

aus:

U. Lehmkuhl, H. Sasse, P. Wahl (Hg.). Wozu leben wir? Sinnfragen und Werte heute. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 165-188.

Michael Utsch

Individualpsychologie der Religion und Spiritualität - Immanente und transzendente Deutungen des Gemeinschaftsgefühls

Individual psychology of religion and spirituality - immanent and transcendent interpretations of the sense of Community

The starting point of the following considerations is a shift in psychology's and psychotherapy's perception and evaluation of religion and spirituality (1). In my view the individual psychological conception of man is highly relevant for the psychology of religion, and I point out that this potential has not been made sufficient use of so far (2). The »sense of Community« and the »relation to a greater whole« are identified as the central individual psychological constructions (3). Individual psychologists have interpreted this construction in immanent as well as transcendent ways. To counter the idealized social utopia and the ideological appropriation that have repeatedly taken place under the flag of individual psychology, a case is made for a world-view based reflexion and communication of our conception of man (4).

Zusammenfassung

Die folgenden Überlegungen gehen von der veränderten Wahrnehmung und Bewertung der Religiosität und Spiritualität in Psychologie und Psychotherapie aus (1). Die religionspsychologische Relevanz des individualpsychologischen Menschenbildes wird herausgestellt und bemängelt, dass dieses Potential bisher zu wenig genutzt wurde (2). Als zentrales individualpsychologisches Konstrukt wird das »Gemeinschaftsgefühl« als »Bezogenheit auf ein größeres Ganzes« dargestellt (3), das von Individualpsychologen sowohl immanent als auch transzendent gedeutet wird. Um den Verführungen einer sozialutopischen Idealisierung und ideologischen Vereinnahmung entgegenzutreten, die unter der Flagge der Individualpsychologie mehrfach stattgefunden haben, wird für eine weltanschauliche Reflexion und Kommunikation des Menschenbildes plädiert (4).

Veränderte psychologische Einschätzungen der Religiosität und Spiritualität

In der Psychologie allgemein wie auch der Psychoanalyse im Speziellen ist in den letzten Jahren ein Trendwechsel zu beobachten. Analog zu der beobachtbaren Wiederkehr des Religiösen in einer weithin säkularisierten Gesellschaft ist auch in der Psychotherapie ein neuartiges, weniger voreingenommenes Interesse an Glaubensfragen festzustellen. Die Zeiten, wo Religion und Glaube von der Psychoanalyse per se als kindliche Wunschvorstellung, regressive Fixierung und damit als ein pathologisches Verhalten angesehen wurden, sind vorbei. Vielmehr sucht man heute nach einem besseren Verständnis und behutsamen Erklärungen für ein Erleben, das trotz des rasanten wissenschaftlichen Fortschritts auch für Menschen des 21. Jahrhunderts von Belang zu sein scheint (Utsch, 2006).

Sicher, einige Bemühungen schießen weit über das Ziel hinaus - wenn beispielsweise die Religiosität auf genetische Disposition, einen neurochemischen Prozess oder ein »Gottesmodul« reduziert wird (Hamer, 2006; Newberg, d'Aquili u. Rause, 2003). Auch die zahlreichen Angebote einer »spirituellen Psychologie«, die sich auf asiatische Bewusstseinskonzepte oder esoterische Weltbilder berufen und durch die Vermittlung einer »kosmischen Verbundenheit« angeblich alle persönlichen und gesellschaftlichen Probleme lösen können, erscheinen suspekt (vgl. dazu Utsch, 2005). Dennoch: Psychologische Lebenshilfe unter Einbeziehung der religiösen und spirituellen Dimension boomt. Ihre hohe Verbreitung und Rezeption unterstreicht das offensichtlich stark ausgeprägte Bedürfnis nach Religion und Spiritualität - gerade auch im beraterischen und therapeutischen Kontext. Generell haben Glaube und Spiritualität im Zeitalter der technikbegeisterten Moderne ihre Bedeutung verändert, nicht aber verloren. In einer Gesellschaft mit verwirrend vielen und widersprüchlichen Sinnangeboten kommt der persönlichen Glaubensüberzeugung vermutlich sogar eine zentralere Bedeutung zu als noch vor einigen Jahrzehnten.

In einer Psychotherapie spiegeln sich die brennenden Themen der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Es liegt geradezu eine Verantwortung der psychotherapeutischen Arbeit darin, mit ihren Mitteln zur Lösung

gesellschaftlicher Herausforderungen und Probleme beizutragen. Hier sind mehrere Konfliktherde zu nennen, die geradewegs auf psychologisches Mitgefühl, Verstehen und Antworten angewiesen sind:

- der Bedarf nach weltanschaulicher Orientierung in einer »postsäkularen« Zeit,
- der Umgang mit dem interkulturellen Pluralismus,
- freiwillige Selbstbegrenzungen bei bioethischen Fragen,
- Gesprächsangebot für Menschen mit einer fundamentalistischen Gesinnung.

Unabhängig davon, ob man die Gegenwart als ein säkularisiertes, diffus religiöses oder neureligiöses Zeitalter betrachtet: Der tief greifende Wandel des Religiösen erfordert von allen Mitmenschen eine Reflexion und Vergewisserung ihrer eigenen Grundüberzeugungen. Auch eine »nachmetaphysische« Gesellschaft funktioniert nur mit Mitgliedern, die einer persönlichen Gewissensentscheidung verpflichtet sind und verantwortungsbewusst handeln. Die Vielfalt der ethisch-moralischen Optionen erfordert Entscheidungskriterien. Nur mit einem eigenen Standpunkt können solche Konflikte bewältigt werden, die aufgrund kultureller und weltanschaulicher Differenzen entstehen. Um eine multikulturelle Gemeinschaft beziehungsfähig zu erhalten, benötigen ihre Mitglieder Klarheit über und kritische Distanz zum eigenen Weltbild, um in einen konstruktiven Dialog über die unterschiedlichen Lebensauffassungen und ethischen Leitbilder treten zu können. Gerade an dieser Stelle, im Entscheidungskonflikt zwischen konkurrierenden Weltanschauungen, kann die Psychologie wichtige Hilfestellungen leisten. Eine psychologische Perspektive ermöglicht durch einführendes Nachempfinden das Verstehen des Fremden und kann dadurch den weltanschaulichen Dialog verbessern. Was Menschen begehren und anstreben, ist immer abhängig von kulturell vermittelten Wertvorstellungen und Entwicklungszielen, von Menschen- und Weltbildern (Fahrenberg, 2004). Für den interkulturellen und interreligiösen Dialog steuert die Psychologie wichtige Kommunikationshilfen bei. Es gilt zunächst, Unterschiede zwischen dem eigenen Handeln und dem des anderen zuzulassen und wahrzunehmen, Orientierungs- und Verhaltensunsicherheiten, Spannungen sowie die stets mögliche Infragestellung des Eigenen durch den anderen zu er-

tragen. Ein vertieftes religionspsychologisches Verstehen fördert also die Dialogkultur zwischen unterschiedlichen Lebenswelten und Sinndeutungen. Mit ihrer Hilfe kann das Konfliktpotential pluralistischer Gesellschaften entschärft werden.

