

Psychoanalyse und ihre Implikationen für die seelsorgerische Praxis – eine Erwiderung aus religionspsychologischer Perspektive

Sebastian Murken

Zusammenfassung: Der Beitrag ist eine religionspsychologische Erwiderung auf den Artikel *A Critical Tradition: Psychoanalysis and its Implications for Pastoral Care* von Pamela Cooper-White. Murken zeigt, dass seelsorgerische Beratung, wie von Cooper-White dargestellt, psychoanalytische Erkenntnisse und Themen aufgegriffen und sinnvoll umgesetzt hat. Die Bedeutung unbewusster Prozesse, des Körpers mit seinen Trieben und Bedürfnissen sowie der Wert von Übertragung und Gegenübertragung bzw. der interpersonellen Perspektive werden in ihr Konzept von Seelsorge integriert. Der Artikel hinterfragt jedoch, wie sich ein solches Verständnis von Seelsorge noch von anderen Beratungsformen unterscheidet, wo das spezifisch theologische bleibt, oder ob es nicht Teil einer allgemeinen Wohlfühl-Spiritualität ist.

Summary: This article is a response from a psychology of religion perspective to the paper *A Critical Tradition: Psychoanalysis and its Implications for Pastoral Care* by Pamela Cooper-White. Murken shows that Cooper-White's outline of pastoral counselling soundly integrates psychoanalytic knowledge and topics. The importance of unconscious processes, the impact of the body with its drives and needs, the value of transference and countertransference and the importance of an interpersonal perspective in counselling and therapy are well taken and integrated into a model of pastoral counselling. How this concept of pastoral counselling can be understood – in the context of the more general trend towards individualized forms of spirituality – in regard to its theological specificity is discussed.

1. Zur religionspsychologischen Anschlussfähigkeit: eine Würdigung

Die Arbeit von Pamela Cooper-White zeichnet in überzeugender Weise die Entwicklung psychoanalytischer Theoriebildung der letzten 100 Jahren nach und setzt sie in Beziehung zur Praxis der Seelsorge (Pastoral Care). Ausgehend von Freud und seinen unmittelbaren Nachfolgern wird die Entwicklung der Psychoanalyse hin zu einer Objektbeziehungstheorie und den aktuellen intersubjektiven Ansätzen dargestellt und für die seelsorgerische Auseinandersetzung relevante Elemente herausgearbeitet. So betont Pamela Cooper-White mit großer Deutlichkeit die Bedeutung von Körper und Körperlichkeit, die klassischer Weise im religiösen Kontext und in der Seelsorge vernachlässigt wird. Sie weist darauf hin, dass die psychologisch evidente Relevanz von Trieben wie Sexualität und Aggression, der abendländische Religionen oft voreingenommen gegenüberstehen oder sie gar gänzlich verleugnen, auch vom seelsorgerisch arbeitenden Berater berücksichtigt werden muss.

Pamela Cooper-White zeigt, dass alle grundlegenden Erkenntnisse der Psychoanalyse, etwa die Bedeutung des Unbewussten in seinen Auswirkungen auf das individuelle Erleben und Verhalten, die Bedeutung früher Beziehungserfahrungen im Hinblick auf Bindungs- und Beziehungsgeschehen sowie die grundlegende Relationalität der menschlichen Natur auch hilfreiche Ankerpunkte für Seelsorge sind, die sich mit theologisch geprägten Begriffen wie „Liebe“ und „Mitgefühl“ gut vereinbaren lassen. Das Verständnis von Übertragungs- und Gegenübertragungssphäno-

menen – ursprünglich als Störfaktor der therapeutischen Interaktion, im Laufe der psychoanalytischen Theorienbildung jedoch als Möglichkeit zur konstruktiven Auseinandersetzung mit dem Patienten angesehen – sowie bewusster und unbewusster Kommunikationsanteile ist zentral für ein tiefgehendes Beratungsgespräch. Pamela Cooper-White schlägt einen Bogen zwischen psychoanalytischer und theologischer Perspektive und argumentiert für eine Synthese, die Liebe, Gerechtigkeit, Körper und Seele in Einklang bringt. Pamela Cooper-White stellt somit eine aktuelle und integrative Form psychodynamischer Theorie vor und verdeutlicht ihre Bedeutung für die Praxis von Seelsorge. Zum einen wird die Bedeutung der Psychoanalyse für ein umfassendes Verständnis von Religiosität, zum anderen ihr Beitrag zu einer klientenorientierten Vertiefung der Beratungspraxis betont.

