

zu akzeptieren. Alle leidvollen Erfahrungen der Menschheit werden zum Guten geführt, weil die Welt, wenn auch letztlich durch den Tod hindurch, zur Auferstehung geführt werde. Mehr – oder Größeres – könne zum Heilswillen Gottes wie zur Leiderfahrung des Menschen nicht gesagt werden (168–169).

Existentiell suchende Leser werden dieses anregende Alterswerk eines erfahrenen Seelsorgers dankbar aufnehmen. Er hat das wichtige Thema ohne Zweifel vielschichtig behandelt, auch wenn er auf nur 172 Seiten natürlich nicht alle Aspekte berücksichtigt konnte und die Autoren-Zitate einschränken musste. Hätte er den heilsgeschichtlichen Prozess der Auserwählung (Israel und die anderen Völker) nicht doch ausdrücklicher kommentieren sollen? (ergänzt etwa mit N. Baumert/M. I. Seewann, Eucharistie „für alle“ oder „für viele“? in: Gregorianum 2008, 501–532). Genügt H. Haag als beinahe einziger Garant für die Interpretation der biblischen Berichte über Engel und Teufel? Schließlich wäre noch anzumerken, dass heute eine triviale Apokatastasis-Vorstellung um sich greift, die letztlich die religiöse Praxis lähmt. Insgesamt kann man den Ausführungen von A. Quadt jedoch keinen frivolen Heilsoptimismus vorwerfen. Nirgendwo wird behauptet, dass die Gerechtigkeit Gottes außer Kraft gesetzt wurde. Gesagt wird vielmehr, dass unsere schlechten Taten nicht dorthin führen, wohin sie ihrer Natur nach führen würden, nämlich ins endgültige Verderben. „Das erspart jedoch dem sündigen Täter nicht den Bekehrungsprozess ... den Prozess seiner eigenen Veränderung ... Die Läuterung ist auf Seiten des Menschen die notwendige Entscheidung zur Gerechtigkeit Gottes“ (37).

F. J. STEINMETZ S. J.

DEISTER, BERNHARD, *Anthropologie im Dialog*. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie (Innsbrucker theologische Studien; Band 77). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2007. 355 S., ISBN: 978-3-7022-2870-5.

Alle philosophischen Fragen und Disziplinen haben ihren Grund in den anthropologischen Fragen, was wir als Menschen sind bzw. wie wir uns als Menschen verstehen. Die philosophische Anthropologie ist ein selbstbezügliches Projekt – ist doch der Mensch immer zugleich das Subjekt und das Objekt seines Fragens. In den Fragen geht es letztlich ums Ganze, nämlich um die Frage, wie der Mensch sich selbst und seine Welt versteht. Die Analyse der expliziten bzw. impliziten anthropologischen Hintergrundannahmen ist immer auch eine zentrale Aufgabe einer jeden handlungsleitenden Disziplin, sofern diese sich nicht als Lieferanten ideologischer Praktiken verstehen will. Bernhard Deister (= D.) erforscht in seiner Dissertation nun die anthropologischen Kontexte, in denen der personenzentrierte Ansatz des Psychologen Carl Roger bzw. der transzendentaltheologische Ansatz Karl Rahners steht. Der Anspruch ist hoch: Es geht D. nicht nur um eine Analyse der anthropologisch wichtigen Schriften seiner beiden Protagonisten und der dazugehörigen Sekundärliteratur, sondern auch um die Herstellung eines Gesprächszusammenhangs zwischen Psychologie und Theologie, ohne dabei die disziplinären Grenzen zu verwischen. „Es geht im Rahmen dieser Arbeit also nicht nur um die Explikation und kritische Würdigung des jeweiligen Menschenbildes der beiden herangezogenen Autoren, sondern um eine dialogische Zusammen- und Weiterführung der Menschenbilder mit dem Ziel, einen möglichst weitgehenden interdisziplinären Konsens zu konstituieren, aber auch bleibende Differenzen aufzuzeigen“ (19). Die Wahl der beiden Protagonisten ist folgerichtig, stehen doch beide für die anthropologische Wende in ihrer Disziplin (vgl. 22 und 25), und das Ergebnis der Idee einer wechselseitigen Vergewisserung der jeweiligen disziplinären Anregungspotenziale ist eine dichte und materialreiche Studie. Ein 33-seitiges Literaturverzeichnis (323–355) beschließt formal die insgesamt 355 Seiten starke Arbeit, die D. mit 1.488 Fußnoten versehen hat (und die mitunter sehr mit Zitaten überfrachtet ist). Die konzeptionellen Überlegungen zur Untersuchung werden in der Einleitung (9–44) sehr sorgfältig dargelegt, und dem Leser wird ein Einblick in den Kontext, die Grundlagen und Rahmenbedingungen der Untersuchung gegeben. Als zentrale anthropologische Kategorien der Psychologie und Theologie für den angestrebten interdisziplinären Vergleich identifiziert D. „Bezogenheit, Entwicklung, Gefährdetheit und Heilung bzw. Zielbild des Menschseins“ (43). Diese fünf