Besonders in der deutschsprachigen Psychologie und Psychotherapie ist aber unverkennbar, dass Religion und Spiritualität nach wie vor tabuisiert werden. Nach einer aktuellen Umfrage unter Psychologie-Studierenden sind diese zwar überdurchschnittlich abergläubig, jedoch deutlich areligiös eingestellt (Fahrenberg, 2006). Völlig unverständlich ist die Tatsache, dass auch noch in der dritten, überarbeiteten Auflage des renommierten integrativen Lehrbuchs der Psychotherapie von Senf und Broda (2004) die Themen Religiosität und Spiritualität fehlen. So wichtige Bereiche wie pathologische Gottesbilder oder ressourcenorientiertes religiöses Bewältigungsverhalten werden also schlicht ausgeblendet. Verschiedene Gründe sind für das Tabu des Spirituellen in der Psychotherapie verantwortlich: die traditionelle Rivalität zur Theologie hinsichtlich der Deutungsmacht über gelingendes Leben, die Aversion gegen alles Ideologische als Folge der nationalsozialistischen Traumatisierung und die zum Teil religionshaltigen Ansprüche psychologischer Deutungen in Bereichen wie Sinnstiftung, Selbstvergewisserung und Lebensorientierung.

In der amerikanischen Psychotherapie-Forschung geht man sehr viel unbefangener und pragmatischer mit den Phänomenen der Religiosität und Spiritualität um. Das Themenheft der Zeitschrift »Journal of Clinical Psychology« (63/2007) zeigt beispielsweise den aktuellen Wissensstand der Zusammenhänge zwischen Psychotherapie und Spiritualität differenziert auf. Zahlreiche Monographien weisen auf die intensive psychoanalytische Auseinandersetzung mit diesem Thema hin (Ostow, 2006; Black, 2005; Sorenson, 2004; Schermer, 2003). Aktuelle Publikationen belegen allerdings, dass auch hierzulande das psychoanalytische Interesse an der Religion neu erwacht ist (Malkwitz, 2003; Ruff, 2002 und 2005; Reuter, 2004; Schmidbauer, 2007). Die Doktrin von der prinzipiell religionsfeindlichen Analyse wurde revidiert. Ein prominentes Beispiel dafür ist Tilmann Moser (2003), der seinen Sinneswandel von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott offengelegt hat. Die Jahrestagung der DGPT im Jahr 2003 beleuchtete zahlreiche Aspekte einer »Psychoanalyse des Glaubens«

(Gerlach, Schlösser u. Springer, 2004). Einige Jahre zuvor hatte schon eine Jahrestagung jungianisch geprägter Therapeuten über Psyche und Transzendenz im heutigen gesellschaftlichen Spannungsfeld nachgedacht (Egner, 2000).

Auf den ersten Blick kann die Individualpsychologie von dem religionspsychologischen Aufwind wenig profitieren. Denn schaut man in die entsprechende Literatur, werden in der Rubrik »Tiefenpsychologie« unisono die diametral gegensätzlichen religionspsychologischen Entwürfe von Freud und Jung referiert - der dritte im Bunde wird meistens übergangen. Steht bei Freud eine positivistisch-atheistische Religionskritik im Hintergrund, ist bei Jung die Verwobenheit mit mystisch-okkulten Traditionen unübersehbar. Eine sowohl analytischkritische Argumente berücksichtigende als auch intuitiv-phänomenologische Zugänge integrierende Variante der Religionspsychologie als ein »goldener Mittelweg« fehlt. Dabei hält gerade das Theoriegebäude der Individualpsychologie deutliche Freiräume für die transzendente Dimension des Menschen vor, ohne diese von vornherein weltanschaulich festzuschreiben. Mit dieser Offenheit empfiehlt sich die Individualpsychologie geradezu als angemessene Methode, die Vielfalt der religiösen Erfahrung besser zu verstehen und ihre gesundheitsförderlichen oder krankmachenden Auswirkungen zu untersuchen (Husmann, 2003).

Die religionspsychologischen Erträge adlerianischer Provenienz sind gering. Je nach Gusto wurden die Grundannahmen Adlers beispielsweise als authentisch evangelisch (Ellerbrock, 1982, 1985; Günther, 1996, 2001) bzw. katholisch (Brandl, 1997; Krieger, 1998), als taoistisch (Lang, 2002) oder als genuin buddhistisch (Nöda, 1985; Brunner, 2002) deklariert. Es kann aber alles auch ganz anders sein: Ein sich selber als Agnostiker und Freigeist verstehender Individualpsychologe wertete religiöse Überzeugungen generell als »kompensatorischen Größenwahn« ab und führte weiter aus: »Religiosität, Nationalismus und Rassismus gehören zu den wichtigsten Kompensationsmechanismen, mit denen ein zerbrochenes Selbstbewusstsein schlecht und recht gekittet wird« (Rattner, 1990, S. 235). Eine Kommentierung dieser Polemik erübrigt sich wohl aus heutiger Sicht.

Neben anderen Themen werden derzeit die religionspsychologischen Implikationen der Selbstpsychologie, Objektbeziehungsthe-

orie und der Bindungstheorie untersucht. Wäre das nicht ein günstige Gelegenheit, individualpsychologische Aspekte zur Bedeutung von Religiosität und Spiritualität genauer in den Blick zu nehmen, wo doch gerade Brücken zwischen Adlers Gedankengut und den drei genannten analytischen Theorieansätzen geschlagen werden? Bisher scheinen aber Richtungskämpfe im Vordergrund zu stehen, denn Adler wird sowohl christlich, taoistisch, buddhistisch als auch agnostisch vereinnahmt. Aus diesen Sackgassen kann nur die Beschäftigung mit dem individualpsychologischen Menschenbild herausführen.

Die religionspsychologische Relevanz des individualpsychologischen Menschenbildes

Ein individualpsychologisches Menschenbild - gibt es das überhaupt? Auch wenn manche meinen, die Frage nach dem Menschenbild bei Adler offenlassen zu müssen (Rieken, 2006) - Konturen einer individualpsychologischen Anthropologie wurden nach ihrer praktischen Erprobung und Bewährung relativ genau untersucht und herausgearbeitet. Adler selber war hingegen in erster Linie an der Praxis interessiert und engagiert. Die wissenschaftstheoretische Einordnung seines pädagogischen, beraterischen und psychotherapeutischen Theoriegebäudes erfolgte erst später (vgl. z. B. Hellgardt, 1989; Branke, 1998). Generell erfuhr Adler innerhalb der tiefenpsychologischen Schulen bisher zu wenig Aufmerksamkeit, was zum Teil daran liegt, dass nur selten »ein geistiges Gebilde dermaßen erfolgreich um seine basalen Gedanken ›beliehen‹ wurde, ohne von den entsprechenden ›Schuldnern‹ zitiert zu werden, wie dies der Individualpsychologie Adlers widerfuhr« (Danzer, 1995, S. 193). Wenn man jedoch den holistischen Anspruch Adlers ernst nimmt, ist der methodische Schritt zu einer individualpsychologischen Anthropologie naheliegend. Ihre Grundzüge wurden mehrfach beschrieben und beispielsweise von Rattner und Danzer im Rahmen einer medizinischen Anthropologie als wichtiger Beitrag zu einer personalen Heilkunde gewürdigt (1997, S. 30ff.). Auch der Theologe Hüfner (2004) geht ausdrücklich von der »Anthropologie« Adlers aus, die er aus dem »individualpsycho-

logischen Fünfklang« Minderwertigkeitsgefühl, Kompensation, Mut, Gemeinschaftsgefühl und Macht komponiert. Interessanterweise deutet er die ersten vier Begriffe als einen spannungsvollen »Dominantseptakkord«, der nach Auflösung verlange. Je nachdem, wie jetzt mit der »Paradoxität der Macht« umgegangen werde, könne sich das gemeinschaftsdienlich oder -schädlich auswirken.

