

überdeutlich, daß man die Besessenheit nicht verstehen kann, wenn man nicht die entsprechenden kulturellen Hintergründe der jeweiligen Zeit kennt. Von daher ergibt sich auch die Schlußfrage des Autors: „Welche Sichtweise haben wir heute, welche müßten wir haben, damit die Kirche einen adäquaten Umgang mit den betroffenen Menschen, die sich vom Bösen gequält oder ganz ergriffen fühlen, entwickeln könnte?“ (90).

War der vorhergehende Beitrag mehr geschichtlich, so geht das Referat von *K. Richter* („Liturgie zur Befreiung vom Bösen“ statt „Exorzismus“, 94–110) auf die aktuelle Situation ein. Vor allem wird die Entstehungsgeschichte des (1999 erschienenen) Rituale für den Großen Exorzismus beschrieben, eine Entstehungsgeschichte, die Richter sehr kritisch beleuchtet. Wie mit dem neuen Großen Exorzismus umgehen? Vor allem sollte man den imprekatorischen (bzw. imprekativen) Exorzismus durch den deprekatorischen ersetzen. „Wir reden nicht länger den Teufel an (gedacht als gegenwärtig), wir reden mit Gott über den Teufel (durchaus noch als persönliches Wesen gedacht)“ (107).

Der letzte Beitrag (Verrückt oder besessen? Menschliche, seelsorgliche und therapeutische Möglichkeiten im Umgang mit „Besessenen“, 111–134) stammt von *U. Niemann*, der sich seit Jahren mit dem Phänomen der Besessenheit beschäftigt und der in seinem Artikel ein reiches Material ausbreiten kann. Sein (sehr ernüchterndes) Fazit: „In der Psychotherapie geht es oft nur darum, hysterisches Elend in normales menschliches Leid zu wandeln – mehr geht nicht“ (132). – Ein Literaturverzeichnis und eine (schon vorab veröffentlichte) Stellungnahme zum Thema „Das Böse und die Befreiung vom Bösen“ schließen dieses schöne und sehr nützliche Buch ab. Wenn man an der vorliegenden Arbeit etwas kritisieren wollte, so wäre es die Tatsache, daß die Anmerkungen nicht an den Fuß der jeweiligen Seite, sondern an das Ende der Beiträge gesetzt sind. Dadurch muß man nun beim Lesen dauernd blättern, was außerordentlich lästig ist.

R. SEBOTT S. J.

RELIGIOSITÄT: MESSVERFAHREN UND STUDIEN ZU GESUNDHEIT UND LEBENSBEWÄLTIGUNG. Neue Beiträge zur Religionspsychologie. Herausgegeben von *Christian Zwingmann* und *Helfried Moosbrugger*. Münster: Waxmann 2004. 350 S., ISBN 3-8309-1428-8.

Nach dem Zweiten Weltkrieg bringt die Religionspsychologie nahezu ein halbes Jhd. im verborgenen zu – im Schatten einer sich etablierenden akademischen Psychologie, die mit ihrer Wehrmachtsvergangenheit bricht und dabei auch andere – primär philosophische – Traditionen hinter sich lassen will, die ihr zwischenzeitlich lästig geworden sind. Um so mehr erstaunt, daß die neunziger Jahre des letzten Jhdts. eine Wende einleiten und für einen Aufschwung zugunsten einer psychologischen Auseinandersetzung mit religiösen Phänomenen stehen. Impulse dazu stammen sowohl aus der empirisch arbeitenden Psychologie als auch aus evangelischer und katholischer Theologie. Im Zuge dieser Entwicklung geben *Helfried Moosbrugger*, *Christian Zwingmann* und *Dirk Frank* unter dem Titel „Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten“ im Jahr 1996 Beiträge zur Religionspsychologie heraus. Derselbe Verlag legt nun – darauf Bezug nehmend – neue Beiträge zur Religionspsychologie vor, die Beachtung verdienen: 24 Autorinnen und Autoren beteiligen sich mit insgesamt 15 Beiträgen an einer Bestandsaufnahme zur deutschsprachigen Religionspsychologie. Einer Einführung in die Konzeption des vorliegenden Bds. folgen zunächst zwei historisch ausgerichtete Aufsätze. Entsprechend der Ankündigung im Titel setzen sich sodann fünf Texte mit der Messung von Religiosität auseinander, bevor sieben empirisch fundierte Studien zur Bedeutung von Religiosität für Gesundheit und Lebensbewältigung Stellung nehmen.

