese Kirchen verwenden alle in ihrem Namen den Terminus »gereformeerd« (reformiert, im deutschen nicht zu unterscheiden von »hervormd«). Die Gruppierungen, über die vorliegender Aufsatz handelt, werden im Volksmund oft die »alt-reformierten« genannt, eine Bezeichnung die faktisch falsch ist (es gibt nur eine Kirche mit kleiner Mitgliederzahl, die so heißt), doch die zum einen wieder den Anspruch der »näher Reformierten«, die 'eigentlich' Reformierten zu sein illustriert, und zum anderen pejorativ ist, und auf die streng-konservative Lehre und Lebensart anspielt. («Nadere Reformatie« ist ein Terminus, der in der breiten Öffentlichkeit nicht verwendet wird, aber sich in wissenschaftlichen Verkehr immer mehr durchsetzt.)

2 Konsequenterweise müsste es in Verbindung mit dem Begriff 'Identität' im Titel dieses Aufsatzes eigentlich heißen: 'Bekehrte sein' statt 'Bekehrung'. Da aber im alltäglichen Umgang, auch unter den Bevindelijken, zumeist vom Thema der 'Bekehrung' gesprochen wird, habe ich lieber diesen als den etwas umständlichen Terminus 'Bekehrte sein' im Titel verwendet.

3 Obgleich dies hier nur sehr unzulänglich geschehen kann, will ich versuchen, etwas von der (mir von Haus aus fremden) Sprache in der die Bevindelijken über das spirituelle Leben sprechen, wiederzugeben. Diese Sprache, die 'Sprache Kanaans' (nach dem biblischen Ausdruck für das Land Israel bevor es von den Juden eingenommen wurde), ist fundiert auf einer für unersetzbar gehaltenen! (andere Übersetzungen werden abgelehnt) Übersetzung der Bibel aus 1637 und auf den Schriften der 'alten Verfasser', der 'näheren' Reformatoren aus dem 17. Jahrhundert.

4 Das heißt, ein Mensch, in dessen Leben Gott eine Veränderung gewirkt hat.

5 Die Übersetzung des Zitats sowie der nachfolgenden Zitate ist von mir, JAvB.

6 Ein Forschungsprojekt, das ich bei der Niederländischen Organisation für Wissenschaftliche Forschung (eine Äquivalenz der DFG) beantragt hatte, wurde zunächst (1992) kritisiert: Ich hätte wissen sollen, dass diese Gruppe zu geschlossen sei, um erforscht zu werden, erst recht über Bekehrung....

7 Ein vergleichbarer Ansatz wie die diskursive Psychologie ist in dieser Hinsicht noch radikaler. Harré und Stearns (1995) betrachten den Diskurs als das charakteristische Merkmal menschlichen Lebens, und behaupten, dass es keinen zentralen Prozessor gibt (vgl. auch Shweder 1991) noch irgendeinen anderen von der 'alten' kognitiven Psychologie vorausgesetzten Mechanismus. Die Psychologie sollte nicht danach suchen, sondern vielmehr versuchen die Struktur der diskursiven Produktionen in denen psychologische Phänomene immanent sind, aufzudecken. Sie sollte sich bemühen, zu entdecken wie die verschiedenen Fähigkeiten, die für die von der Psychologie studierten Aufgaben erforderlich sind, erworben werden, sich entwickeln, integriert und verwendet werden. Indem sie jeglichem (neuropsychologischen) Reduktionismus entgegen treten, schreiben Harré und Stearns apodiktisch: »There is nothing in the human universe except active brains and symbolic manipulations« (1995, S. 2).

8 Kritik an der Vernachlässigung des Körpers, nicht nur in der Psychologie, sondern im abendländischen Denken im allgemeinen, haben bereits philosophische Anthropologen und Phänomenologen wie z.B. Nietzsche, Heidegger und Merleau-Ponty geübt (vgl. z.B. Csordas [1990], Merwe & Voestermans [1995]). In der Tat können gute Gründe dafür angeführt werden, dass menschliche Wesen so verstehen und denken wie sie es tun, weil unsere eher abstrakten Denkschemata in prä-konzeptuellen, leiblichen Strukturen verankert sind (Lakoff & Johnson 1980; Johnson 1987). Ein Beitrag aus der Evolutionsbiologie zu diesen Überlegungen bringt Sheets-Johnstone. Sie zeigt, dass die meisten abstrakten Konzepte (wie z.B. der Begriff des Todes oder der Personalität, Begriffe von Zahlen, u.a.) sich aus einem ursprünglich leiblichen Logos herausentwickelt haben. Ihrer

Auffassung nach sind die Wurzeln menschlichen Denkens im „hominiden“ Leib zu finden: »Meanings are generated by an animal's bodily compartment, movement and orientation semanticity is a built-in of bodily life« (Sheets-Johnstone (1990, S. 122-3), in Sampson (1996), S. 618). Vgl. auch Sacks (1990), der beschreibt, wie leibliche Aktivitäten die Ausbildung eines 'Selbst' ermöglichen (S. 46). Vgl. auch Hermans & Kempen (1993). Es führt aber zu weit diese Gedanken hier zu entwickeln. Zu einem der wenigen stark an der Psychoanalyse Lacans orientierten-Versuche, die Verbindung zwischen menschlichem Leib und Kultur in der religionspsychologischen Forschung zu konzeptualisieren, vgl. Vergote (1988); vgl. dazu auch: O'Connor (1998).