Damit hat Hüfner bildlich-anschaulich das Grundverständnis Adlers zusammengefasst. Es ging ihm um die Überwindung von Mangellagen. Dabei kann das Individuum mittels der ihm eigenen schöpferischen Kraft die Unvollkommenheit ausgleichen. Dadurch ist eine Grundspannung zwischen unsicherer Subjektivität und dem schöpferischen Selbstbewusstsein gegeben. Der Ausgangspunkt von diesem Spannungsverhältnis mündet in einer »Psychologie steten Bezogenseins« (Sperber, Schmidt). Diese Bezogenheit schließt transzendente Bezüge mit ein.

Bei der Analyse und der Weiterentwicklung der durch Alfred Adler begründeten Individualpsychologie konnte also ein Theoriegebäude präzisiert werden, das durch seine ganzheitliche Konzeption und den dialektischen Aufbau die personale Transzendenz des Menschen - in Adlers Worten seine »Bezogenheit [...] zu den kosmischen Faktoren« (Adler, 1973, S. 23) mit einbezieht. Hier wird wie an vielen anderen Stellen deutlich, dass der »späte« Adler das menschliche Bezugssystem weiterfasste, beschränkte er sich früher doch eindeutig auf den immanenten Bereich »der Bezogenheit Mensch-Erde« (Adler, 1980, S. 96).

Die persönliche Haltung Adlers zur Religion war widersprüchlich: Aufgewachsen in einem jüdischen Elternhaus in einem Vorort Wiens, konvertierte er als 34-Jähriger zum protestantischen Glauben, ohne jedoch im eigentlichen Sinne »gläubig« zu sein (vgl. Kolbe, 1986, S. 76ff.). Sein Biograph Manes Sperber (1983, S. 49) etwa beschrieb ihn als »entschieden ungläubig, total glaubenslos«. Ähnlich wie der »antireligiöse Aufklärer Freud« von der Hoffnung getragen wurde, dass »der Verlust religiöser Illusionen kompensiert werden könne durch Wissenschaft und Technik« (Safranski, 2002, S. 17), war auch der junge Adler »der typisch gebildete Freigeist der [...] Jahrhundertwende, dessen Rationalismus und Wissenschaftsgläubigkeit jeden Glauben an überirdische Mächte ausschloß« (Metzger, 1975, S. 18f.).

Allerdings war das weltanschauliche Offenhalten der religiösen Dimension für den jungen Adler ein Problem. So reagierte er allergisch darauf, als einige seiner Schüler eine - nach seiner Einschätzung unzulässige - weltanschauliche Erweiterung der Individualpsychologie vornahmen. Deshalb trennte er sich nach jeweils kurzen, heftigen Auseinandersetzungen von zweien seiner begabtesten, aber eben auch religiös gebundenen Mitarbeitern, dem Katholiken Rudolph Allers (1883-1963) und dem Protestanten Fritz Künkel (1889-1956).

Allers war besonders an einer philosophischen Grundlegung der ihn überzeugenden Einsichten Adlers interessiert. Das widersprach aber genau den damaligen beraterisch-prophylaktischen Absichten Adlers. Nach seiner Emigration in die USA konnte er als Professor an der »Catholic University of America« seinen anthropologischen Neigungen thomistischer Prägung nachgehen. In einer Symbiose von Individualpsychologie und evangelischer Theologie skizzierte Künkel (1955), der in jungen Jahren eine vielfach aufgelegte Einführung in die individualpsychologische Charakterkunde veröffentlicht hatte, den Abriss einer Psychologie der religiösen Entwicklung des Menschen, die bis heute rezipiert wird (Benner, 1998, S. 75ff.). Kurz darauf erschien eine individualpsychologische Interpretation des ersten Evangelium-Buches (Künkel, 1957). Wie weit sich Künkel dabei an die seinerzeitige Ideologie des Nationalsozialismus angepasst hat oder wie weit er dabei die psychologische Gegenstandsbildung zugunsten einer theologischen aufgegeben hat, wird in der Individualpsychologie kontrovers diskutiert (vgl. Heisterkamp, 1995). In der amerikanischen Pastoralpsychologie zeigt jedenfalls diese Symbiose einer christlich gedeuteten Individualpsychologie bis heute ihre Auswirkungen. Hierzulande wird auf individualpsychologische Konzepte auffallend häufig in der pietistisch-evangelikalen Seelsorgelehre zurückgegriffen.

Einige Untersuchungen zu Adlers Menschenbild versuchen aufzuweisen, dass zentrale Bausteine seiner Persönlichkeitstheorie der christlichen Anthropologie entsprechen. Deshalb sei die Individualpsychologie rundweg der christlichen Seelsorge zuzuschlagen (vgl. Günther, 1996; Brandl, 1997; Krieger, 1998). Differenzierter geht die Arbeit von Huftier (2004) vor. Mit Verweis auf den Transzendenzbezug des erweiterten Gemeinschaftsgefühls »sub specie aeternitatis« hat der Theologe die »Affinität« der Individualpsychologie zum

christlichen Menschenbild herausgearbeitet. Dadurch könne sie ein notwendiges Korrektiv für die kirchliche Arbeit sein.

Durch die Überprüfung grundlegender individualpsychologischer Konzepte wie »Ganzheit«, »Gemeinschaftsgefühl«, »Minderwertigkeitsgefühl«, »Ich-Gebundenheit«, »Kompensation« oder »Vollkommenheitsstreben« kann diese psychotherapeutische Schule als eine Tiefenpsychologie betrachtet werden, die »in ihrem Kern eine große Nähe zur spirituellen und transpersonalen Sichtweise des Menschen aufweist« (Brunner, 1996, S. 301). Fragt man nach der religionspsychologischen Relevanz von Adlers Menschenbild, übernimmt die Dimension einer personalen Transzendenz eine entscheidende Rolle. Deshalb wird im Folgenden an einigen zentralen individualpsychologischen Konzepten die Nähe der menschlichen Bezogenheit auf eine größere Wirklichkeit dargelegt.

In der religionswissenschaftlichen Forschung wird wissenschaftlicher und religiöser Motivation gleichermaßen ein gemeinsamer »letzter« Gegenstand unterstellt: Gott, das Unendliche, das Numinose, das Heilige, die Macht. Kulturvergleichende Untersuchungen haben in diesem Kontext festgestellt, dass durch religiöses Verhalten symbolhaft der Umgang mit übermächtigen Gewalten und schicksalhaften Ereignissen verarbeitet wird und dadurch ein als bedrohlich erlebtes Ohnmachtsgefühl kompensiert werden kann. Ganz ähnlich wird die wachsende Bedeutung der Religionen in funktionaler Hinsicht damit begründet, dass sie Lebensdeutungen und Weltanschauungen bieten, mit der das Schicksalhafte und Zufällige menschlicher Existenz überwunden werden könne (vgl. Flammer, 1994). Als Fürsprecher des »frühen« Adler und deshalb skeptisch gegenüber einem transzendental erweiterten Gemeinschaftsgefühl eingestellt, räumt Wiegand (1990, S. 8) gleichwohl ein: »Die Gemeinschaftsidee dürfte sich dennoch als unverwüsthlich erweisen. Sie entspricht einfach zu sehr dem verständlichen Wunsch aller Schwachen, sich einem größeren und überindividuellen Ganzen zugehörig zu wissen, sich in ihm geborgen fühlen zu können und - an seiner Macht teilzuhaben«.