*Christian Henning* zeichnet die Geschichte der deutschsprachigen Religionspsychologie von ihren Anfängen bis heute nach. Er setzt im 19. Jhd. beim Aufkommen diverser Erweckungsbewegungen ein, etwa der Heilsarmisten, der Methodisten und der Pfingstler: Sie zwingen christliche Kirchen und akademische Theologie, außergewöhnlichen religiösen Phänomenen auf die Spur zu kommen und dazu Stellung zu beziehen. So steht an der Wiege der Religionspsychologie zumindest in Deutschland, wenn auch nicht allein, die Theologie, und dies nicht zuletzt in der Hoffnung, daß Religionspsychologie sich als Instrument einer theologischen Apologetik eignen möge.



Ebenfalls in einem historischen Rückblick widmet sich *Joachim Heinrich Demling* sowohl dem Stellenwert der Psychotherapie in der Religion – und dabei der Zuordnung von Psychotherapie und Seelsorge – als auch der Rolle der Religion in der Psychotherapie: Angesichts der Ungewißheit menschlicher Existenz genießen spirituelle Ressourcen bei Vertreterinnen und Vertretern der Psychotherapie heute ein hohes Maß an Anerkennung.

Zwei der fünf Beiträge zur Messung von Religiosität widmen sich der Überwindung des Konzepts von Gordon Allport, der eine intrinsische Religiosität, also eine genuine Gläubigkeit, die um ihrer selbst willen gelebt wird, unterscheidet von einer extrinsischen Religiosität, die als zweckgebundene Gläubigkeit der Erreichung persönlicher oder sozialer Ziele dient – und damit auf einen Zusammenhang verweist, der in den USA, kaum aber in Europa eine gesellschaftspolitische Rolle spielt.

Für den deutschsprachigen Raum versucht daher das Münchner Motivationspsychologische Religiositäts-Inventar (MMRI) Motive zu erfassen, die sich im Rahmen der langjährigen Arbeiten von *Bernhard Grom* für eine systematische Ordnung des religionspsychologischen Forschungsfeldes als zentral erwiesen haben. *Christian Zwingmann, Bernhard Grom, Karin Schermelleh-Engel, Renate Madsen, Edgar Schmitz* und *Helfried Moosbrugger* fragen, ob die theoretisch sinnvollen Differenzierungen sich in den Selbstestschätzungen religiöser Personen wiederfinden, und legen das MMRI in gründlich revidierter Fassung vor. Diese kennt vier Dimensionen: die Gottesbeziehung als Quelle von Kraft und Selbstvertrauen; eine gerechtkeitsorientierte Kontrolle angesichts von Erfolg und Mißerfolg im Leben; eine kooperative Kontrolle, die sowohl auf Selbstverantwortung als auch auf Unterstützung durch Gott setzt; schließlich prosoziale und religiös-intellektuelle Verantwortung. So lassen sich Motive intrinsischer Religiosität bei Christinnen und Christen empirisch differenziert erfassen.