Kategorien werden in Kap. 3 (85–142) und 5 (179–237) unter der Bezugnahme der verschiedenen Schriften des jeweiligen Protagonisten systematisch ausbuchstabiert. Kap. 2 (47–83) und 4 (145–177) skizzieren den personenzentrierten bzw. transzendentaltheologischen Theorieansatz in seinen Grundzügen und geben einen biografischen Einblick. Im sechsten Kap. (241–302) kommt es zu dem von D. angekündigten Dialog zwischen den beiden theoretischen Programmatiken, während Kap. 7 (303–317) die Implikationen für die jeweilige Forschungsdisziplin und ihren Praxiszusammenhang aufzeigt. Eine sehr knappe zweiseitige Zusammenfassung (319–320) – eher ein Abstract – schließt die Studie inhaltlich ab, die aufgrund einiger Redundanzen, der Rechtschreibfehler und der irritierenden Übernahme der neuen Rechtschreibung auf Zitate, die vor der Verabschiedung der Rechtschreibreform entstanden sind, eine sorgfältige orthographische Überarbeitung verdient gehabt hätte.

Aufgrund der Auswahl der fünf anthropologischen Kategorien tauchen einige anthropologische Fragestellungen bzw. Verhältnisbestimmungen nicht auf bzw. werden nur unzureichend thematisiert. Durch die schematische Abhandlung der fünf Kategorien nimmt sich D. selbst den Raum, bestimmte anthropologische Grundsatzfragen zu verhandeln. Inwiefern ist die Anthropologie angesichts der unterstellten Entwicklungsfähigkeit des Menschen unhistorisch und inwiefern nicht? Wie kann das spannungsreiche Verhältnis zwischen Individualität und Sozialität (bzw. Relationalität) zwischen Beziehungsbedürftigkeit und Beziehungsfähigkeit des Menschen präzise bestimmt werden? Sicherlich kann eine philosophisch abschließende Antwort auf solche Fragen nicht ernsthaft erwartet werden, wohl aber ihre Thematisierung. Im Referat über die Bezogenheit des Menschen bei Rogers klingt an, dass der Intersubjektivitätsbegriff ein interessanter Bezugspunkt sein könnte (vgl. 99). Allerdings folgt D. dieser Fährte nicht und deckt auch nicht auf, dass es aufgrund der begrifflichen Verwendung von „I“ und „Me“ bei Rogers (vgl. 101) einen nicht zu übersehenden Verweisungszusammenhang zur Sozialpsychologie bzw. Sozialphilosophie George Herbert Meads gibt.