Betrachtet man die funktionale Deutung der Religion aus individualpsychologischer Perspektive, entsteht sofort eine große Nähe zum adlerianischen Grundverständnis der menschlichen Person. Nach Adler strebt jeder Mensch nach der Überwindung von Mangellagen, in

denen er sich immer wieder vorfindet. Dabei entwickelt er aufgrund frühkindlicher Erfahrungen, in denen das Gefühl der Unterlegenheit besonders ausgeprägt ist, einen für ihn typischen »Lebensstil«, mit dessen Hilfe Sicherheit und Gemeinschaftszugehörigkeit erworben werden kann. Um dem Gefühl der Isolation und einem grundsätzlichen »Minderwertigkeitsgefühl« ein Ende zu machen, nimmt jeder mit Hilfe der für ihn typischen schöpferischen Kraft Stellung zu seiner Lebensgeschichte und versucht, die erlebte Unvollkommenheit auszugleichen. In diesem Zusammenhang spricht Adler auch von einem überzogenen Gottähnlichkeitsstreben. In der dialektischen Spannung zwischen Unsicherheit und schöpferisch-freier Kraft der Subjektivität liegt nach Hellgardt ein wesentlicher Ansatzpunkt für die individualpsychologische Krankheitslehre und Therapie: »Selbstgewißheit des subjektiv schöpferischen Selbstbewußtseins und Unsicherheit des Subjektivität (certitudo und inseguitas) sind im Menschen wesensmäßig miteinander dialektisch verbunden wie Licht und Schatten« (Hellgardt, 1989, S. 43).

Die wichtigsten Grundmotivationen sind nach Adler in dem Streben nach Sicherheit, Überlegenheit, nach Zugehörigkeit und nach Vervollkommnung zu sehen. Wenn »Adlers Individualpsychologie, in der er eine unteilbare Ganzheit des Menschen beschrieb, ...vor allem eine Psychologie des steten Bezogenseins« ist (Schmidt, 1989, S. 9), eröffnet dieses Grundgerüst den Blick auf den Transzendenzbezug des Menschen. Für Adler ist es »dabei leicht einzusehen, dass der Kosmos in dieser Bezogenheit eine formende Kraft besitzt« (Adler, 1973, S. 162). Die individualpsychologische Leitidee des Gemeinschaftsbezugs ergibt konsequenterweise die Einbeziehung der Transzendenz.

Von der Einheit des Individuums im »kosmischen Ganzen« ist Adler ausgegangen. Besonders seine Ausführungen zum Gemeinschaftsgefühl und dem menschlichen Streben nach Vollkommenheit beschreibt Adler durchaus im Sinne religiöser Verbundenheit: »Die Gemeinschaft, die von der Individualpsychologie angerufen ist, ist richtendes Ziel, ideale Gegebenheit, ewig unerreichbar, aber ewig anrufend und wegweisend. Diese Gemeinschaft, die Macht der Logik des menschlichen Zusammenlebens, segnet und begnadet, die ihr folgen« (Adler, 1973, S. 72). Allerdings scheiden sich hier die Geister: Darf das Gemeinschaftsgefühl derart spekulativ und weit gefasst werden?

Adlers Gemeinschaftsgefühl - immanente und transzendente Deutungen

Ohne Zweifel hat der späte Adler den Boden phänomenologischer Beschreibung verlassen - das Gemeinschaftsgefühl wird jetzt »transzendental überhöht und deren Vollendung in die Ewigkeit verlegt« (Hüfner, 2004, S. 45). An keiner Stelle seines Werkes hat er zudem näher ausgeführt, was er unter der »idealen Gemeinschaft« versteht

- »wir ahnen nur, dass er sie fast ins Jenseitige, Religiös-Paradiesische hebt« (Bruder-Bezzel, 1999, S. 81). Wenn Segen und Gnade ins Spiel gebracht werden, sind die Grenzen psychologischen Wissens überschritten. Der frühe Adler setzte hier wie oben beschrieben deutlich andere Akzente: Als der protestantische Arzt Fritz Künkel in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts versuchte, den Begriff der Gnade in die Individualpsychologie einzuführen, sah Adler darin ein »unstatthafte Verquickung zweier Verständnisse« und trennte sich von ihm (Kretschmer, 1995, S. 403).

In seiner Spätphase dehnte Adler jedoch die menschliche Grundmotivation der Bezogenheit über die soziale Ebene hinaus auf metaphysische Bezüge aus. Unverkennbar nimmt die Individualpsychologie hier die religiös-spirituelle Dimension des Menschen als erlebte Wirklichkeit ernst. Deshalb haben weiterführende Untersuchungen der Zusammenhänge zwischen Psychotherapie und Religion in der Individualpsychologie eine gute Tradition. Ausgehend von Adlers Spätwerk mit seinen Bemerkungen zur vierten Lebensaufgabe, eine Beziehung zur »kosmischen Umwelt« zu pflegen, sind die oben erwähnten, weiterführenden Arbeiten erschienen. Die neueste Untersuchung stellt Adler »in die Reihe der großen Philosophen und Lehrer [...], die zu einer philosophia perennis (immerwährende Philosophie) gehören, die westliche und östliche Weisheit umfasst« (Brunner, 2002, S. 8).

Deshalb kann mit Fug und Recht von einer religiösen und transzendenten Dimension in der Individualpsychologie gesprochen werden

- was manche freut und andere stört. Wittes (1988) einprägsames Bild vom »schielenden Adlerauge«, Wiegands (1990) Kritik an diesem »romantischen Grundelement« oder Antochs Vorwurf (1994) vom

»metaphysischen Selbstmissverständnis« - Diskussionen um das Gemeinschaftsgefühl gehören offenbar zur Individualpsychologie. Denn es gibt genauso gut Befürworter des transzendental erweiterten Gemeinschaftsbezugs (vgl. Brunner, 1998; Antoch, 2004). Unumwunden räumt Adler ein, dass »in der Individualpsychologie ein Stück Metaphysik« zu finden ist (Adler, 1973, S. 166). Denn gerade aus der Erfahrung sozialer und kosmischer Zugehörigkeit erwächst für Adler der Respekt vor der transzendenten Dimension, und so bleibt das Menschenbild der Individualpsychologie dem Irrationalen gegenüber erkenntnistheoretisch offen, die Möglichkeiten des »ganz Anderen« werden gewahrt. »Es gibt leider viele Menschen, die eine irriige Anschauung von der Metaphysik haben, die alles, was sie nicht unmittelbar erfassen können, aus dem Leben der Menschheit ausgeschaltet wissen wollen. Damit würden wir die Entwicklungsmöglichkeiten verhindern, jeden neuen Gedanken. Jede neue Idee liegt jenseits der unmittelbaren Erfahrung. Unmittelbare Erfahrungen ergeben niemals etwas Neues, sondern erst die zusammenfassende Idee, die diese Tatsachen verbindet [...] Es gibt keine Wissenschaft, die nicht in die Metaphysik münden müsste [...] Wir sind nicht mit der absoluten Wahrheit gesegnet« (Adler, 1973, S. 166f.).

Ganz ausdrücklich versteht der »späte« Adler seinen Ansatz jetzt als eine »wertende Wissenschaft« - »Individualpsychologie wird Wertpsychologie« (1973, S. 36). In ihrer gründlichen Studie über die Geschichte der Individualpsychologie hat Bruder-Bezzel (1999, S. 76ff.) anhand Adlers Spätwerks »Sinn des Lebens« aufgezeigt, dass er damit die methodischen Grenzen der Psychologie verlassen hat, weil er hier eine von der Lebensphilosophie getragene Weltanschauung verkündigt.