*Stefan Huber* konstruiert und validiert eine ökonomische Skala zur Erfassung der Ausprägungsstärke (Zentralität) von Religiosität. Diese Skala erwächst einer Synthese der Ansätze von Gordon Allport und Charles Glock zur Messung von Religiosität. Sie bietet eine Operationalisierung von fünf Dimensionen (kognitives Interesse an religiösen Fragen; religiöse Ideologie im Sinne der Plausibilität der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit; Gebet als Bezug zu dieser Wirklichkeit; religiöse Erfahrung dieser Wirklichkeit in der Welt; Gottesdienst in Häufigkeit und Intensität der Teilnahme) in jeweils zwei, insgesamt also zehn Items – und damit in der Kultur des Christentums vielfältige Einsatzmöglichkeiten.

Drei weitere Texte bieten Operationalisierungsmöglichkeiten von Religiosität.

*Christian Zwingmann, Helfried Moosbrugger* und *Dirk Frank* legen empirische Analysen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis vor. Sie vergleichen das Ausmaß der Zustimmung zum Credo und zu seinen einzelnen Aussagen – im Sinne von Indikatoren eines kirchlich institutionalisierten religiösen Glaubens – sowohl interkonfessionell als auch zwischen aktiven Kirchenmitgliedern und einer repräsentativen Stichprobe. Dabei stimmt die „aktiv katholische“ Gruppe den Einzelaussagen am deutlichsten zu, keineswegs aber zu 100 %, gefolgt von der „aktiv protestantischen“ Gruppe. Diese beiden Gruppen stehen einander hinsichtlich der Zustimmung zu zentralen Glaubensinhalten näher als sowohl katholische Gläubige in einer repräsentativen Stichprobe untereinander wie auch protestantische Gläubige untereinander. Bei der Zustimmung zum Credo als ganzem scheinen sich aktive Mitglieder beider Großkirchen am Durchschnitt der Zustimmung zu Einzelaussagen zu orientieren, während repräsentative Stichproben katholischer wie protestantischer Gläubiger sich in ihrer Gesamteinschätzung an den am wenigsten akzeptierten Einzelaussagen auszurichten scheinen. An diesen Analysen entzündeten sich Diskussionen um Kurzformeln des Glaubens, wie sie dank des Zweiten Vatikanischen Konzils sowohl in der Systematischen Theologie als auch in der Religionspädagogik bis heute immer wieder entfacht werden. Ich habe damit mehrfach gearbeitet, mit Studierenden genauso wie mit praxiserfahrenen Lehrerinnen und Lehrern. Zugleich läßt sich theologisch anfragen, ob solche „Glaubensinhaltslisten“ (124) den ersten Inhalt des Bekenntnisses – die Beziehung – nicht klammheimlich in den Schatten stellen.

Operationalisierungsmöglichkeiten von Religiosität präsentiert auch *Matthias Richard*, und zwar in entwicklungspsychologischem Kontext. Der Autor zeigt, wie die



Bindungstheorie, die schon bei Einjährigen zwischen sicheren, ambivalenten, vermeidenden und desorganisierten Bindungsstilen gegenüber ihren primären Bezugspersonen unterscheidet, für eine empirische Untersuchung religiösen Erlebens und Verhaltens zum Einsatz kommen kann. Denn auch zu einer religiösen Figur können Menschen eine seelische Bindung aufbauen, und dabei lassen sich die emotional gefärbten Bindungserfahrungen, die sie mit ihren Eltern, mit Partnerin oder Partner sowie mit Gott sammeln konnten, nach dem Grad der damit verknüpften Angst, dem Maß der Offenheit und der primär zwischenmenschlichen Neigung zur Bindungsvermeidung unterscheiden. Das Konstrukt eines „inneren Arbeitsmodells“ von religiöser Bindung bedarf einer Validierung, die auf qualitativ-empirische Forschung angewiesen bleiben wird.

