

Aufbau und strukturierende Prinzipien des RELIGIONSMONITORS

Stefan Huber

Stehen wir vor einer globalen Renaissance des Religiösen? Welche Rollen spielen Religion und Religiosität in modernen Gesellschaften und in individuellen Lebenshorizonten? Beschreiten Deutschland und Europa in religiöser Hinsicht einen Sonderweg? Wie können die Positionen Deutschlands und Europas im globalen religiösen Feld beschrieben werden? Dies sind einige der Fragen, zu deren Beantwortung der RELIGIONSMONITOR der Bertelsmann Stiftung grundlegende Daten zur Verfügung stellen soll. Um diesen Aufgaben gerecht werden zu können, muss der RELIGIONSMONITOR in der Lage sein, Strukturen und Dynamiken *verschiedener* Religionen und religiöser Kulturen in einer vergleichenden Perspektive abzubilden. Dies erfordert eine hohe interkulturelle und interreligiöse Sensibilität des Befragungsinstruments. Darüber hinaus sollte das Instrument möglichst breit angelegt sein, damit es möglichst viele Facetten des religiösen Erlebens und Verhaltens, die in verschiedenen religiösen Kulturen ein unterschiedliches Gewicht haben können, erfassen kann. Im Folgenden werden Aufbau und strukturierende Prinzipien des RELIGIONSMONITORS beschrieben. Dadurch sollen die Potenziale dieses Befragungsinstruments deutlich werden.

Der RELIGIONSMONITOR orientiert sich an einem *substanziellen Religionsbegriff* (vgl. Pollack, 2000). Das wesentliche Merkmal religiösen Erlebens und Verhaltens besteht danach im Bezug zur Transzendenz. Dieser Bezug wird jedoch nicht auf ein theistisches Transzendenzkonzept verengt. Um den Gültigkeitsbereich des RELIGIONSMONITORS möglichst weit zu fassen, werden vielmehr sowohl theistische als auch pantheistische Transzendenzvorstellungen und damit verbundene Praxis- und Erfahrungsformen berücksichtigt. Dies eröffnet nicht zuletzt die Möglichkeit, die globale und interreligiöse Verbreitung dieser beiden religiösen Basissemantiken systematisch zu untersuchen. Darüber hinaus werden im RELIGIONSMONITOR

auch Besonderheiten einzelner Religionen berücksichtigt. Beispiele sind das Pflichtgebet im Islam und der Hausaltar im Hinduismus und Buddhismus. Schließlich sind im RELIGIONSMONITOR auch Fragen zum religiösen und spirituellen Selbstkonzept integriert. Dadurch ist dieses Befragungsinstrument auch sensitiv für eine hochgradig individualisierte Religiosität und Spiritualität, die außerhalb traditioneller religiöser Formen und Inhalte Gestalt gewinnt.

Der Aufbau des RELIGIONSMONITORS ist in dem Schema in Tabelle 1 veranschaulicht. Als strukturierendes Prinzip dient die analytische Unterscheidung zwischen *Zentralität* und *Inhalt* der Religiosität (vgl. Huber 2003). Die Kategorie der Zentralität bezieht sich allein auf die Stärke der Religiosität beziehungsweise auf die Intensität ihrer Präsenz in der Persönlichkeit. Je zentraler Religiosität für einen Menschen ist, desto stärker bestimmt sie das Erleben und Verhalten und desto deutlicher ist sie im Selbstbild präsent. Demgegenüber bezieht sich die Kategorie des Inhalts auf konkrete inhaltliche Gestalten und Ausrichtungen der Religiosität. Die inhaltliche Gestalt ist dafür verantwortlich, in welche Richtung die Religiosität das Erleben und Verhalten eines Menschen lenkt. Beispielsweise dürfte die Vorstellung von Gott als einem strafenden Richter die Gefühle eines Menschen in eine ganz andere Richtung lenken als die Vorstellung von Gott als einem liebenden Vater. Dieses Beispiel bezeichnet nur eine von vielen alternativen inhaltlichen Gestalten, die im Rahmen des religiösen Erlebens und Verhaltens möglich sind. Um möglichst vielen dieser inhaltlichen Gestalten des Religiösen auf die Spur zu kommen, wird die Unterscheidung zwischen Zentralität und Inhalt systematisch in Bezug auf sechs Kerndimensionen der Religiosität durchdekliniert. Hinsichtlich dieser Dimensionen werden zunächst jeweils ein bis vier Fragen zu ihrer *allgemeinen Intensität* gestellt (grau unterlegte linke Spalte). Diese Fragen repräsentieren den Aspekt der Zentralität. Darauf aufbauend folgen wesentlich umfangreichere Fragenkataloge zu den Intensitäten *spezifischer religiöser Themen*, die in den Kerndimensionen Gestalt finden können. Beispielsweise wird zwischen der allgemeinen Intensität des Glaubens an eine Transzendenz und der Zustimmung zu verschiedenen Gottesbildern als inhaltliche Gestalten der Transzendenz unterschieden.