Die Entwürfe sind der Versuchung anheimgefallen, der wohl auch Adler in seinen Spätschriften erlegen ist: Die Theorie der Individualpsychologie wird zu einer Weltanschauung, »Ersatzreligion« oder Ideologie, wenn sie ihre dialektische Grundstruktur ihrer Persönlichkeitslehre aufgibt (vgl. zur dialektischen Charakterkunde der Individualpsychologie Hellgardt, 1989, S. 75ff. und insbesondere Antoch, 1994, S. 34ff. sowie 106ff.). Das gilt auch und besonders für das Gemeinschaftsgefühl. Wird es einseitig gedeutet, sozialutopisch aufgeladen oder kosmologisch gefasst, gerät es aus dem Lot und wird zum

»schielenden Adlerauge« (Witte, 1988). Dieser Schiefelage kann nur durch die angemessene Berücksichtigung des Gemeinschaftsgefühls vermieden werden: »Das Gemeinschaftsgefühl hat im Theoriegebäude der Individualpsychologie als dialektischer Charakterkunde die Position einer Synthese« (Antoch, 1994, S. 116). Gerade im Umgang mit dem Konzept »Gemeinschaftsgefühl«, darauf hat Robert Antoch mehrfach hingewiesen, führt die Missachtung des unauflösbaren dialektischen Zusammenhangs von Individuum und Gemeinschaft, Person und Kosmos zu gefährlichen Fehldeutungen (vgl. Antoch, 1994, S. 112 und Antoch, 2000, S. 12).

Um die »Dialektik der Lebensbewegung«, so der Untertitel ihres Lehrbuchs, angemessen beschreiben zu können, haben Jendritza und Woltmann (1997) dem »Gemeinsamkeitsgefühl« das »Getrenntheitsgefühl« gegenübergestellt. Nachdrücklich betont Seidel in seinem Geleitwort zu diesem Buch die Notwendigkeit, »über konsequentes dialektisches und beziehungsanalytisches Denken einer verhängnisvolle ›Entdialektisierung« entgegenzutreten (Seidel, 1997, S. 10). Ebenso will Antoch (2000, 2001) der zugespitzten Dialektik zwischen Machtstreben und Gemeinschaftsgefühl entfliehen und schlägt deshalb die neue Bezeichnung »Sinn für das Selbstsein im Bezogensein« vor.

Eigentlich ging es Adler vor allem um ein weltanschauliches offenes System. In seiner Auseinandersetzung mit dem Theologen Ernst Jahn grenzte sich Adler deshalb sorgfältig gegenüber der christlichen Theologie ab, auch wenn er später Parallelen zwischen dem Christentum und der Individualpsychologie eingesteht (Adler, 1973, bes. 162ff.). Die größte Übereinstimmung sieht Adler in der idealen Gemeinschaft, zu der auch die christliche »Gottesidee« durch die praktizierte Nächstenliebe beitrage. Deshalb unterstreicht der »späte« Adler seinen Anspruch, die »Individualpsychologie als Weltanschauung [...] zu verfechten« (Adler, 1973, S. 167). Damit wird aber eine weitreichende, fast schon universalistische Perspektive ins Spiel gebracht, die weit über das überschaubare Ziel einer Konfliktklärung oder Neurosenbehandlung hinausgeht. Aber bei Adler scheint es solche Augenblicke im Leben gegeben zu haben, räsoniert Wolfgang Metzger, in denen »er davon träumte, dass seine Lehre - als die Erzieherin der Menschheit - und ›als die vom Gemeinschaftsgefühl postulierte Weltanschauung«,

irgendwann einmal die Nachfolge der gegenwärtig noch bei uns verbreiteten Religionen antreten werde« (Metzger, 1973, S. 19).

Bei Adlers Spätwerk schimmert zwischen den Zeilen die verlockende Vorstellung einer evolutiven Selbsterlösung durch. Besteht aber nicht die Gefahr einer subtil-manipulativen Einflussnahme, wenn mit Adler die »ideale Vollkommenheit« an die »Feststellung der Normen des Gemeinschaftsgefühls« gebunden werden (Adler, 1973, S. 166)? Eindeutig wird die ideale Gemeinschaft mit dem deklarierten Ziel der Vollkommenheit »für ewig gedacht«, worin Adler die »letzte Erfüllung der Evolution« sieht. Bruder-Bezzel (1999, S. 79) hat dazu klare Worte gefunden: »Dieser Glaube an die Evolution als Hoffnungsträgerin [...] und ethischer Maßstab hat den Charakter einer säkularisierten Religion [...] Adler hat sich tief in Metaphysik verstrickt.«

Im Umfeld der Individualpsychologie gab es auch in der jüngeren Geschichte Ansätze einer sozialutopischen Überhöhung des Gemeinschaftsgefühls - beispielsweise beim Verein psychologischer Menschenkenntnis (VPM). Missverständlich wurde das Gemeinschaftsgefühl von Adler (1973, S. 167) als »absolute Wahrheit« bezeichnet. Aber, und das übersehen viele derjenigen, die ihr früher hart erarbeitetes individualpsychologisches Wissen und Können weltanschaulich erweitert haben: Im gleichem Atemzug bekennt Adler: »Wir sind nicht mit der absoluten Wahrheit gesegnet« und relativiert damit seine Aussage. Auf welche Bereiche erstreckt sich die Reichweite individualpsychologischen Wissens und Könnens? Wie kann in wissenschaftlicher Verantwortung mit Adlers (ebd.) Aussagen von »der aktiven Anpassung an die kosmischen Faktoren«, von der »Billigung des kosmischen Einflusses«, von »den Anforderungen des Kosmos« umgegangen werden? Die im Wörterbuch dargestellte Sichtweise, das Ich sei »seinem Wesen nach, ursprünglich also, eine [...] Teileinheit [...] der schöpferischen Kraft des kosmischen Ganzen« (Hellgardt, 1995) dürfte unter den Individualpsychologen heute kaum konsensfähig sein, weil die Unterschiede zwischen einer immanenten und transzendenten Deutung des Gemeinschaftsgefühls zu gravierend sind.

Angesichts der Fülle von Sekundärliteratur erscheint der Versuch riskant bis waghalsig, die Begriffsgeschichte des widersprüchlichen und dennoch zentralen Konzepts Gemeinschaftsgefühl knapp zu skiz-

zieren. Er ist jedoch für die vorliegende Fragestellung unverzichtbar und deshalb nötig. Das Gemeinschaftsgefühl wurde und wird unterschiedlich und sehr kontrovers eingeschätzt:

- Schon 1912 hat Carl Furtmüller auf problematische Seiten des Gemeinschaftsgefühls hingewiesen und wichtige Unterscheidungen getroffen.
- Auch 1919 drehte sich eine intensive Identitätsdebatte innerhalb der Individualpsychologen um das Gemeinschaftsgefühl (Bruder-Bezzel, 2000, S. 273).
- Wesentliche Systematisierungen stammen von Hans Ansbacher (1981) und Joseph Seidenfuß (1981). Letzterer unterschied das Gemeinschaftsgefühl in Formen der »Selbstverwirklichung, Anpassung und soziale Evolution«. Ersterer belegte, dass Adler das Gemeinschaftsgefühl zunächst als Gegenkraft zum Machtprinzip verstand und es erst später, ab 1928, als richtungsweisende Kraft menschlichen Strebens auffasste.
- Verstanden wurde das Gemeinschaftsgefühl weiterhin als »eine eher emotionale Reaktion auf gefühlte Hilflosigkeit denn als sozialpsychologisch und sozialphilosophisch durchdachte Antwort auf ein Problem« (Wiegand, 1990, S. 115).
- »Lässt man dieses Gemeinschaftsgefühl außer Acht, so bleibt Adler fast unverständlich« (Sperber, 1983, S. 48).
- »Es gibt [...] Individualpsychologen [...], die dieses »sperrige« Ding »Gemeinschaftsgefühl« gerne forthaten möchten aus der Theorie, weil es stört und provoziert. Ich sage ihnen: »Das geht nicht, ohne das dieses sperrige Ding ist Adler kein Adler mehr. Ihr müsst es integrieren« (Schmidt, 1995, S. 125).