Nach der Lektüre des Referats über das Menschenbild von Carl Rogers wird außerdem schnell deutlich, dass dessen Charakterisierung des Menschen als Freiheitswesen die letztlich nicht geklärte Frage aufwirft, wie ein solches nicht-deterministisches Menschenbild die anti-sozialen Impulse eines Menschen deutet bzw. integriert. Für Rogers gibt im Menschen einen unausrottbaren Kern, der ihn für therapeutische Maßnahmen prinzipiell ansprechbar sein lässt. Aufgrund dieser stets möglichen „Aktualisierungstendenz“ (vgl. 111ff.) kann die Diagnose „austherapiert“ niemals gestellt werden. Doch dann muss der Ursprung der anti-sozialen und destruktiven Impulse des Menschen geklärt werden – es sei denn, diese rühren tatsächlich ausschließlich aus „falschen“ sozialen Beziehungsverhältnissen. Trotz der durchaus sympathischen Ablehnung eines mechanistischen Menschenbildes, ist die Verhältnisbestimmung von menschlicher Freiheit und Determinismus nicht geklärt (vgl. dazu auch Ds. eigene Anfragen auf 141). Dass der für Rogers so bedeutsame Begriff der Person von diesem nicht präzise erläutert wird, kann nicht gerechtfertigt werden. Wer den Menschen als Person verstehen will, muss sein Verständnis des Personbegriffs auch offenlegen und kann die anstrengende Arbeit am Begriff nicht mit der merkwürdigen Erklärung abwehren, dass der Mensch durch Definitionen nicht zum Objekt gemacht werden dürfe, sondern dass er Subjekt bleiben müsse. Wer einer solchen Argumentation folgt, muss dann wiederum präzise erläutern, was eigentlich unter dem Begriff des Subjekts zu verstehen ist. Genauso wie sich die Psychologie der Arbeit philosophischer Begriffsbestimmung nicht entziehen kann, so kann sie sich trotz aller Abwehr einer Defizit-Orientierung und Pathologisierung menschlicher Verhaltensweisen aus Gründen der Handlungsorientierung nicht davon suspendieren, einen Idealzustand auszuweisen. Trotz dieser Einwände ist D. zuzustimmen, dass sich die anthropologischen Kategorien in methodischer Perspektive dazu eignen, den personenzentrierten Ansatz mit dem transzendentaltheologischen Ansatz in einen Gesprächszusammenhang zu bringen (vgl. 142).

Im Referat über den transzendentaltheologischen Ansatz Rahners und der damit einhergehenden anthropologischen Wende der Theologie unterläuft D. leider ein sprachlicher Fauxpas. Er will Rahner gegen den Vorwurf des Anthropozentrismus in Schutz nehmen (vgl. 167), unterstellt Rahner aber selbst, dass er eine „anthropozentrische

Wende“ (166) eingeläutet habe. Damit setzt er den Leser auf eine falsche Spur, obwohl der Verweisungszusammenhang zwischen Theologie und Anthropologie bei Rahner von D. sehr kenntnisreich dargestellt wird. Für Rahner ist Theologie immer zugleich auch Anthropologie. „Theologie und Anthropologie bilden für Rahner die beiden Seiten einer Medaille“ (182), und dieses Grundverständnis erarbeitet sich Rahner „von der Menschwerdung Gottes her“ (181). Das Zueinander von Anthropologie und Theologie wird von D. wesentlich systematischer bedacht, als dies im Referat über die Position von Rogers der Fall ist. Deutlich wird auch, dass die theologische Perspektive für einen interdisziplinären Dialog Schwierigkeiten aufwirft. Schon vor dem Kap. 6 weist D. darauf hin, dass Rahners Rede von der Selbstmitteilung Gottes und sein Verständnis eines prinzipiellen menschlichen Zugangs zu dieser Selbstmitteilung die Frage aufwirft, inwieweit dieser Wirklichkeit auch von der psychologisch-empirischen Forschung eine Relevanz zugesprochen werden kann (vgl. 191). Zudem bleibt nach der Auseinandersetzung mit Rahners transzendentaltheologischem Ansatz das Verhältnis zwischen Freiheits- und Schuldbestimmtheit unklar. Wie schon bei Rogers befriedigt die Verhältnisbestimmung nicht – wobei einschränkend hinzugefügt werden muss, dass Rez. in der Folge des pelagianischen Streits keine überzeugende Bestimmung zwischen Freiheit und Gnade bekannt ist. Und so endet auch Rahners Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit in der menschlichen Ungewissheit, „ob er im Letzten ein Ja oder Nein zu sich und zu Gott vollzogen hat, da er die kategorialen Akte seiner Freiheit nie bis ins Letzte entschlüsseln und erfassen kann. In seiner Freiheit und Verantwortung erfährt sich der Mensch als Verfügter. Er vollzieht seine Freiheit in einer Situation, die ihm vorgegeben ist, ohne dass er sie selbst bestimmen kann“ (231).