Weitere Operationalisierungsmöglichkeiten orientieren sich am interreligiös bekannten Konstrukt der Achtsamkeit. *Stefan Schmidt, Nina Buchheld, Ludger Niemann, Paul Grossman* und *Harald Walach* befassen sich mit einem in buddhistischen Traditionen verorteten Konzept nichtwertender Aufmerksamkeit. Als ihr Anker dient bei Vipassana-Meditationskursen der natürliche Atemvorgang, also eine lebenswichtige Erfahrung, die Körper und Geist verbindet. Ein eigens dafür konstruierter Fragebogen erweist sich als ein reliables und valides Instrument zur Erfassung der Achtsamkeit, die ja nicht nur im buddhistischen Kontext eine zentrale Rolle spielt, sondern auch in christlicher Kontemplation und vielfältigen psychotherapeutischen Verfahren, etwa zur Streßbewältigung.

Welche Bedeutung kommt der Religiosität für Gesundheit und Lebensbewältigung zu? Diese Frage umkreisen zunächst zwei Forschungsübersichten.

*Bernhard Grom* fragt sowohl danach, ob Religiosität subjektives Wohlbefinden fördert oder beeinträchtigt, als auch danach, ob subjektives Wohlbefinden oder dessen Ausbleiben sich auf Religiosität so oder so, günstig oder ungünstig auswirkt. Auf breiter Basis zahlreicher Studien, die hier zusammengetragen und ausgewertet werden, ergeben sich zwar keine Korrelationen, die als Kassenschlager dienen können („Glaube macht gesund“), aber plausible Hinweise darauf, daß Religiosität Heilungsprozesse zu unterstützen, im Glauben an ein unbedingtes Angenommensein durch Gott das Selbstwertgefühl zu stärken und in allemal multifaktoriellen Zusammenhängen deprimierende Maßstäbe einer Erfolgsgesellschaft zu relativieren vermag.

*Christian Zwingmann* prüft, ob Religiosität (im engeren Sinne als Übernahme von Glaubensüberzeugungen und aktive Mitgliedschaft in einer organisierten Religionsgemeinschaft) und Spiritualität (im weiteren Sinne als subjektiver Sinnhorizont innerhalb und außerhalb traditionsgebundener Religiosität) im Rahmen des Konzepts einer gesundheitsbezogenen Lebensqualität eigens berücksichtigt werden können und sollen. Angloamerikanische Befunde sprechen dafür, daß Religiosität und Spiritualität ein günstiger moderierender Effekt zukommt: Religiosität und Spiritualität stellen einen kognitiven Bedeutungsrahmen zur Verfügung, durch den somatische und psychosoziale Belastungen sinnvoll interpretiert werden können, so daß diese Belastungen die subjektive Befindlichkeit vergleichsweise wenig beeinträchtigen. Hinzu kommen für Menschen, die in eine Glaubensgemeinschaft eingebunden sind, Möglichkeiten der sozialen Unterstützung und der Emotionsregulation, etwa durch Beten und Meditieren. Erste deutschsprachige Studien lassen vermuten, daß Religiosität und Spiritualität auch hierzulande für die Lebensqualität eine eigens zu berücksichtigende Rolle spielen, insbesondere im Verlauf lebensbedrohlicher Erkrankungen.

Den vorliegenden Bd. beschließen fünf religionspsychologische Beiträge zum Coping, also zu religiösen Potentialen im Umgang mit belastenden Lebenssituationen und -phasen.

*Mathias Allemand* und *Hansjörg Znoj* fragen, ob Religiosität im Verlauf einer Therapie mit psychosomatisch Kranken als wohlbefindensfördernde Ressource wirkt. Die Ergebnisse, die sie vorlegen, sprechen sehr dafür, wiederum insbesondere in der Bewältigung von Krisensituationen – und dies deutlicher bei Frauen als bei Männern.