9 Man kann tatsächlich darüber diskutieren, ob und in wie weit der Soziale Konstruktivismus den »embodied« Aspekt menschlichen Lebens ausreichend berücksichtigt (cf. Baerveldt & Voestermans 1996; Sampson 1996).

10 Zur Verdeutlichung noch ein (ins Englische übertragene) Zitat Bourdieus: »the principle generating and unifying all practices, the system of inseparably cognitive and evaluative structures which organizes one's vision of the world in accordance with the objective structures of a determinate state of the social world: this principle is nothing other than the socially informed body, with its tastes and distastes, its compulsions and repulsions, with, in a word, all its senses, that is to say, not only the traditional five senses - which escape the structuring action of social determinism - but also the sense of necessity and the sense of duty, the sense of direction and the sense of reality, the sense of balance and the sense of beauty, common sense and the sense of the sacred, tactical sense and the sense of responsibility, business sense and the sense of propriety, the sense of humor and the sense of absurdity, moral sense and the sense of practicality, and so on« (1977: 124, Nachdruck in Original).

11 Genau genommen, ist schon manches in diesen Sätzen terminologisch problematisch. 'Hinduismus' deutet in Indien nicht nur, vielleicht noch nicht einmal primär, eine Religion an, son-

dern bezeichnet eine religiös-soziale Komponente der indischen Kastengesellschaft, in die man hineingeboren wird. Überhaupt wird in den letzten Jahren zunehmend darauf hingewiesen, dass der am westlichen Christentum entwickelte Begriff 'Religion' (Feil 1986) den Lebensformen und Denkweisen anderer Kulturen nicht angemessen Rechnung tragen kann; Kritiker des allgemeinen Religionsbegriffs haben vor allem auf die »kulturimperialistische« Funktion des Terminus hingewiesen (s. z.B. Matthes 1992). So ist auch der Ausdruck 'Gläubiger' für Zugehörige nicht-christlicher 'Religionen' eigentlich inadäquat, da 'Glaube' ein Spezifikum des Christentums sei. Das Bemühen um religionswissenschaftlich terminologische Sauberkeit - falls überhaupt erreichbar stände - aber in der Gefahr den Text unzugänglich zu machen.

Literatur

- AALDERS, C.** (1980): Spiritualiteit- over geestelijk leven vroeger en nu 's Gravenhage: Boekencentrum
- ARMON-JONES, C.** (1986): The thesis of constructionism. In: R. Harré (Ed.). The social construction of emotions (pp. 32-56). Oxford: Blackwell
- AUSTIN, J. L.** (1962): How to do things with words. New York: Oxford University Press
- AVERILL, J. R.** (1985): The social construction of emotion: with special reference to love. In: K.J. Gergen & K.E. Davis (eds.). The social construction of the person (pp. 89-109). New York: Springer
- BAERVELDT, C., & P. VOESTERMANS** (1996): The body as a selfing device: The case of anorexia nervosa. *Theory and Psychology*, 6, 693-714
- BELZEN, J. A. v.** (1996a): Die blühende deutsche Religionspsychologie der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg und eine niederländische Quelle zur Geschichte der deutschen Psychologie. In: H. Gundlach (Hrsg.). *Untersuchungen zur Geschichte der Psychologie und der Psychotechnik* (S. 75-94). München-Wien: Profil
- BELZEN, J. A. v.** (1996b): Spiritualiteit als zinvol leven. *Profiel van een cultuurpsychologische benadering*. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 50, 1-21
- BELZEN, J. A. v.** (1996c). Beyond a classic? Hjalmar Sundén's Role theory and contemporary narrative psychology. *International Journal for the Psychology of religion*, 6, 181-199
- BELZEN, J. A. v.** (1998): Historisierende Ansätze in einer Kulturpsychologie der Religion. Plädoyer für Interdisziplinarität. *Journal für Psychologie*, 1998, 6 (4)
- BERGE, H. VAN DEN** (1997): Uit pestepidemie blijkt onmacht van de mens. *Reformatisch Dagblad*, June 3, 1997
- BERNSTEIN, R. J.** (1983): Beyond objectivism and relativism. Oxford: Blackwell
- BEUMER, J. J.** (1993): Intimiteit en solidariteit. Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek. Baarn: Ten Have
- BOURDIEU, P.** (1977): Outline of a theory of practice. New York: Cambridge University Press
- BOURDIEU, P., & WACQUANT, L. J. D.** (1992): An introduction to reflexive sociology. Chicago, Ill.: University of Chicago Press
- BRIENEN, T.** (1978): Bevinding: aard en functie van de geloofsbeleving Kampen: Kok
- BRIENEN, T.** (Ed.). (1986): De Nadere Reformatie Den Haag: Boekencentrum
- BRIENEN, T.** (Ed.). (1989): De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme Den Haag: Boekencentrum
- BRUNER, J.** (1997). The culture of education. Harvard University Press
- COLE, M.** (1996): Cultural psychology. A once and future discipline. Belknap Press/Harvard University Press
- CSORDAS, TH. J.** (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18, 5-47
- CUSHMANN, PH.** (1990): Why the self is empty. Toward a historically situated psychology. *American Psychologist*, 45, 599-611
- DEKKER, G. & PETERS, J.** (1989): Gereformeerden in meervoud. Een onderzoek naar levensbeschouwing en waarden van de verschillende gereformeerde stromingen [Being Reformed in the plural. An inquiry into the philosophy of life and values of the different currents]. Kampen: Kok
- ECKERT, A.** (1910): Religionspsychologie. *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 21, S. 893-908, 963-1002
- FABER, H.** (1913): Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen: Mohr
- FEIL, E.** (1986): Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- FLORIJN, H.** (1991). De Ledeboerianen. Een onder-