Dem kann sich eine religionspsychologische Betrachtungsweise nur anschließen. Was bedeutet Religionspsychologie? Die Religionspsychologie setzt sich mit religiösem Erleben und Verhalten auseinander. Dabei nutzt sie die methodischen und theoretischen Konzepte und Erkenntnisse aus anderen Bereichen der Psychologie und setzt gleichzeitig umfassendes Wissen über den Untersuchungsgegenstand – nämlich Religion – voraus. Sie hat sich dabei dem 1903 durch Théodore Flournoy formulierten Prinzip vom Ausschluss der Transzendenz, dem Ausklammern der Wahrheitsfrage im Bezug auf religiöse Inhalte, verschrieben. Die Religionspsychologie fragt nicht, ob Gott existiert, und macht damit keine Aussagen zu theologischen Inhalten, sondern wie Glaube das Individuum als Einzelperson oder in der Gruppe in Denken, Fühlen und Handeln beeinflusst (Murken & Namini 2006).

Pamela Cooper-White greift dabei in ihrem Text Aspekte auf, die auch in der gegenwärtigen Religionspsychologie diskutiert werden. So ist auch dort die Frage nach der Bedeutung des Körpers aktuell und diskutiert (Sullivan 1990). Die amerikanische Soziologin und Anthropologin Meredith McGuire (1990, 283) weist in ihrem programmatischen Text darauf hin, dass die Religionsforschung aufhören müsste Gläubige als „disembodied spirits“ zu betrachten. Vielmehr sei es nötig, der Tatsache Aufmerksamkeit zu schenken, dass religiöse Menschen, ebenso wie alle anderen, mitten in einem Prozess von körperlichem Leben und Leiden, Sexualität und Sterben stehen (Malony 1991). Bisherige sozialwissenschaftliche ebenso wie philosophische und theologische Überlegungen neigen dazu, den Menschen als körperloses Wesen zu verstehen und legen den Schwerpunkt oft auf kognitive oder rein geistige Konzeptionen. Körperlichkeit ist jedoch in vielerlei Hinsicht relevant für das Menschsein. Körper ist Voraussetzung für Selbst-Bewusstsein und das Bewusstsein vom Anderen, transportiert soziale Inhalte, ist Subjekt und Objekt von Fühlen und Handeln (McGuire 1990, 285). Ekstase ebenso wie Schmerz, Arbeit und Ruhe sowie Geburt und Tod sind unverkennbar religiöse Begriffe, die ohne Körperlichkeit nicht denkbar sind. Besonders religiöse Praktiken, die mit Tanz, Meditation, Fasten und der Einnahme psychoaktiver Substanzen verbunden sind, zielen im Regelfall auf die Auseinandersetzung mit, die Modifikation von und die Beherrschung körperlicher Realität. Rituale nutzen den Körper als Vehikel zur Transzendenz. Eine strikt dualistische Trennung zwischen Körper und Seele ist sowohl in wissenschaftlichen als auch in spirituellen Kontexten überholt. Aus der Perspektive eines ganzheitlichen psychosomatischen Verständnisses des Menschen ist klar, dass Körper und Seele untrennbar miteinander verschränkt sind.

Der Einbezug des Körperlichen – wie ihn die psychoanalytische Theoriebildung ermöglicht – in Konzeptionen von Religion, also quasi die „Rematerialisierung“ von Religion, kann das Verständnis von menschlicher und somit gesellschaftlicher Realität nur vertiefen. Ein solches Verständnis ist zentral für alle, die in Beratungsfunktionen tätig sind.