*Anette Dörr* prüft die Rolle von religiösem Coping als Ressource bei der Bewältigung von „life events“, also von streßreichen Lebenssituationen wie Scheidung der Eltern, Krebs-Diagnose, Tod Nahestehender. Dabei geht sie von indirekten Zusammenhängen aus. Religiös geprägte Einstellungen wirken nicht linear auf die Lebensbewältigung: Für



die Wirkung der Religiosität auf die Lebensbewältigung ist also nicht ausschlaggebend, wie religiös der oder die Betroffene ist; vielmehr hängt alles davon ab, ob und wie deren Glauben zu einer Ressource wird, die die eigenen Kompetenzen stärkt und erweitert. Bestenfalls setzen religiöse Überzeugungen ihrerseits Möglichkeiten von religiösem Coping frei, also soziale, emotionale und kognitive Potentiale der Religiosität. Religiöses Coping begünstigt insbesondere in seinem emotionalen Potential die Lebensbewältigung bzw. unterbindet eine Steigerung der Depressivität. Religiöses Coping „zieht“ jedoch nicht bei Alltagsproblemen, sondern vorrangig in menschlichen Grenzsituationen und bei Schicksalsschlägen („Not lehrt beten“): Damit können Betroffene offenbar allenfalls dann leben, wenn sie über ihre individuellen Potentiale hinaus auf die Leidenserfahrung anderer Christinnen und Christen zurückgreifen und sich in deren Tradition stellen.

*Hansjörg Znoj, Christoph Morgenthaler und Christian Zwingmann* untersuchen die Rolle von Religiosität, Streßreaktionen und Coping bei elterlicher Depressivität nach dem Verlust eines Kindes. Religiöse Schemata lassen sich durch Theodizee-Modelle operationalisieren, also durch kognitive Schemata, die spezifische Erfahrungen von Leid und Schmerz zu transformieren vermögen: Verwaiste Eltern, die den Tod ihres Kindes als Strafe Gottes wahrnehmen, zeigen gesteigerte Depressivität; bei verwaisten Eltern hingegen, die darin einen – wenn auch unergründlichen – Plan Gottes sehen, liegt die depressive Belastung erheblich niedriger, vielleicht deshalb, weil sie dadurch eine gewisse Entlastung von unerträglichen Schuldgefühlen erfahren, die für sie mit dem Tod ihres Kindes verbunden sind.

*Sebastian Murken und Sussan Namini* fragen, ob sich die selbstgewählte Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft als Versuch der Bewältigung einer Krisenerfahrung verstehen läßt. Die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der Kontaktaufnahme zu einer religiösen Gruppe und Belastungen, die diesem Kontakt vorausgehen, bestätigt sich auf qualitativ- und quantitativ-empirischen Wegen. Ebenfalls zeigen die Befragten nach dem Beitritt eine psychische Stabilisierung; die Glaubensgemeinschaft scheint sich im Copingprozeß als Ressource zu erweisen, die eine sichere Bindung an Glaubensgeschwister und an Gott erlaubt. Längsschnittuntersuchungen werden über die Nachhaltigkeit dieser Wirkungen Aufschluß geben können.

*Brigitte Rollett und Barbara Weißl* widmen sich im Rahmen einer qualitativ-empirischen Studie dem lebensverändernden Ereignis einer Bekehrung mit seinen oft drastischen Folgen. Zentral sind dabei das subjektive Erleben derer, die eine christliche Bekehrung beschreiben, und ihr Bezug zu den Entwicklungsstufen des religiösen Urteils, wie sie die Fribourger Gruppe um Fritz Oser entwickelte. Abweichend von der Stufenfolge, die Oser postuliert, zeigen sich Ausprägungen, die sowohl Merkmale einer „do-ut-des“-Religiosität (Stufe 2) enthalten, wenn Betroffene mit Gebeten Einfluß auf Gott nehmen wollen und ihre Gottesbeziehung folglich als ein Geben und Nehmen beschreiben, als auch an ein Geführtwerden im Rahmen eines umfassenden Heilsplans (Stufe 4) denken lassen, in den sie eingebunden sind. Die Zwischenstufe 3, die eine Emanzipation aus do-ut-des-Beziehungen mit sich bringen und aus gewonnener Autonomie eine neue Hinwendung zu einem Gott allererst ermöglichen soll, der genau diese Freiheit geschenkt hat, entfällt offenbar, und diese eigentümliche Verknüpfung der Stufen 2 und 4 scheint für betont religiöse Menschen typisch zu sein.

