

schung gesetzt. Den Herausgebern ist es gelungen, mit Viktor Byčkov (= B.) einen Wissenschaftler zu präsentieren, der sich bereits zu Zeiten der Sowjetunion zu Wort melden konnte. Allerdings waren diese Veröffentlichungen unter erschwerten Bedingungen zustande gekommen. Der Nicht-Marxist B. konnte sich erst nach Jahren des Umwegs als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften durchsetzen. Seine langjährigen Kontakte zu dem ebenfalls marginalisierten Religionsphilosophen Alexej Losev halfen ihm dabei, in trostlosen Zeiten den Elan zu schöpferischer Tätigkeit nicht zu verlieren. Beiträge von B. sind im Laufe der vergangenen Jahrzehnte in über ein Dutzend Sprachen übersetzt worden.

Einen besonderen Schwerpunkt in Bs. Forschungen bildet das Vermächtnis der Kirchenväter, wobei sich B. in besonderer Weise deren ästhetischer Aspekte widmet. Auch im vorliegenden Bd. bildet die Ästhetik eine Kontinuität, die sich in den drei Themen wie Zeit-Blöcken seiner Betrachtungen fortsetzt: „Alte Kirche und Frühes Christentum“, „Byzanz“ und „Rußland“. B. hat in einer Vielzahl von Studien belegt, daß das ästhetische Bewußtsein in indirekter Weise eine der ältesten Formen des menschlichen Bewußtseins darstellt –, auch wenn die Ästhetik als wissenschaftliche Problematik erst in der Neuzeit in Erscheinung trat. Der oft zitierte Ausspruch von Fedor Dostojewskij „Die Schönheit wird die Welt erretten“ läßt Rückschlüsse über einen Konnex zwischen christlicher Erlösungsgewißheit und ästhetischer Funktion zu. In immer neuen Anläufen beschreibt B. ästhetisches Denken als „begriffsloses“ Wissen. Schönheit als Form der Weisheit oder die Beziehung zwischen der Ethik und dem Schönen leitet B. kundig aus dem geistigen Ringen der frühchristlichen Denker mit antiken, kultischen Ästhetizismus ab. Geistige und moralische Werte wurden von den frühchristlichen Apologeten rein ästhetischen Empfindungen vorgezogen, und B. zeigt auf, wie sich eine derart schematisierte Gegenüberstellung in einem kompliziert verlaufenden Prozeß über Jhdte. hinweg änderte. Hier greift B. Schriften des Denkers Maksim Grek auf, der im 16. Jhd. lebte und sogar biographisch den Spannungsbogen von der italienischen Renaissance über die Mönchsinsel Athos bis zum russischen Mittelalter verkörpert. Maksim Grek verknüpfte in seinem Denken Ansprüche sozialer Gerechtigkeit aus christlicher Verantwortung mit ästhetischen Vorstellungen. In der Ikone fand er die von ihm eingeforderte „geistige Schönheit“ sowie einen „geistigen Genuß“: „Durch die sichtbaren Heiligenbilder und andere göttliche Gegenstände erteilt uns unser Herr unsichtbar das Heil.“ Die Rolle des ästhetischen Bewußtseins im Mittelalter wird von B. ebenso untersucht wie Pavel Florenskijs Studien zum Wesen der Ikone als das eigentliche Zentrum seiner orthodoxen Theologie zu Beginn des 20. Jhdts. Schönheit als Verweis auf Transzendenz findet sich in ganz eigentümlicher Form auch im Hesychasmus (Isichazm) wieder, der prägend auf die russische geistliche Kultur gewirkt hatte und im Westen praktisch unbekannt geblieben ist. Auf mystisch-asketischem Weg wurde hier eine Tradition des „geistigen Tuns“ gepflegt, die ihren vielleicht sinnfälligsten Ausdruck in den Ikonen Andrej Rublevs gefunden hat.

V. STREBEL

UTSCH, MICHAEL, *Religiöse Fragen in der Psychotherapie*. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität. Stuttgart: Kohlhammer 2005. 327 S., ISBN 3-17-017524-6.