- zoek naar de plaats, invloed en denkbeelden van hun voorgangers tot 1907. Houten: Den Hertog
- FLOURNOY, T.** (1903). *Les principes de la psychologie religieuse*. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57
- GEERTZ, C.** (1973): *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books
- GEERTZ, C.** (1997): Learning with Bruner. *The New York Review*, April 10, 22-24
- GERGEN, K. J.** (1985): The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, 266-275
- GERGEN, K. J.** (1994): *Realities and relationships: soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- GIORGI, A.** (1976): Phenomenology and the foundations of psychology. In: W.J. Arnold (Hsgb.). *Conceptual foundations of psychology*. Nebraska symposium on motivation, 1975 (S. 281-408). Lincoln/London: Univ. of Nebraska Press
- GOFFMAN, E.** (1951): Symbols of class status. *British Journal of Sociology*, 2, 294-304
- GOLDBERGER, N. R. & J. B. VEROFF** (Eds.) (1995): *The culture and psychology reader*. New York/London: New York University Press
- GRAAFLAND, C.** (1991): Bevinding. In: W. Aantjes (Ed.). *Gereformeerden en het gesprek met de cultuur [The Reformed and the dialogue with culture]*. Zoetermeer: Boekencentrum
- HARINCK, C.** (1980): *De bekering [Conversion]*. Utrecht: Den Hertog
- HARRÉ, R.** (Ed.) (1986): *The social construction of emotions*. Oxford: Blackwell
- HARRÉ, R.** (1992): The second cognitive revolution. *American Behavioral Scientist*, 36, 3-7
- HARRÉ, R. & P. STEARNS** (eds.) (1995): *Discursive psychology in practice*. London: Sage
- HENNING, CHR.** (1998): Die Funktion der Religionspsychologie in der protestantischen Theologie um 1900. In: Henning, Chr. & E. Nestler (Hrsg.). *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie: Bad Boll Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 27-78). Frankfurt am Main: Lang
- HEPPE, H.** (1979/1879): *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*. Kampen: Goudriaan
- HERMANS, H. J. M. & H. J. G. KEMPEN** (1993): *The dialogical self: meaning as movement*. San Diego, CA: Academic Press
- JAHODA, G.** (1993): *Crossroads between culture and mind. Continuities and change in theories of human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- JANSE, C. S. L.** (1985): *Bewaar het pand. De spanning tussen assimilatie en persistentie bij de emancipatie van de bevindelijk gereformeerden*. Houten: Den Hertog
- JONG, O. J. DE, SPIJKER, W. VAN 'T & H. FLORIJN** (1992): *Het eigene van de Nadere Reformatie*. Houten: Den Hertog
- KETTERIJ, C. VAN DE** (1972): *De weg in woorden - een systematische beschrijving van piëtistisch woordgebruik na 1900*. Assen: Van Gorcum
- LAKOFF, G & M. JOHNSON** (1980): *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAVE, J., M. MURTAUGH & O. DE LA ROCHA** (1984): The dialectic of arithmetic in grocery shopping. In: B. Rogoff & J. Lave (Eds.). *Everyday cognition. Its development in social context* (pp. 67-94). Cambridge: Harvard University Press
- LIEBURG, F. A. VAN** (1991): *Levens van vromen. Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw*. Kampen: De Groot Goudriaan
- MARKUS, H. R., S. KITAYAMA & R. J. HEIMAN** (1996): Culture and 'basic' Psychological principles. In: E.T. Higgins & A.W. Kruglanski (Eds.). *Social psychology* (pp. 857-913). New York/London: Guilford Press
- MATSUMOTO, D.** (1994): *People. Psychology from a cultural perspective*. Pacific Grove, Ca.: Brooks/Cole
- MATTHES, J.** (1992): Auf der Suche nach dem 'Religiösen'. *Sociologia Internationalis*, 2, 129-142
- MCKIM, D. K.** (1992): The mainline Protestant understanding of conversion. In: H. N. Malony & S. Southard (Eds.). *Handbook of religious conversion* (pp. 123-136). Birmingham, Al.: Religious Education Press
- MEIDEN, A. VAN DER** (1981): *Welzalig is het volk - een bijgewerkt en aangevuld portret van de zwartekousen kerken*. Baarn: Ten Have
- MERLEAU-PONTY, M.** (1962): *Phenomenology of perception*. London: Routledge (orig. publ. in French, 1945)
- MERWE, W. L. VAN, AND P. P. VOESTERMANS** (1995): Wittgenstein's legacy and the challenge to psychology. *Theory & Psychology*, 5 (1), 27-48