Eng verbunden mit der Vorstellung von Körperlichkeit ist die Freudsche Konzeption von Trieb und Triebbefriedigung. Pamela Cooper-White verweist in ihrem Text sowohl auf die Idee des Eros als auch auf die des Thanatos im psychoanalytischen Sinne, die beide in konflikthafter Beziehung zur Religion, wie sie sich im monotheistischen Kulturraum darstellt, stehen. Sexualität und Sinnlichkeit werden ebenso wie aggressives, zerstörerisches Handeln im religiösen Sinne oft verleugnet oder zumindest sanktioniert. Nichtsdestotrotz sind sie allem Leben inhärent. Eine Beratungspraxis, die sich solchen Tatsachen verweigert, arbeitet unvermeidlich am Menschen vorbei. Auch dies sieht die Religionspsychologie ganz ähnlich: Richard A. Hutch (1991, 1993) beispielsweise zeigt klar auf, dass der Wechsel der Generationen – also die Spannung zwischen Geburt und Tod – ebenso wie die Komplementarität der Geschlechter, die Sexualität, grundlegend für jegliches Leben sind. Menschliche Bedürfnisse und Taten in ihrer Eigenschaft als „embodied knowledge“ also körperhaftes Wissen (Hutch 1991, 1996) müssen in religionspsychologische Überlegung mit einbezogen werden. Während in religiösem Kontext die Konzeptualisierung von Sexualität meist schwer fällt, so ist es deutlich leichter, Religion mit Zwischenmenschlichkeit und Transzendenz mit Liebe in Verbindung zu bringen. Für den indischen Psychoanalytiker Sudhir Kakar (1997) steht dem im Religiösen widergespiegelten immerwährenden Menschheitswunsch nach Liebe, Friede und der Befreiung von Gewalt jedoch die Tatsache gegenüber, dass in allen Religionen Gewalt benutzt wird, um Ziele durchzusetzen. Aggression ist keineswegs nur der Sphäre des Areligiösen zuzuschreiben. Es existiert für Kakar gleichsam eine „Gewalt der Frommen“, die sich etwa in Tier- und Menschenopfern, grausamen Bestrafungen für Sündern, Austreibung von bösen Geistern und Dämonen und letztlich auch Formen der Gewalt gegen sich selbst, beispielsweise der Selbstkasteiung, zeigt. Gruppendynamiken wirken Hand in Hand mit Ideologien, wenn aggressive religiöse und ethische Konflikte entstehen. Ein Menschenbild, das die dem Menschsein inhärente Gewaltbereitschaft verleugnet oder zur pathologischen Ausnahmesituation erklärt, kann kein umfassendes bzw. realistisches sein, und Religion kann ohne Aggression nur unvollständig gedacht werden.

Pamela Cooper-White betont die Entwicklung der psychoanalytischen Theorie hin zur Relationalität und Intersubjektivität, Konzepte, die von jeher auch eine maßgebliche Rolle in der Religionspsychologie (vgl. Wulff 1997) spielen. So verstand schon Freud selbst die Religion als eine schutzsuchende Beziehung zum überhöhten Vatergott (1927). Im Besonderen ist es aber der Objektbeziehungstheorie und ihrer Verschiebung psychodynamischer Muster – weg von der Triebhaftigkeit des Menschen hin zu Beziehung – zu verdanken, dass der tiefenpsychologischen Religionspsychologie wieder ein positiverer Zugang zur Religion gelingt, indem sie Religiosität als einen Beziehungsprozess in einem intermediären Raum postuliert. Der heuristische Kunstgriff liegt dabei gerade in der Möglichkeit, die mensch-