Neuere Arbeiten haben die Begriffsgeschichte des Gemeinschaftsgefühls weiter aufgearbeitet und systematisiert (Antoch, 1994, 2000, 2001; Bruder-Bezzel, 1999, 2000; Brunner, 1996, 1998; Witte, 1988, 2002; Schmidt, 2005). Antoch wirft Adler ein »moralistisches Selbstmissverständnis« vor: »Einen Begriff als wissenschaftlichen Terminus zu verwenden und ihn gleichzeitig als eine »Erlösung« der Menschheit von ihren Übeln [...] zu propagieren ist ein Unding. Der Streit um »das Gute« im Menschen führt [...] zum polemischen Streit um das »wahre« Menschenbild« (Antoch, 2001, S. 27).

Zusammenfassend ergibt sich aus den voranstehenden Überlegungen das folgende Bild: Das Gemeinschaftsgefühl, eine tragende Säule der Individualpsychologie, wurde von Adler selber und seinen Nachfolgern sehr unterschiedlich ausgedeutet. In Adlers beiden Theorieentwürfen kommt dem Gemeinschaftsgefühl jeweils eine andere Bedeutung und Funktion zu: Adler hat im Lauf seiner Theorieentwicklung das Gemeinschaftsgefühl in zwei fast gegensätzliche Kontexte gestellt. In seiner ersten Theoriestufe bildet das Gemeinschaftsgefühl eine »korrigierende Instanz« zum angeborenem Streben nach Macht. Erst später ergibt sich das Gemeinschaftsgefühl aus der Lösung der Spannung zwischen Minderwertigkeitsgefühl und dem Streben nach Macht und Überlegenheit (vgl. Antoch, 2001). Mit anderen Worten: »Mit Gemeinschaftsgefühl wird die Relation Minderwertigkeitsgefühl/Kompensation modifiziert, dann wird Kompensation vom Gemeinschaftsgefühl gefärbt (Streben nach Vollkommenheit)« (Bruder-Bezzel, 2000, S. 284).

In Bezug auf die Religiosität und Spiritualität heißt das: Die Individualpsychologie droht ideologisch zu werden, wenn sie die dialektische Grundstruktur ihrer Persönlichkeitslehre aufgibt. Wird der unaufhebbare dialektische Zusammenhang zwischen Individuum - Gemeinschaft beziehungsweise Person - Transzendenz übergangen und missachtet, sind Fehldeutungen unvermeidbar. Deshalb ist eine Klärung der Reichweite des Gemeinschaftsbezuges unumgänglich: »Mit der Widersprüchlichkeit des Begriffs »Gemeinschaftsgefühl« wird aber dem manipulativen Machtmissbrauch und damit der Wiederkehr des zuvor durch Ächtung Verdrängten Vorschub geleistet« (Antoch, 2001, S. 25).

Die widersprüchlichen Deutungen des Gemeinschaftsgefühls rufen Unsicherheiten hervor. Die harsche Kritik einer transzendenten Deutung und Erweiterung des Gemeinschaftsgefühls ist von daher nachvollziehbar: »Adler tendiert später - mit Kosmos, Evolution, ewigem Gemeinschaftsgefühl - zum Mystischen, womit er in die esoterische Ecke gerät« (Bruder-Bezzel, 2000, S. 279). Gleichzeitig ist bemerkenswert, wie sich ein Vordenker der deutschen Individualpsychologen zu diesem Streit positioniert, der bisher keinerlei Neigungen zu einem metaphysischen Schwärmertum gezeigt hat. Rainer Schmidt betont (2005, S. 367f), dass dieser Begriff für das »Grundgefühl eines

sozialen und letztlich auch tiefen kosmischen Eingebundenseins des Menschen steht«. Schmidt versteht darunter allgemein »Mitmenschlichkeit [...] präziser Kraft zur Mitlebigkeit [...] Damit meine ich mehr als eine bloße soziale Bezogenheit, sondern darüber hinaus eine auch auf Transzendenz gerichtete Strebung.« Eine Möglichkeit, das Gefühl einer Bezogenheit auf eine größere Wirklichkeit sprachlich und damit auch für Beratung und Therapie zugänglich zu machen, bietet sich, wenn die eigenen weltanschaulichen Voraussetzungen überdacht und mitgeteilt werden.

Zur Notwendigkeit einer weltanschaulichen Einbettung des Gemeinschaftsgefühls

Ohne Zweifel ist eine solche Vorstellung gerade für Analytiker, die sich der Neutralität und Abstinenz verpflichtet fühlen, ein Dorn im Auge. Dennoch halte ich diesen Schritt für unerlässlich, um den Weltbild-Problemen der sogenannten Postmoderne oder einer »postsäkularen« Gesellschaft entgegentreten zu können. Die beiden Schlagworte von der »fluiden Gesellschaft« und der »flexiblen Identität« deuten an, dass herkömmlich haltgebende Strukturen zerbrechen und deshalb der Bedarf nach Orientierung hoch ist. Den radikalen Rückzug auf individuelle Glaubensstandpunkte hat Ken Wilber (2001, 184ff.) mit drei Kernannahmen begründet, die nach seiner Analyse postmoderne Theorien kennzeichnet:

- Realität ist nicht immer vorgegeben, sondern in einigen wichtigen Aspekten das Ergebnis individueller Konstruktion und Interpretation.
- Bedeutung und Sinnggebung entstehen in Abhängigkeit vom jeweiligen Kontext, und diese Kontexte sind im Prinzip grenzenlos.
- Erkenntnis ist relativ, und deshalb sollte keine einzelne Perspektive bevorzugt werden.

Durch die Vielfalt der weltanschaulichen Kontexte und subjektiven Konstruktionen treffen deshalb in jeder »postmodernen« Gemeinschaft parallele »Glaubenswelten« aufeinander, zwischen denen

eine Verständigung wegen ihrer widersprüchlichen Grundannahmen schwierig ist. Je nach weltanschaulicher Interpretation und Festlegung entstehen unterschiedliche Bilder von der Wirklichkeit. »Weltanschauung« klingt für viele Deutsche wegen der beschämenden nationalsozialistischen Vergangenheit nach ideologischer Vereinnahmung. Der Psychiater Werner Huth (1988) hat jedoch festgestellt, dass Weltanschauungen im Gegensatz zu Ideologien oder Wahnvorstellungen keinen Abwehrcharakter besitzen und als Grundlage für die persönliche Lebensdeutung und Sinnfindung unverzichtbar sind. Gemeint ist damit eine in sich stimmige, zusammenhängende Deutung der Welt. Weltanschauung bedeutet, dass jemand aus einer bestimmten Anschauung heraus zu leben, zu handeln und zu werten weiß - und seinen persönlichen Platz im Universum gefunden hat. Eine persönliche Weltanschauung zu bilden heißt, einen Sinn zu (er-)finden, der das Gefühl von Geborgenheit und Schutz vermittelt. Sie vermittelt die Vorstellung von Kontrolle angesichts der stets ungewissen Zukunft.

Weltbilder sind also vorläufige, subjektive Konstruktionen, die sich im Idealfall lebenslang weiterentwickeln. Die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Weltbilder erfordert eine Dialogkultur der Innerlichkeit, um sich nicht in einem separaten Glaubensmilieu zu isolieren. Dazu ist es nötig, sich über die Vorläufigkeit und Relativität des eigenen Weltbildes im Klaren zu sein. Neugierde und Toleranz gegenüber fremden Deutungen vereinfachen das Gespräch. Ohne den Dialog kann eine Weltanschauung zu einem Machtinstrument werden, das dem Gegenüber eine Sichtweise aufzwingen möchte.