- OBEYSEKERE, G. (1985): Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka. In: A. Kleinman & B. Good (Eds.). *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder* (pp. 134-152). Berkeley: Univ. of California Press
- O'CONNOR, K. V. (1998): Religion and mental health. A review of Antoine Vergote's approach in 'Guilt and desire'. *International Journal for the Psychology of Religion*, 8, 125-148
- OUWERKERK, C. VAN (1986): *In afwezigheid van God. Voorstudies tot een psychologie van het geloof*. Den Haag: Boekencentrum
- RADLEY, A. (1996): Displays and fragments: embodiment and the configuration of social worlds. *Theory and Psychology*, 6, 559-576
- RAMBO, L. R. (1992): The psychology of conversion. In: Malony, H.N. & S. Southard (Eds.). *Handbook of religious conversion* (p. 159-177). Birmingham: Religious Education Press
- RAMBO, L. R. (1993): *Understanding religious conversion*. New Haven/London: Yale University Press
- RATNER, C. (1991): *Vygotsky's sociohistorical psychology and its contemporary applications*. New York: Plenum
- SAMPSON, E. E. (1996): Establishing embodiment in psychology. *Theory and Psychology*, 6, 601-620
- SARBIN, T. R. (ed.) (1986): *Narrative psychology: the storied nature of human conduct*. New York: Praeger
- SARBIN, TH. R. & KITSUSE, J. I. (Eds.). (1994): *Constructing the social*. London: Sage
- SHEETS-JOHNSTONE, M. (1990): *The roots of thinking*. Philadelphia, PA: Temple University Press
- SHORE, B. (1996): *Culture in mind. Cognition, culture and the problem of meaning*. Oxford: Oxford University Press
- SHOTTER, J. (1992): 'Getting in touch': The methodology of a postmodern science of mental life. In: S. Kvale (Ed.). *Psychology and postmodernism* (pp. 58-73). London: Sage
- SHOTTER, J. (1993a): *Conversational realities: constructing life through language*. London: Sage
- SHOTTER, J. (1993b): *Cultural politics of everyday life: social construction, rhetoric and knowing of the third kind*. Buffalo: University of Toronto Press
- SHWEDER, R. A. (1991): *Thinking through cultures. Expeditions in cultural psychology*. Harvard University Press
- VELLENGA, S. J. (1994): Bevindelijk gereformeerden en hun geestelijke gezondheidszorg *Maandblad Geestelijke volksgezondheid*, 49, 962-975
- VERGOTE, A. (1988): *Guilt and desire: religious attitudes and their pathological derivatives*. New Haven/London: Yale University Press
- VOESTERMANS, P. P. L. A. (1992): Cultuurpsychologie: van cultuur in de psychologie naar psychologie in 'cultuur'. *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 47, 151-162
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophical investigations*. New York: Macmillan
- WULFF, D.W. (1997): *Psychology of religion. Classic and contemporary* (2nd edition). New York: Wiley
- WUNDT, W. (1900-1909): *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Leipzig: Engelmann
- ZWEMER, J. (1992): *In conflict met de cultuur. De bevindelijk gereformeerden en de Nederlandse samenleving in het midden van de twintigste eeuw*. Kampen: De Groot Goudriaan