Untersuchungen zur religiösen Familienerziehung bestätigen dieses Phänomen. Dabei begegneten mir Probandinnen und Probanden, die durch ein hohes Maß an religiöser Expressivität auffielen und Anlaß gaben, sie angesichts der genannten Stufenfolge auf 2 und 4 zugleich zu verorten. Damit ist beispielhaft zum Ausdruck gebracht, was für den ganzen Sammelbd. gilt: Beim Studium dessen, was er für Leserinnen und Leser bereithält, empfinde ich eine Fülle an inhaltlichen Klärungen und Hinweisen, an empirischen Fundierungen und praktischen Impulsen.

Dieses Buch fungiert als integrierendes religionspsychologisches Forum. Es bezeugt eine eindrucksvolle Vielfalt an religionspsychologischen Themen und empirischen Studien, die dieses gewidmet sind. Da der deutschsprachigen Religionspsychologie eine institutionelle Verankerung fehlt, tut ein solcher Bd. besonders not: Er bündelt aktuelle Entwicklungen, die sich in diesem Fach abzeichnen und die andernfalls nur sehr verein-



zelt oder gar nicht zugänglich wären. Und ein solcher Bd. tut besonders gut, weil er den Neuaufbruch einer Religionspsychologie signalisiert, die sich offenbar nicht damit zufriedengeben will, zum bloßen Privatinteresse des einen oder anderen Forschers zu verkommen, für den Religiosität eine biographisch wichtige Rolle spielt, indem er sie entweder als Quelle eigenen Leidens brandmarkt oder als Heilbringerin preist, die alle Psychotherapie überflüssig macht. Solche noch immer verbreiteten Monokausalitäten sind dem vorliegenden Bd. wohltuend fremd.

Dieser besticht nicht durch marktschreierisch vorgebrachte Botschaften, sondern durch ein Höchstmaß an inhaltlicher Differenzierung und wissenschaftlicher Solidität. Dabei denke ich an die treffende Hinführung, die die beiden Herausgeber einleitend bieten, genauso wie an den Aufbau der einzelnen Beiträge. Die historisch ausgerichteten Texte wirken dank ihrer Übersichtlichkeit sehr orientierend, und die empirischen Studien zeichnen sich nicht nur durch je eigene umfangreiche Literaturverzeichnisse aus, die weiterführende Hinweise bereithalten, sondern vor allem durch ihre durchgängig transparente und auch selbstkritische Darstellung. Exemplarisch greife ich die Studie zur Achtsamkeit heraus, die den dazu entwickelten Fragebogen zugänglich (184f.) und auf die zunächst zu grob strukturierte Antwortskala aufmerksam macht (163 und 170). Auch die Grenzen der Aussagekraft einzelner Studien werden klar markiert. Wiederum exemplarisch nenne ich die Untersuchung an psychosomatisch Kranken zur Frage, ob Religiosität als wohlbefindensfördernde Ressource zu wirken vermag; die Autoren weisen selbst darauf hin, daß eine Kontrollgruppe bislang fehlt und die Zusammensetzung der gewählten Stichprobe keine Verallgemeinerungen zuläßt (255). Das Buch läßt in seiner gegebenen Gestalt nicht nur eine klare Strukturierung der einzelnen Texte und einen glaubwürdigen Umgang mit den Forschungsergebnissen erkennen, es zeugt auch von großer Sorgfalt bei der Endredaktion und von großem Einsatz der Kolleginnen und Kollegen, die den Bd. federführend vorangetrieben haben.