Michael Utsch, evangelischer Theologe und, wie ich dem Buch entnehme, Psychoanalytiker mit kritischem Blick auf die eigene Zunft, kündigt mit seinem jüngsten Titel ein praxisnahes Buch an, dessen Untertitel zugleich die Auseinandersetzung mit religionspsychologischen Grundfragen verspricht. Damit setzt er ein, und der Praxisbezug wächst von einem Teil des Buches zum nächsten.

Zunächst bringt Utsch (= U.) Psychologie und Religion miteinander in Beziehung – vor dem Hintergrund des Religionswandels in kulturell pluraler Welt ebenso notwendig wie angesichts protestantischer Strömungen, die den Religionsbegriff disqualifizieren und den Glauben von der psychologischen Erfahrungsebene abkoppeln (58). U. skizziert die Geschichte der Religionspsychologie bis hin zu aktuellen transpersonal-psychologischen und neurotheologischen Entwicklungen. In der Auseinandersetzung damit macht er die Frage nach Menschenbildern in der Religionspsychologie stark, denn

religiöse und spirituelle Überzeugungen lassen sich am ehesten dann verstehen, wenn die mit ihnen einhergehenden Anthropologien ans Licht gebracht werden.

Im zweiten Teil erscheinen Religiosität und Spiritualität als Themen von Beratung und Psychotherapie, und weitere Verhältnisbestimmungen tun not: zwischen religionskritischem Impetus traditionsreicher psychologischer Schulen und aktuell stark spirituell geprägter Psychosozene, zwischen Theologie und Psychologie, zwischen Psychotherapie, Seelsorge und geistlicher Begleitung, zwischen Glaube, Religion und Spiritualität. U. stellt zahlreiche Befunde empirischer Forschung zum Verhältnis von Religion und Gesundheit zusammen. Im dritten Teil fragt er nach dem therapeutischen Umgang mit religiösen Fragen und spirituellen Themen. Er favorisiert einen Rahmen, der Suchenden dazu verhelfen möge, im vielstimmigen Wertepluralismus zur eigenen Stimme zu finden. Bei existentiellen Themen kommt es auch auf die Positionierung der Therapeutin und des Beraters an, und gemeinsame Prozesse werden begünstigt, wenn die Weltanschauungen der daran Beteiligten einander ähneln.

Direkt aus der Praxis stammt der vierte Teil – mit Stellungnahmen von zwei Psychotherapeutinnen und neun Psychotherapeuten, sechs davon mit medizinischer und fünf mit psychologischer Grundausbildung, zu den im Buch diskutierten Fragen.

Bei mir regen sich Zustimmung und Widerspruch – in 12 Punkten.

1. Mit dem Autor teile ich den „Wunsch, die deutschsprachige Religionspsychologie möge ihre Kompetenzen noch stärker in gesellschaftlich brisante Konfliktfelder und therapeutisch-beraterische Grauzonen einbringen“ (8). Ich halte es für einen Gewinn, daß U. Multikulturalität, politischen und religiösen Fundamentalismus sowie weltanschauliche Desorientierung als religionspsychologische Herausforderungen benennt, als Bedarf und Mangel an einer eigenständigen deutschsprachigen Religionspsychologie: Da Religiosität sich psychologisch nur im je spezifischen kulturellen Kontext verstehen läßt, kommt US-amerikanischer Religionspsychologie mit ihrer oft aufdringlich und einseitig wirkenden Propagierung des „faith“-Faktors für die Lebensbewältigung in Europa nur begrenzte Aussagekraft zu.

2. U. plädiert erneut für Spiritualität als Forschungsgegenstand der Religionspsychologie. Spiritualität ist Herz und Seele der Religion, versteht sich christlich als „Lebensgestaltung kraft des Heiligen Geistes“ (193) und psychologisch als „intrinsisches Prinzip authentischer Selbst-Transzendenz“ (195), während viele Fragebögen sich inhaltlich auf traditionelle Gestalten institutionalisierter Religiosität beschränken und andere spirituelle Überzeugungen kaum zu erfassen vermögen. Dabei kommt diesen vielfältige Bedeutung zu: für Lebens- und Krankheitsbewältigung, für Altern und Sterben, als „Kapital von Diakonie und Caritas“ (252, auch wenn deren Eigenständigkeit sich mit anderen Begriffen wohl trefflicher fassen ließe als mit „Kapital“), zur Verbesserung des interreligiösen Dialogs, zur Verhinderung fundamentalistischer Einstellungen und zur persönlichen Sinnfindung angesichts weltanschaulicher Pluralität (253).