Dabei ist das Gespräch über die persönliche Religiosität anspruchsvoll und anstrengend. Religiöse Themen sind deshalb so unbequem, weil sie die Wahrheitsfrage berühren. Und weil die Wahrheit nun einmal universelle Gültigkeit beansprucht, wird ein offener Gedankenaustausch über religiöse Glaubensüberzeugungen heikel. Wenn nämlich unterschiedliche Erfahrungen und Positionen zum Vorschein kommen, wird die Position des Gegenübers damit automatisch infrage gestellt.

Angesichts einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft und einer Pluralität von Weltanschauungen ist jedoch die eigene Standortbestimmung wichtig. In der Erarbeitung einer eigenen Weltanschauung sieht Benesch (1990, S. 12) das wichtigste Merkmal menschlicher

Geistestätigkeit. Dies sei heute nötiger als zu früheren Zeiten, weil die Menschen »das selbstverständliche Vertrauen in die geistige Geborgenheit eines allgemein anerkannten Weltanschauungssystems verloren haben«. Dabei unterscheidet Benesch fünf Dimensionen einer Weltanschauung:

- Weltbild: Wie erklärt man sich die Welt, und was passiert nach dem Tod?
- Menschenbild: Was sind die Besonderheiten, was die Grenzen des Menschen?
- Sinnorientierung: Was macht den Alltag bedeutungsvoll?
- Wertekanon: Welche Ideale werden verfolgt?
- Moral und Ethik: Welche Regeln und Normen sind verpflichtend?

Auch Skeptiker, denen die Vorstellung einer »Bezogenheit auf eine größere Wirklichkeit« zu weit reicht, werden nicht abstreiten können, dass der Mensch immer auf das Schicksalhafte seines Lebens bezogen ist - und auf seine Endlichkeit. Unausweichliche Fragen, die sich gerade bei traumatischen Erlebnissen und Krisen in den Vordergrund drängen (Warum ich? Woher kommt das Böse? Wozu das Leid? Wie kann Schuld getilgt werden? Was kommt nach dem Tod?), erfordern eine weltanschauliche Stellungnahme. Existentielle Lebensfragen entziehen sich nämlich einer bloß rationalen Analyse und Kontrolle. Eine vertrauensvolle Haltung in das Leben angesichts von Ungerechtigkeit, Leid und Sinnlosigkeit kann nur auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung wachsen.

Hier leisten Religionen einen wichtigen Beitrag. Sie können einen gesellschaftlichen Trend korrigieren, der durch psychologisierende Deutungen Allmachtsphantasien schüren. Die Religion relativiert ein rein psychologisches Menschenbild. Dass Menschen endlich, fehlbar und schuldig sind, ist eine Tatsache, die nicht psychologisch wegdiskutiert werden kann. Eine Kontrolle und Steuerung des Zufalls ist trotz aller technischer Errungenschaften und psychologischer Fortschritte unmöglich. Die Verwirklichung aller Wunschträume und grenzenloses Bewundertwerden und Durchsetzen ist nicht machbar. Das Akzeptieren von Grenzen, Leiden und Scheitern gehört zum gesunden Menschen dazu und lässt ihn reifen.

Was bedeutet das für die psychotherapeutische Praxis? Zumindest

ist damit der Appell verbunden, die eigenen Grundüberzeugungen zu reflektieren. Besonders in den Bereichen der Onkologie und Palliativmedizin wird in den letzten Jahren betont, wie wichtig zum besseren Verständnis eines Patienten eine »religiöse Anamnese« dient. Mitarbeiter einer Münchener onkologischen Klinik haben deshalb ein halbstrukturiertes klinisches Interview zur Erhebung einer »spirituellen Anamnese« entwickelt (Weber u. Frick, 2002). Auch nach ihren Erfahrungen wünschen viele Patienten, dass »sie spirituelle Bedürfnisse, Ressourcen und Schwierigkeiten mit dem Arzt besprechen können, unabhängig davon, ob sie mit einem Seelsorger in Kontakt stehen oder nicht« (S. 107). Die Mitarbeiter des Tumorzentrums haben das Interview »SPIR« erarbeitet:

- S: spirituelle und Glaubensüberzeugungen.
- P: Platz und Einfluss, den diese Überzeugungen im Leben des Patienten einnehmen.
- I: Integration in eine spirituelle, religiöse oder kirchliche Gruppe.
- R: Rolle des Arztes: Wie soll er mit spirituellen Erwartungen des Patienten umgehen?

Im Hinblick auf das Gemeinschaftsgefühl bleibt festzuhalten, dass eine transzendent erweiterte Fassung sich vor ideologischer Engführung schützen kann, indem die weltanschaulichen Voraussetzungen reflektiert und bei Nachfragen kommuniziert werden.

Literatur

- Adler, A. (1973, 1980). Der Sinn des Lebens. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Ansbacher, H. L. (1981). Die Entstehung des Begriffs Gemeinschaftsgefühl. Zeitschrift für Individualpsychologie, 4, 177-194.
- Antoch, R. F. (1994). Beziehung und seelische Gesundheit. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Antoch, R. F. (2000). Adlers Erbe. Zeitschrift für Individualpsychologie 25: 6-19.
- Antoch, R. F. (2001). Über Sinn und Unsinn des Begriffs »Gemeinschaftsgefühls« oder: Adlers verfehlte Theorie der Macht. In U. Lehmkuhl (Hrsg.), Beiträge zur Individualpsychologie. Bd. 26 (S. 25-44). München: Reinhardt.
- Antoch, R. F. (2004). Zum möglichen Fortschritt der Individualpsychologie. Zeitschrift für Individualpsychologie, 29, 375-384.

-
- Benesch, H. (1990). *Wozu Weltanschauung. Eine psychologische Bestandsaufnahme.* Frankfurt a. M.: Fischer.
- Benner, D. G. (1998). *Care of Souls. Revisioning Christian Nurture and Counsel.* Grand Rapids. Baker.
- Black, D. M. (Hrsg.) (2005). *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* London: Routledge.
- Bruder-Bezzel, A. (1999). *Geschichte der Individualpsychologie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bruder-Bezzel, A. (2000). Welchen Adler lieben wir? Zu unserem Verhältnis zum »frühen« und »späten« Adler. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 25, 276-284.
- Brandl, G. (1997). *Handeln aus Liebe? Der Dekalog aus individualpsychologischer Sicht.* Frankfurt a. M.: Klotz.
- Branke, W. (1998). Adlers Menschenbild im Licht systemtheoretischer und konstruktivistischer Ideen. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 23, 206-224.
- Brunner, R. (1996). Spirituelle und transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 21, 301-312.
- Brunner, R. (1998). Was bleibt vom »Gemeinschaftsgefühl« unter dem Blickwinkel von Systemtheorie und Konstruktivismus? *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 23, 225-243.
- Brunner, R. (2002). Vorwort. In R. Brunner (Hrsg.), *Die Suche nach dem Sinn des Lebens. Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. Beiträge zur Individualpsychologie.* Bd. 27. München: Reinhardt.
- Danzer, G. (1995). *Psychosomatische Medizin. Konzepte und Modelle.* Frankfurt a. M.: Fischer.
- Egner, H. (Hrsg.) (2000). *Psyche und Transzendenz im gesellschaftlichen Spannungsfeld heute.* Düsseldorf: Walter.
- Ellerbrock, J. (1982). Zur theologischen Dimension der Individualpsychologie. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 7, 22-38.
- Ellerbrock, J. (1985). Adamskomplex. Alfred Adlers Psychologie als Interpretament christlicher Überlieferung. Frankfurt a. M.: Lang.
- Fahrenberg, J. (2004). *Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht.* Heidelberg: Asanger.
- Fahrenberg, J. (2006). *Annahmen über den Menschen. Eine Fragebogenstudie mit 800 Studierenden der Psychologie, Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften. Forschungsbericht Nr. 164.* Freiburg: Institut für Psychologie (zusammengefasst in *Psychologie Heute*, November 2006, 17).
- Flammer, A. (1994). Mit Risiko und Ungewißheit leben. Zur psychologischen Funktionalität der Religiosität in der Entwicklung. In G. Klosinski (Hrsg.), *Religion als Chance oder Risiko* (S. 20-34). Bern: Huber.
- Gerlach, A., Schlösser, A.-M., Springer, A. (Hrsg.) (2004). *Psychoanalyse des Glaubens.* Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Günther, M. (1996). *Ermutung. Die Individualpsychologie Alfred Adlers und die christliche Seelsorge.* Frankfurt a. M.: Lang.