Auch halte ich es für einen Gewinn, daß verschiedene Autorinnen und Autoren nicht ausschließlich quantitativ-empirisch forschen, sondern auch qualitative Strategien würdigen und nutzen (beispielsweise 12; bei der Erfassung des Konstrukts der Bindung 131–155; in den beiden das Buch abschließenden Untersuchungen zur selbst gewählten Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften 299–316 und zu Bekehrungserlebnissen 317–327). Allerdings unterläuft dieser „Gewinn“ die erklärte Absicht der beiden Herausgeber, sich in diesem Bd. exklusiv quantitativ-empirischen Forschungsprojekten und quantitativ-empirisch orientierten Übersichtsarbeiten zu widmen. Sie argumentieren damit, daß nur eine solche Schwerpunktsetzung auf eine nachhaltige Resonanz im „main stream“ der akademischen Psychologie hoffen lasse (11f.). Auch die Sprache, die das Buch spricht, ist in meinen Ohren eher eine psychologisch als eine theologisch gängige. Daß eine solche Anschlußfähigkeit mit dieser Strategie, sich eng an den in der akademischen Psychologie vorgegebenen Methodenkanon und die dort übliche Sprache zu halten, am ehesten zu erzielen ist, stelle ich nicht in Abrede. Allerdings begleitet mich einige Skepsis, wenn ich mit der Frage umgehe, ob diese „Rechnung“ aufgeht: Ist der Preis dafür nicht zu hoch, zumal auch in der akademischen Psychologie qualitative Forschung nicht gänzlich unbekannt ist; zumal gerade religionspsychologische Fragestellungen angesichts eines noch immer vielfach dürftigen Forschungsstands oft auf hypothesengenerierende Verfahren qualitativer Forschung angewiesen sind; zumal etliche religiös geprägte Fragestellungen sich quantitativ-empirischer Forschung leider oder zum Glück völlig entziehen; zumal eine Etablierung der Religionspsychologie in der deutschsprachigen Psychologie trotz vielfältiger Anstrengungen, die gerade die in diesem Bd. versammelten Frauen und Männer unternehmen, fraglich bleibt? Ich lasse mich in meiner Skepsis gern eines „Besseren“ belehren! Ich halte es aber für sinniger, die Religionspsychologie in die Theologie hinein zu „adoptieren“, als sie mutterseelenallein im psychologischen Niemandsland zu belassen und schließlich ganz aufzugeben. Immerhin stand die Theologie schon an der Wiege der Religionspsychologie, wie der in diesem Bd. gegebene historische Überblick deutlich macht. Die Schätze, die die religionspsychologische Truhe enthält, werden noch viel zahlreicher sichtbar, wenn neben den quantitativ-empirisch gewonnenen auch die qualitativ-empirisch zustande gekommenen Studien und Schätze gehoben werden dürfen. Allerdings hätten sie ohnehin nicht alle auch noch



in den vorliegenden Band eingebracht werden können. Dieser überzeugt durch seine solide und umsichtige Gestaltung und verdient zahlreiche Leserinnen und Leser in Psychologie und (insbesondere Praktischer) Theologie, in Religionswissenschaft und Medizin, Pädagogik und Soziologie.

K. KIESSLING

DEIN ANGESICHT WILL ICH SUCHEN. Sinn und Gestalt christlichen Betens. Herausgegeben von *Willi Lambert* und *Melanie Wolfers*. Freiburg i. Br.: Herder 2005. 222 S., ISBN 3-451-28549-5.

Um den Dialog mit östlichen und westlich-esoterischen Wegen der Meditation und des Gebetes zu fördern, möchte dieses Buch etwas vom Reichtum des christlichen Betens aufscheinen lassen und zugleich zur „Unterscheidung der Geister“ beitragen. Es handelt sich jedoch nicht um eine systematische Abhandlung, sondern um eine reiche, vielschichtige Aufsatzsammlung, an der insgesamt 15 Autoren (sechs Frauen und neun Männer) beteiligt sind. Die meisten Beiträge reflektieren grundsätzliche Fragen, einige bringen eher Beispiele von großen Gestalten der Spiritualität vor biographischem Hintergrund.