liche Seite dieser Beziehung – analog zu jeder anderen Beziehung – zu untersuchen und zu verstehen, ohne gleichzeitig Aussagen über die andere, transzendente Seite der Beziehung machen zu müssen. Die argentinische Psychoanalytikerin Ana-Maria Rizzuto (1979) zeigt beispielsweise anhand von Fallbeispielen auf, inwieweit biographische und psychodynamische Elemente ursächlich für spezifische Gottrepräsentationen sind. Diese setzen sich aus einer Mischung von Beziehungen zu realen, gewünschten und gefürchteten Eltern, sowie anderen primär prägenden Beziehungen zu Geschwistern, Großeltern oder sonstigen Pflegepersonen zusammen. Der Analytiker Jones betont in seinen Arbeiten im Besonderen die objektbeziehungstheoretisch verstandene Dimension der Übertragung (z. B. Jones 1991). Heinz Henseler (1995, 131f.) fragt so: „Wenn wir in der Sprache der Religion von der *Unio mystica*, dem Einswerden mit Gott als Ziel aller Mystik, von der ewigen Heimat, vom Paradies, von schlechthinniger Abhängigkeit (Schleiermacher) oder auch vom ozeanischen Gefühl sprechen (Romain Rolland), meinen wir damit nicht Erinnerungen und Erlebnismöglichkeiten, die uns aus früher Lebenszeit vertraut sind und unter besonderen Bedingungen neu erlebt werden können? ... Wenn wir in der religiösen Sprache von Gnade, von Erlösung, von der Kindschaft Gottes oder davon sprechen, dass wir in Gottes Hand sind – meinen wir damit nicht die Erfahrung, dass uns Größe, Macht, Verzeihung, Sicherheit und Geborgenheit von unseren primären Objekten einmal geschenkt wurde?“ Somit bringt er religiöses Erleben mit dem primären Narzissmus in Verbindung, den das Neugeborene in seiner idealen Beziehung zur Mutter erlebt. Religion kann als die Wiederherstellung des uneingeschränkt narzisstischen Zustandes und somit als Abwehr gegen drohendes Chaos, Wut und Hass, dem das Individuum ausgesetzt ist, verstanden werden. Narzissmus ist der Rausch des Einsseins, im Gefühl von Behagen und Sicherheit, der Größe und Macht erleben lässt. Narzisstische Beziehungen sind dabei keineswegs nur pathologisch zu verstehen, sondern Teil jeder menschlichen Entwicklung. Als solche bergen sie jedoch in sich die Gefahr der Enttäuschung, nämlich dann, wenn sich das idealisierte Beziehungsobjekt als mit Mängeln behaftet erweist. Somit ist es nur nahe liegend, dass sich das Individuum hin zu einem unerreichbaren und unüberprüfbareren Beziehungsobjekt wendet, das alles überstrahlt – die Transzendenz (Henseler 1995). Auch die Attachment-Theorie mit ihrer Annahme internaler Arbeitsmodelle von Beziehungen – sicherer, unsicherer und ambivalenter Bindungsstile – hat umfassende empirische Forschung zur beziehungstheoretischen Sicht auf Religion inspiriert. Der christliche Gott kann als eine Figur verstanden werden, die im Sinne Bowlbys sichere Bindung vermittelt (Kirkpatrick 1992). Dabei ist sowohl denkbar, dass die Gottesbeziehung eines Individuums dessen menschlichen Beziehungsdefizite ausgleicht (Kompensationshypothese) oder dass sie von frühen Beziehungserfahrungen konstituiert wird (Hypothese des mentalen Modells). Die Analyse von Religion aus einem beziehungstheoretischen Blickwinkel ist also überaus hilfreich. Der Mensch ist ein Beziehungswesen und als solches nur in dem ihm umgebenden Beziehungsgefüge zu verstehen.

Als ein erstes Zwischenfazit möchte ich festhalten, dass die Aussagen Pamela Cooper-Whites die psychoanalytische Theorie ausgezeichnet nachzeichnen und ihre Perspektive fast gänzlich mit einer religionspsychologischen Perspektive in Einklang

zu bringen ist. Gerade dass dies so ist, wirft jedoch einige kritische Fragen auf, die insbesondere Fragen nach der Spezifität einer theologisch begründeten Seelsorge sind.