Die „dialogische Zusammen- und Weiterführung der Menschenbilder“ (Kap. 6) von Carl Rogers und Karl Rahner stellen die eigentliche Leistung der Studie dar, und die „aufgezeigten Analogien dienen der wechselseitigen Validierung der jeweiligen Konzepte und tragen zu einem differenzierteren und vertieften Verständnis im Rahmen einer disziplinenübergreifenden Anthropologie bei“ (299). Nochmals muss betont werden, dass es D. um keine Verwischung der disziplinären Grenzen von Psychologie und Theologie geht, sondern um den Aufbau eines Gesprächs- und Lernzusammenhangs. Und so bleibt die Frage offen, ob ein transzendentaltheologischer Ansatz zur Unterstützung des personenzentrierten Ansatzes taugen kann. D. arbeitet aber heraus, dass diese Ansätze sich nicht gegenseitig ausschließen (vgl. 264). Somit fällt auch die Kritik an den Ansätzen ähnlich aus: Es muss „konstatiert werden, dass die Eingebundenheit des Menschen in eine soziale, kulturelle und auch geschichtliche Situation und der Einfluss der konkreten biologisch-physikalischen Umwelt, in der ein Individuum lebt, in beiden Ansätzen zu wenig berücksichtigt werden“ (271). Was nicht wirklich überzeugt, ist der von D. erhobene wesentliche Unterschied zwischen Rogers und Rahners Zielbild des Menschseins. Rogers Figur einer „fully functioning person“ sei nur ein hypothetisches Konstrukt, in dessen Perspektive gebe es aber keine anthropologisch-psychologische Wirklichkeit. Dagegen operiere der transzendentaltheologische Ansatz Rahners mit der in Jesus Christus geschichtlich verwirklichten Möglichkeit der hypostatischen Union (vgl. 291). Hier stellt sich aber nun die Frage, ob diese hypostatische Union außer in Jesus Christus schon in anderen Menschen tatsächlich Wirklichkeit werden konnte. Ein Vergleich zwischen den beiden Figuren verwischt die Grenze zwischen empirisch fundierter Psychologie und Theologie, die D. doch sonst stets anerkennt.

Im Zusammenhang der Implikationen für die Praxis (Kap. 7) muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Religion bzw. Religiosität auch eine unheilvolle bzw. destruktive Kraft entwickeln kann und somit immer auch von den Pathologien des Religiösen bzw. von pathologischen Verformungen des Religiösen gesprochen werden muss. Eine letzte Anmerkung: Die Ausdeutung der persönlichen Lebensführung Rogers für einige Leerstellen in dessen theoretischem Gebäude (vgl. 274 ff.) ist wenig hilfreich. Im selben Sinne hätte im Übrigen auch die Biografie von Rahner zum Thema gemacht werden können. Das scheint mir im wissenschaftlichen Kontext aber nicht zielführend zu sein und wäre auch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht notwendig gewesen.

A. BOHMEYER