3. Religionspsychologische Forschung ist auf interdisziplinäre Zusammenarbeit ebenso angewiesen wie auf Methodenvielfalt; quantifizierende Forschung braucht Ergänzung durch qualitative Forschung. Dieses Votum kann ich nur unterstreichen, obwohl ich die damit verbundenen Vorwürfe an die Psychologie – Geschichtslosigkeit, Linearität, mechanische Kausalität und Statik (106) – für nicht mehr ganz treffend halte, wenn ich beispielsweise an die Anwendung der Selbstorganisationstheorie und der Theorie dynamischer Systeme auf Probleme der Psychologie denke (Wolfgang Tschacher, Prozeßgestalten, Göttingen 1997).

4. Die Berichte praxiserfahrener Frauen und Männer mit den dazu gegebenen biographischen Notizen bieten in ihrer Unterschiedlichkeit zahlreiche Impulse: zu Spiritualität und Psychotherapie, zu Konfession und Profession, zu ihrer und unserer Verantwortung für das politische und soziale Leben.

5. Die Sprache des Autors ist sehr flüssig; die jedem Teil des Buches vorangestellten Einführungen wirken orientierend (außer 207: Teil 3 ist anders gegliedert als angekündigt), ebenso die grau unterlegten Bündelungen und Hervorhebungen zentraler Inhalte im Buch.

6. Zu pauschal erscheint mir manche soziologische Diagnose: „In der modernen Gesellschaft tritt die Gesundheit an die Stelle des Heils, und das Medikament ersetzt die

Hostie“ (50). Dies gilt auch für die Verbindung des Religions- und insbesondere Christentumskritikers Franz Bugge mit einem „missionarischen Votum für den Atheismus“ (162), wo Bugge doch die Notwendigkeit eines neuen religiösen Paradigmas unterstreicht und dazu (gewiß streitbare) Kriterien vorlegt (Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Hamburg 1992, 423–433).

7. Nicht eingehen will mir das (Feind-)Bild, das U. von der Humanistischen Psychologie zeichnet (53 f., 56 f., 110 f., 138). Bei ihr handelt es sich ohnehin nicht um eine homogene Größe, vielmehr lebt sie auch in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (anders als 154 behauptet, ist sie noch keine 40 Jahre alt) in verschiedenen Sektionen. U. bringt mehrere Vorwürfe gegen Humanistische Psychologie vor: einseitige Erfolgsverheißungen, Verleugnung menschlicher Destruktivität und Förderung eines narzisstischen Menschenbildes. Dagegen erlebe ich mein eigenes Lernen auf humanistisch-psychologischen Wegen in verschiedenen Rollen als eine Demutsschule, und humanistisch-psychologische Gruppenprozesse erscheinen mir als Verfahren, die unter den Bedingungen einer individualisierten Gegenwart genau mit diesen Bedingungen arbeiten und darum Individuen einen beziehungsreichen Raum gewähren, auf den sie angewiesen bleiben. U. stellt „Integrität, Echtheit und Glaubwürdigkeit“ sowie „Einfühlungsvermögen“ und „Beziehungsfähigkeit“ (245) als therapeutische Beziehungsqualitäten heraus – mit Recht, aber diese personzentrierten Haltungen sind auch und gerade in der humanistisch-psychologischen Bewegung heimisch. Der mit ihr verwandten Transpersonalen Psychologie hält U. vor, daß sie „Fragen nach dem Bösen, der Ungerechtigkeit und dem Leid in der Welt ... nicht schlüssig lösen“ (95) könne – wiederum wohl mit Recht, aber wer kann diese Fragen schon lösen? Und die vom Autor (178–185) geschätzte Positive Psychologie, die nichts mit positivem Denken gemein hat, steht in ihrer Ressourcenorientierung doch auch im Gefolge Humanistischer Psychologie.