2. Anfragen und weiterführende Anregungen

Die Inhalte, die Pamela Cooper-White vertritt, gelten prinzipiell für jede Form von Beratung, Coaching und Psychotherapie. Es ist demnach zu begrüßen, wenn sich auch seelsorgerische Beratungsformen mit aktuellen Modellen, die die Psychoanalyse bereitstellt, und deren Praxisrelevanz befasst. Es bleibt jedoch die Frage offen, welche theoretischen und technischen Elemente spezifisch für Seelsorge sind und was sie demnach von anderen Formen der Beratung unterscheidet. Hierzu einige Anfragen und Anmerkungen:

1. Pamela Cooper White weist zu Beginn des Textes zu Recht darauf hin, dass die Anthropologie der Psychoanalyse in mancherlei Hinsicht durchaus im Widerspruch zur christlichen Konzeption von Identität und Person steht bzw. mit ihr konkurriert. Über dieses Spannungsverhältnis wäre es schön gewesen – gerade auch im Hinblick auf aktuelle Formen der Psychoanalyse und aktuelle theologische Anschauungsweisen – mehr zu erfahren. Leider vermeidet die Autorin dieses Feld, so dass im Verlauf der Lektüre eher der Eindruck entsteht, theologisches und psychoanalytisches Menschbild ließen sich (in der Seelsorge) spannungs- und problemfrei ineinander überführen.
2. Versteht man Seelsorge als Schnittstelle zwischen Psychologie, Beratungswissenschaft und Psychotherapie auf der einen Seite und Theologie auf der anderen Seite, so fällt in Cooper-Whites Artikel auf, dass auf die theologische Seite kaum eingegangen wird. Sie verweist auf theologische Positionen, die Gottes Solidarität mit dem menschlichen Leiden hervorheben, wodurch die Toleranz für Ambiguität und Komplexität erhöht würde. Pamela Cooper-White zitiert Nancy McWillems, die vorschlägt psychoanalytische Sensibilität als neue Form einer „Theologie“ zu verstehen, die durch Neugierde, Ehrfurcht, den Respekt für Komplexität, Empathie, Anerkennung von Subjektivität, Affekt und Bindungserfahrungen und die Fähigkeit zum Glauben beschrieben wird. Muss man diese „neue“ Theologie als eine moderne Form von Pantheismus verstehen?

Aus psychologischer Sicht sind die genannten Punkte nicht notwendiger Weise an die Vorstellung einer Transzendenz gekoppelt, sondern inhaltlich auch z.B. in der Existentiellen Psychotherapie – letztendlich jedoch in jeder Form tiefgehender Psychotherapie – zu finden. Gerade die so genannte Existentielle Psychotherapie betont die Bedeutung dieser universalen menschlichen Lebensthemen, ohne diese notwendigerweise religiös zu verstehen. Inspiriert von existenzphilosophischen Überlegungen und Denkern wie dem amerikanischen Sozialanthropologen Ernest Becker, der für sein 1973 veröffentlichtes Werk „The Denial of Death“ den Pulitzer-Preis erhalten hat, entwickelt sich seit den 1970er Jahren in der Psychologie eine Strömung, die die Bedeutung existentieller Fragen für Symptombildung und psychische Probleme anerkennt und bearbeitet (vgl. z.B. Yalom 2000; van Deurzen 1998). Im therapeutischen Kontext müssen durch die

eingehende Bearbeitung der Lebens- und Erfahrungsgeschichte des Einzelnen Antworten auf grundlegende Sinnfragen gefunden werden. Weitere Beispiele für eine derartige Herangehensweise sind auch die Logotherapie oder auch Existenzanalyse (vgl. Frankl 1975), die darauf ausgerichtet sind, die menschliche Psyche in einem übergeordneten Logos also „Sinn“ zu verankern. Pamela Cooper-Whites Argumentation kann daher für sinnorientierte Psychotherapien ebenso gelten wie für Seelsorge. Soll also im seelsorgerischen Kontext der transzendente Gott durch einen Gott der allgemeinen Sinnstiftung ersetzt werden? Die Frage nach dem spezifisch Gott- bzw. Transzendenz-Bezogenen seelsorgerischer Praxis bleibt ungeklärt.