*W. Lambert* stellt einleitend die wechselnden Formen des Betens in den letzten Jahrzehnten vor sowie die Fragen und Antworten, Entwicklungslinien oder Definitionen, die sich dabei zeigten. Christliches Beten dürfe beiden spirituellen Ursehnsüchten gleichermaßen Raum geben: sowohl der nach einem „ozeanischen Einheitsgefühl“ als auch der nach dem „Antlitz Gottes“ (19). – *A. Knapp* sieht aber auch pseudoreligiöse Strömungen, die eine Ego-Potenzierung anstreben. Andererseits gebe es „religiöse Formen, die das Auflösen des eigenen Selbst ins Namenlose hinein erstreben“ (27). Christliches Beten sei hingegen „kein Aufgehen ins All-Eine, sondern Eingehen in den Drei-Einen“ (32), also ein Beziehungsgeschehen, nämlich Selbst-Annahme und Selbst-Hingabe. – Wer wissen möchte, in welcher Weise sich Sinn und Gestalt christlichen Betens aus der Heiligen Schrift nähren, findet in einem Beitrag von *C. M. Kardinal Martini* eine Fülle von erhellenden und praktischen Beobachtungen. Er erläutert die Bitte der Jünger „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11, 1) und zeigt, wie Jesus selbst betet und beten lehrt; er erklärt das Vaterunser und die acht Schritte biblisch inspirierten Betens (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio, consolatio, discretio, deliberatio und actio*). Beten heißt: durch Christus im Heiligen Geist „bleiben“ und leben, wobei wir immer auch wissen, daß wir nicht richtig wissen, wie wir beten sollen (vgl. Röm 8, 26). Jesus und der Schrift geht es nicht um die Vermittlung einer Methode, sondern um die Einladung zum Vertrauen (47). – Nach einer kleinen Einführung in den Glauben an den dreifaltigen Gott und der Vorstellung der unterschiedlichen Strukturen des Betens im Westen und im Osten bietet *G. Greshake* einen konzentrierten Überblick zu den verschiedenen Perspektiven in den Weltreligionen: 1. die schweigende Anbetung des unfassbaren Gottes (z. B. im Buddhismus); 2. das Beten zum nahegekommenen Gott (z. B. im Christentum, im Judentum und im Islam); 3. der Blick auf die alles umfassende Einheit des Göttlichen (z. B. in einigen Formen des Hinduismus und der Mystik). Der Glaube an den drei-einen Gott (den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist) könne die verschiedensten Gottesbilder widerspruchsfrei integrieren, gelten lassen und respektieren. Zugleich überwindet er „die Einseitigkeiten von Gebetsformen, die jeweils nur auf ein einziges ‚Antlitz‘ Gottes blicken“ (61). – „Man kann nicht Christ sein, ohne dauernd ... durch die Menschheit Christi hindurchzugehen“ (71), betont *A. R. Batlogg* in seinem von K. Rahner inspirierten Beitrag, der die anonyme Transzendenzgläubigkeit unserer Zeit kritisch hinterfragt. Nicht wenige Christen würden dazu neigen, „in einer gewissen Faszination für Religionen [im Plural] und vermeintlicher Toleranz ihren Christusglauben durch einen eher unqualifizierten Gottesglauben meinen ersetzen zu sollen“ (76). – Diese Klage wird durch *N. Baumert* noch verschärft, der sogar von Gebeten spricht, die den wahren Gott nicht erreichen, sondern an fremde Götter gerichtet sind (78). Statt dessen gelte: „Wie Jesus und der Heilige Geist in der Zeit des irdischen Lebens Jesus zusammenwirkten, so auch nach dessen Erhöhung“ (79). Diesen „großen Unbekannten“ könnten und sollten wir neu entdecken, die Geister sorgfältiger unterscheiden und die „Springbrunnen des Hei-