- Günther, M. (2001). Interesse am Mitmenschen. Lebensstilorientierte Bibelerklärung im biblischen Unterricht. Frankfurt a. M.: Lang.
- Hamer, D. (2006). Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt. München: Kösel.
- Heisterkamp, G. (1995). Wir. In R. Brunner, M. Titze (Hrsg.), Wörterbuch der Individualpsychologie (S. 556-557). München: Reinhardt.
- Hellgardt, H. (1989). Grundbegriffe des individualpsychologischen Menschenbildes. In R. Schmidt (Hrsg.), Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Ein Lehrbuch (S. 40-110). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Hellgardt, H. (1995). Schöpferische Kraft. In R. Brunner, M. Tietze (Hrsg.). Wörterbuch der Individualpsychologie (S. 416-419). München: Reinhardt.
- Hellgardt, H. (2002). Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie Alfred Adlers. Transpersonale Psychologie und Psychotherapie, 8, 54-65.
- Hüfner, M. (2004). Das Gemeinschaftsgefühl und die Paradoxität der Macht. Münster: Lit-Verlag.
- Husmann, B. (2003). »Gott ist größer als Honecker« - eine religiöse Biographie individualpsychologisch betrachtet. In U. Lehmkuhl (Hrsg.), Wie arbeiten Individualpsychologen heute? (S. 120-136) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Huth, W. (1988). Glaube, Ideologie, Wahn. Das Ich zwischen Realität und Illusion. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Jendritza, E., Woltmann, R. (1997). Ent-Wicklungen. Die Dialektik der Lebensbewegung. München: Profil.
- Kolbe, C. (1986). Heilung oder Hindernis? Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl. Stuttgart: Kreuz.
- Kretschmer, W. (1995). Religion. In R. Brunner, M. Titze (Hrsg.), Wörterbuch der Individualpsychologie (S. 403-404). München: Reinhardt.
- Krieger, W. (1998). Spiritualität der Persönlichkeit. Eine Begegnung der christlichen Spiritualität mit der Individualpsychologie. Würzburg: Echter.
- Künkel, F. (1955). Ringen um Reife. Konstanz: Bahn.
- Künkel, F. (1957). Die Schöpfung geht weiter. Eine psychologische Untersuchung des Matthäus-Evangeliums. Konstanz: Bahn.
- Lang, H. J. (2002). Philosophischer Taoismus und Individualpsychologie. In R. Brunner (Hrsg.), Die Suche nach dem Sinn des Lebens. Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. Beiträge zur Individualpsychologie. Bd. 27 (S. 67-94). München: Reinhardt.
- Malkwitz, L. (2003). »Ich möchte an Sie glauben können!« Das Phänomen »Religiosität« in der psychoanalytischen Praxis. Forum der Psychoanalyse, 19,343-361.
- Metzger, W. (1975). Einführung. In A. Adler, E. Jahn, Religion und Individualpsychologie (S. 18-19). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Moser, T. (2003). Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion. Stuttgart: Kreuz.
- Newberg, A., D.Aquili, E., Rause, V (2003). Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München: Piper.

-
- Noda, S. (1985). Buddhismus und Individualpsychologie. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 10, 212-225.
- Ostow, M. (2006). *Spirit, Mind, and Brain. A Psychoanalytic Examination of Spirituality and Religion*. Columbia: University Press.
- Rattner, J. (1990). *Tiefenpsychologie und Religion*. Berlin: Ullstein.
- Rattner, J., Danzer, G. (1997). *Medizinische Anthropologie. Ansätze einer personalen Heilkunde*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Reuter, W. (2004). *Heilsame Seelsorge. Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken*. Münster: Lit-Verlag.
- Rieken, B. (2006). »Die ganze Welt ist eine Bühne«. Kulturgeschichtliche und anthropologische Einflüsse auf Adlers »Nervösen Charakter«. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 31, 192-209.
- Ruft, W. (Hrsg.). (2002). *Religiöses Erleben verstehen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ruft, W. (2005). Entwicklung religiöser Glaubensfähigkeit. *Forum der Psychoanalyse*, 21, 293-307.
- Safranski, R. (2002). Religiöse Sehnsucht - Sehnsucht nach Religion. In W. Ruft (Hrsg.), *Religiöses Erleben verstehen* (S. 11-26). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schermer, V L. (2003). *Spirit and Psyche: A New Paradigm for Psychoanalysis*. London: Kingsley.
- Schmidt, R. (1995). *Kausalität, Finalität und Freiheit*. München: Reinhardt.
- Schmidt, R. (2005). Das heutige Traumverständnis eines Psychoanalytikers aus der Schule des Individualpsychologen Alfred Adlers. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 30, 353-375.
- Schmidbauer, W. (2007). *Warum der Mensch sich Gott erschuf. Die Macht der Religion*. München: Kreuz.
- Seidel, U. (1997). Geleitwort. In E. Jendritza, R. Woltmann, *Entwicklungen* (S. 7-10). München: Profil.
- Seidenfuß, J. (1981). Die Entwicklung von Gemeinschaft - als Selbstverwirklichung, Anpassung und soziale Evolution. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 6, 57-70.
- Senf, W, Broda, M. (2004). *Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch*. Stuttgart: Thieme.
- Sorenson, R. L. (2004). *Minding Spirituality*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Sperber, M. (1983). *Alfred Adler oder das Elend der Psychologie*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Utsch, M. (2005). *Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Utsch, M. (2006). *Psychologie und Religion*. In B. Weyel, W. Grab (Hrsg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven* (S. 296-314). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, S., Frick, E. (2002). Zur Bedeutung der Spiritualität von Patienten und Betreuern in der Onkologie. In A. Sellschopp, M. Fegg, E. Frick (Hrsg.), *Manual Psychoonkologie* (S. 106-109). München: Zuckschwerdt.

-
- Wiegand, R. (1990). Alfred Adler und danach. Individualpsychologie zwischen Weltanschauung und Wissenschaft. München: Reinhardt.
- Witte, K.-H. (1988). Das schielende Adler-Auge - oder wie Adler die Schätze seiner ursprünglichen Theorie übersah. Zeitschrift für Individualpsychologie, 13, 16-25.
- Witte, K.-H. (2002). Eine »ciszendentale« Interpretation der Individualpsychologie Alfred Adlers. In R. Brunner (Hrsg.), Die Suche nach dem Sinn des Lebens. Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. Beiträge zur Individualpsychologie. Bd. 27 (S. 95-126). München: Reinhardt.
- Wilber, K. (2001). Integrale Psychologie. Freiamt: Arbor.