3. Der Text vermittelt den Eindruck, dass sich Seelsorge weniger auf theologische Inhalte bezieht, sondern vielmehr als eine Form der Beziehungshaltung zu verstehen ist. Somit ist nicht eindeutig, ob Seelsorge damit lediglich eine transzendenz-offene Beratungsform ist oder sich auf spezifische (offenbarte) theologische Inhalte bezieht. Wie werden Leid, Sünde, Sühne, Vergebung, Jenseits, Teufel – um nur einige Konzepte zu nennen – verstanden, und welche theologische Anthropologie kommt hier zum Tragen? Dies ist insbesondere dann relevant, wenn Klienten spezifische, u.U. dysfunktionale, theologische Vorstellungen in die seelsorgerische Beratung mitbringen, die einerseits theologisch nachvollziehbar sind, aber gleichzeitig in ihrer psychodynamischen Funktionalität psychoanalytisch verstehbar sind.
4. Die religionspsychologische Forschung hat in den letzten Jahren immer mehr darauf hingewiesen, in welchem Ausmaß unsere religiösen Vorstellungen von früher Beziehungserfahrung geprägt sind (vgl. z. B. Murken 1998; Kirkpatrick 1992; Rizzuto 1979). Damit geht ein zunehmend konstruktivistisches Verständnis von Spiritualität und von religiösen Inhalten einher, dessen psychologischer Wirklichkeitscharakter und Bedeutung für die Psyche (Denken, Fühlen und Handeln) unbestritten sind, dem jedoch aus psychologischer Sicht natürlich kein absoluter Wahrheitsgehalt zugeschrieben werden kann. Religiöse Inhalte werden dabei eher als kulturell verfügbare Symbolsysteme angesehen, an die sich die psychische Dynamik bindet. Welche Bedeutung hat dieser Gedankengang für die Seelsorge? Wie verhält sich Seelsorge zur theologischen Wahrheitsfrage?
5. Die religionspsychologische Reflexion des dargestellten Modells von Seelsorge führt zu der Frage, in wie weit dieses Modell nicht selbst als Ergebnis gegenwärtiger, gesellschaftlich geprägter, individualisierter Spiritualität verstanden werden muss. Gegenwärtige Formen spiritueller Angebote zielen oft darauf ab – weitgehend inhaltsfrei und ohne Dogmen und Normen – dazu beizutragen, dass sich der Einzelne, trotz aller anthropologisch begründeten Einschränkungen, so wohl wie möglich fühlt und von Gott (oder anderen transzendenten Wesen, z.B. Engeln) geliebt erlebt. Pamela Cooper-White formuliert diesen Gedanken im letzten Satz ihrer Arbeit folgendermaßen: „Let us have the courage to immerse ourselves in the ‚shared wisdom‘ of intersubjectivity as a means toward greater empathy for the stranger – including individuals, races, and nations – even for the stranger within ourselves, whom (as faith tells us) God already knows and loves without limit.“ Wird hier Seelsorge in den Dienst eines individualisierten Wohlgefühls

um den Preis der Abschaffung eines kollektiven Heils bzw. Heilsversprechens gestellt? Mit der Individualisierung von Religion und der zunehmenden Bedeutung von Religiosität in unseren Gesellschaften geht eine interessante Veränderung im Bezug auf das funktionale Verständnis von Religion einher. Die Frage, was Religion nützt und leistet, ist nicht mehr nur eine akademische, sondern von unmittelbarer Relevanz für die Form der Religiosität des Gläubigen selbst und findet offenbar sogar in kirchliche Lehre und Praxis Eingang (Murken 2010). Ein unreflektiertes sich Einlassen auf derartige Entwicklungen mündet unweigerlich in ein individuumsbezogenes, funktionales Verständnis der christlichen Soteriologie. Ist das (theologisch) gewollt?