8. „Psychologie als weltanschauliche ‚Orientierungswissenschaft‘ überschätzt ihre Möglichkeiten, wenn sie moralische Werturteile trifft und ethisch-normative Aussagen als Psychologie ‚verkauft‘“ (111). Hier braucht es in meinen Augen eine Differenzierung von akademischer Psychologie und Teilen der Psychotherapie-Szene, auch hinsichtlich Religiosität und Spiritualität, die in akademischer Psychologie eine viel zu geringe Rolle spielen, in Psychotherapie dagegen vielgestaltig vorkommen; „der jungen Sozialwissenschaft Psychologie ... zum Teil maßlose Selbstüberschätzung und ... Anfälligkeit für ideologische Heilsversprechen“ (124) nachzusagen, trifft nach meinem Überblick allenfalls für manche populärpsychologische Strömung zu, nicht aber für Psychologie als Wissenschaft.

9. Die Auseinandersetzung mit Menschenbildern tut not, gewiß. Aber ich teile nicht die Polarisierung, die U. vornimmt: „Der Mensch ist gut“, sagt Rogers, ‚der Mensch ist gefallen und in seiner Selbstsucht gefangen‘, sagt die Bibel“ (144). Nicht nur das, füge ich (katholischerseits?) hinzu: Die Bibel führt schon in ihrem ersten Kapitel Frauen und Männer als Bilder Gottes ein, und auch nach dem Sündenfall ist dieser Titel offenbar noch nennenswert (Gen 9,6). Und Carl Rogers selbst stellt biblische Bezüge her, wenn er Wertschätzung umschreibt als „eine Art Liebe zu dem Klienten, so wie er ist; vorausgesetzt, daß wir das Wort Liebe entsprechend dem theologischen Begriff Agape verstehen und nicht in seiner romantischen und besitzergreifenden Bedeutung“ (Therapeut und Klient, Frankfurt am Main 1990, 218).

10. Heil und Heilung sind voneinander zu unterscheiden, aber nach meiner Einschätzung nicht „strikt zu trennen“ (155, 177, 248). Jesu Heilungstätigkeit nimmt in den Evangelien breiten Raum ein, er „redete ... vom Reich Gottes und heilte alle, die seine Hilfe brauchten“ (Lk 9,11). Hier taucht der von U. (163, 190) genannte griechische Therapiebegriff auf – in enger Verknüpfung mit der Botschaft vom Reich Gottes; und die Jünger werden zu Trägern dieser heilenden Macht (Lk 9,1 f.). Heilungen verstehe ich als Teilsiege der Gottesherrschaft!

11. U. präsentiert viele wichtige Befunde zum Zusammenhang von Religion und Gesundheit. Er charakterisiert Religion in ihrer auch empirisch reich belegten Ambivalenz als Chance und als Risiko (202 f.), auch im Zusammenspiel mit grassierender Depressivität. Die Erkenntnis allerdings, daß ältere Menschen, die regelmäßig Gottesdienste besuchen, weniger depressiv und körperlich gesünder seien als diejenigen, die allein zu

Hause beten (158 f.), läßt sich als Korrelation wohl leider nicht nur so deuten, daß Liturgie depressionsprophylaktisch wirkt, sondern auch schlicht dahingehend, daß depressiv Kranken die Kraft fehlt, sich zum Gottesdienst aufzumachen.

12. Die Plazierung der – lesenswerten! – Endnoten jeweils am Ende eines Buchteils (125 – 129, 204 – 206, 254 f.) finde ich in der Handhabung schwierig; ich plädiere für Fußnoten auf jeder Seite. Manche Zitate tauchen mehrfach auf – vielleicht als die vom Autor angekündigten (7) verständlichen Redundanzen, die einzelne Kap. als solche lesbar machen sollen. Als wirklich störend empfinde ich beim Lesen aber, daß ganze Passagen, die der Autor selbst formuliert, wortwörtlich wiederholt auftauchen, mitunter mehrfach, mitunter im selben Kapitel, beispielsweise 56/137, 59/85 f., 59/86 f., 134 f./161, 135/163, 155 f./177/248, 158/170 f., 163/165, 163/190. Diese Doppelungen sollten in einer zweiten Auflage entfallen, auf die ich hoffe, da ich die religionspsychologischen Anliegen des Autors teile.