6. Wäre es nicht spannend, mit psychoanalytischen Modellen den Prozess der Seelsorge selbst zu reflektieren? Es ergeben sich verschiedene Fragen: Welche dynamische, unbewusste Bedeutung hat es innerhalb der Kirchen, dass theologisches Heil zunehmend in heilende Beziehungserfahrung projiziert wird? Welche narzisstischen Bedürfnisse werden unter Umständen in einem solchen (Selbst-)Bild von Seelsorgern befriedigt? Kann die psychoanalytische Theorie dazu beitragen, die derzeit beispielsweise in Deutschland heftig diskutierten Missbrauchsfälle innerhalb von seelsorgerischen Abhängigkeitsbeziehungen zu verstehen? Hier gäbe es noch viele Möglichkeiten die aufklärerische Potenz der Psychoanalyse auch kritisch auf das Feld der Seelsorge anzuwenden.

Die ausgeführten Punkte und die gestellten Fragen sollen als gedankliche Anregungen verstanden werden, die Differenzierung zwischen psychoanalytischen, religionspsychologischen und theologischen Überlegungen weiter voran zu treiben. Die Kernfrage bleibt, was das Verständnis Cooper-Whites von Pastoral Care bzw. Seelsorge auf der einen Seite von Formen der transzendenzoffenen Beratung oder Psychotherapie auf der anderen Seite unterscheidet. Ist ihre Spezifität mehr im institutionellen Umfeld oder in theoretischen Konzeptionen – also einer primär christlichen Anthropologie und Lehre – zu suchen? Gibt es überhaupt eine Spezifität jenseits des Labelings? Letztendlich führen psychoanalytische Theorie und ihr Einbezug in seelsorgerische wie auch psychotherapeutische Kontexte uns sowohl zu einem besseren Verständnis von Religiosität als auch zu einer Vertiefung der therapeutischen bzw. beraterischen Praxis. In jedem Fall ist ein konstruktiver und helfender „Dienst am Menschen“ das Ziel. Unklar bleibt nur, welchen Platz Gott bzw. das transzendente Element in diesem Gefüge einnimmt, wer diesen Platz zuweist und wie letztendlich mit dem Glauben des Einzelnen umgegangen wird.

Referenzen

- Becker, Ernest. 1973. *The Denial of Death*. New York: The Free Press.
- Frankl, Viktor E. 1975⁸. *Ärztliche Seelsorge: Grundlage der Logotherapie und Existenzanalyse*. München: Kindler.
- Freud, Sigmund. 1927. *Die Zukunft einer Illusion*, Studienausgabe Bd. IX, 135-90. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Henseler, Heinz. 1995. *Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung*. Göttingen: Steidl.

- Hutch, Richard A. 1991. Mortal Body, Studying Lives: Restoring Eros to the Psychology of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion* 1(4): 193-210.
- Jones, James W. 1991. The Relational Self: Contemporary Psychoanalysis Reconsiders Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 59: 119-35.
- Kakar, Sudhir. 1997. *Die Gewalt der Frommen: Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: Beck.
- Kirkpatrick, L. A. 1992. An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion* 2: 3-21.
- Malony, H. Newton. 1991. The "Body" in the Psychology of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion* 1(4): 211-16.
- McGuire, Meredith. 1990. Religion and the Body: Rematerializing the human Body in the Social Sciences of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29(3): 283-96.
- Murken, Sebastian. 1998. *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit: Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*. Münster: Waxmann.
- Murken, Sebastian & Sussan Namini. 2006. Religionspsychologie. In K. Pawlik (Hg.). *Handbuch Psychologie: Wissenschaft, Anwendung, Berufsfelder*, 903-10. Heidelberg: Springer.
- Murken, Sebastian. 2010. „Mein Wille geschehe...“ Religionspsychologische Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Wunscherfüllung, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17: 165-87.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1979. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sullivan, L. E. 1990. Body Works: Knowledge of the Body in the Study of Religion [Whole Issue], *History of Religions* 30(1).
- van Deurzen, E. 2001³. *Paradox and Passion in Psychotherapy: An Existential Approach to Therapy and Counselling*. Weinheim: Wiley.
- Wulff, David M. 1997². Objekt-Relations Theory and Religion. In D. M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. 320-71. New York: Wiley.
- Yalom, I. D. 2000³. *Existenzielle Psychotherapie*. Köln: Edition Humanistische Psychologie.