K. KIESSLING

RIEGER, ELMAR/LEIBFRIED, STEPHAN, *Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. 262 S., ISBN 3-518-12243-6.

Mit ihrer Arbeit leisten Elmar Rieger und Stephan Leibfried (= R./L.) einen wichtigen Beitrag zum sozialwissenschaftlichen Diskurs um die normative Grundlegung der westlichen Sozialpolitik. Sie grenzen sich von der mittlerweile stark unter Druck geratenen These ab, daß Religion im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung an Einfluß verliert und widmen sich den vorpolitischen Grundlagen der Sozialpolitik. Damit reformulieren sie die These des ehemaligen Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde, wonach der freiheitlich-demokratische und säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Für R./L. speist sich auch die Sozialpolitik aus normativen Quellen, die sie nicht selbst herzustellen vermag. Die Untersuchungen der beiden Autoren zu den religiösen Grundlagen der Sozialpolitik sind allerdings noch nicht abgeschlossen, und dem Leser liegt deshalb „nur *work in progress* [vor], ein vorläufiges Arbeitsergebnis, das weder feste Erkenntnisse präsentiert noch zu sicheren Ergebnissen führt“ (8). Auch werden Gedankengänge an unterschiedlichen Stellen der insgesamt vier Kap. redundant vorgetragen, woraus sich die Unsicherheit im Umgang mit den eigenen Thesen ablesen läßt. Dennoch ist die Studie ungemein anregend, provoziert Nachfragen und den Wunsch nach Präzisierungen. Das gilt insbesondere für die christliche Sozialethik, sollte doch gerade diese theologische Disziplin für die These empfänglich sein, daß sich der Sozialstaat westlicher Prägung letztlich einer religiösen Tiefendimension verdankt bzw. christlich imprägniert ist.

R./L. betonen in dem einleitenden ersten Kap. (11–63) die normative Rahmung der Sozialpolitik, die herangezogen werden muß, um die Wirklichkeit der Sozialpolitik verstehen zu können. „Was Sozialpolitik ‚ist‘, läßt sich nicht davon trennen, was Sozialpolitik sein ‚soll‘“ (34). Für die beiden Autoren bestehen die Ideale der Sozialpolitik der westlichen Ländern „samt und sonders aus säkularisierten Wendungen theologischer Konzepte“ (40). Während Max Weber in seiner ingeniosen Studie über die protestantische Ethik die religiöse Motivationsstruktur der dynamischen Entfaltung des Kapitalismus herausgearbeitet hat, versuchen R./L., über die religiöse Tiefendimension der westlichen Sozialpolitik aufzuklären. Sie sind sich sicher, daß Sozialstaatlichkeit und marktwirtschaftlicher Kapitalismus auf dieselben Wurzeln zurückzuführen sind, weil beide eine von Armut befreite Gesellschaft versprechen (vgl. 50). „Den Wohlfahrtsstaaten unterliegt eine sozialpolitische Theologie, in der die Lösungen sozialer Probleme in einer Form verhandelt werden, in der Grundbegriffe des Religiösen wie Schuld und Sühne, Erlösung und Heil eine oft selbstverständliche, aber kaum artikulierte Rolle spielen. Theologisch bestimmte und religiös aufgeladene Konzepte überleben die organisierte Religion und entfalten vor allem dort als rhetorische Möglichkeiten eine Autorität, wo politisch Neues in die Welt gebracht wird“ (51). Das Legitimationsproblem der Sozialpolitik wird nach Aussagen der Autoren durch die Verwendung einer religiösen Blaupause gelöst. Unter dem zentralen Begriff der sozialpolitischen Theologie verstehen R./L. das, „was bestimmte Stellungnahmen fundiert und autorisiert, sie gewissermaßen