		Inhalte		
		Allgemeine Intensität der Kerndimensionen		Intensität spezifischer religiöser Themen
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik	
Kerndimensionen	Intellekt	Interesse an religiösen Themen		Religiöse Reflexivität; religiöse Suche; Theodizee; spirituelle u. religiöse Bücher
	Ideologie (Glaube)	Glaube an Gott oder etwas Göttliches		Gottesbilder; Weltbilder; religiöser Pluralismus; religiöser Fundamentalismus; sonstige religiöse Vorstellungen
	Öffentliche Praxis	Gottesdienst, Gemeinschaftsgebet, Tempelbesuch, spirituelle Rituale		
	Private Praxis	Gebet	Meditation	Pflichtgebet; Hausaltar
	Erfahrung	Du-Erfahrung	Einheits-Erfahrung	Religiöse Gefühle
	Konsequenzen	Allgemeine Alltagsrelevanz der Religion		Relevanz der Religion in elf Lebensbereichen (z. B. Partnerschaft, Arbeit, Krankheit)
Zentralität		Summenindex zur Zentralität theistischer und pantheistischer Semantik		Religiöses und spirituelles Selbstkonzept

Tab. 1: Schema zum Aufbau des RELIGIONSMONITORS

Kerndimensionen der Religiosität

Das Rückgrat des RELIGIONSMONITORS bilden sechs religionssoziologisch definierte *Kerndimensionen der Religiosität*: Intellekt, Ideologie (Glaube), öffentliche religiöse Praxis, private religiöse Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag. Die Definition dieser Dimensionen geht auf den amerikanischen Soziologen Charles Glock zurück (Glock, 1962; Stark & Glock, 1968). Zahlreiche internationale Studien belegen die relative Autonomie dieser Dimensionen. Relative Autonomie bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Religiosität im Be-

reich dieser Dimensionen eigenständige Strukturen und Dynamiken ausbildet. Es kann also nicht hinreichend von einer Dimension auf andere Dimensionen geschlossen werden. Aus diesem Grund müssen unbedingt alle sechs Dimensionen berücksichtigt werden, wenn ein umfassendes und differenziertes Bild der individuellen und gesellschaftlichen Rolle der Religiosität gewonnen werden soll. Leider ist dies bei vielen Untersuchungen nicht der Fall. Sie beschränken sich meist nur auf die Dimensionen der religiösen Ideologie und der öffentlichen religiösen Praxis. Entsprechend eingeschränkt sind die Aussagemöglichkeiten derartiger Studien. Demgegenüber wird im RELIGIONSMONITOR nach allen sechs Kerndimensionen gefragt. Daher ist er eines der wenigen Instrumente, die in der Lage sind, ein ausgewogenes Bild von individuellen und sozialen religiösen Strukturen und Dynamiken zu zeichnen.

Die *intellektuelle* Dimension bezieht sich auf die Erwartung, dass Menschen über ein gewisses religiöses Wissen verfügen und über ihre Haltung zur Religion und zu religiösen Fragen Auskunft geben können. Diese Dimension ist mit der Ansprechbarkeit für religiöse Fragen, der geistigen Durchdringung religiöser Inhalte und der religiösen Deutungskompetenz verbunden. Die allgemeine Messung der Intensität der intellektuellen Dimension konzentriert sich auf zwei Fragen zu dem Interesse an einer geistigen Auseinandersetzung mit religiösen Themen. Aus der allgemeinen Intensität des religiösen Interesses kann noch nicht auf seine konkrete Ausgestaltung geschlossen werden. Daher wird die allgemeine Messung durch Fragen zum Grad der religiösen Reflexivität, der Intensität der religiösen Suchbewegung, der Relevanz der Theodizeeproblematik und der Lektüre spiritueller und religiöser Literatur ergänzt.

Die Dimension der religiösen *Ideologie* bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Menschen einer Reihe von Glaubensaussagen über eine transzendente Wirklichkeitsschicht zustimmen. Dabei lassen sich die Aspekte der *Existenz* und des *Wesens* der Transzendenz unterscheiden. Die allgemeine Messung der Intensität der ideologischen Dimension beschränkt sich auf zwei Fragen zum Glauben an die Existenz einer transzendenten Wirklichkeitsschicht (Glaube an »Gott« oder an »etwas Göttliches«). Die Formulierungen sind möglichst weit gefasst, sodass sie sowohl mit theistischen als auch pantheistischen

Transzendenzvorstellungen kompatibel sind. Nun ist das semantische Universum religiöser Ideologie wesentlich vielfältiger und komplexer als die Differenzierung zwischen diesen beiden religiösen Basissemantiken. Daher werden im RELIGIONSMONITOR weitere 29 Fragen zu verschiedenen Bereichen der religiösen Ideologie gestellt (Gottesbilder, Weltbilder, religiöser Pluralismus, religiöser Fundamentalismus, sonstige religiöse Vorstellungen). Sie ermöglichen die vergleichende Analyse empirisch vorfindbarer Gestalten religiöser Ideologie.

Die Dimension der *öffentlichen religiösen Praxis* bezieht sich auf die Erwartung, dass Religionszugehörigkeit auch in gemeinschaftlichen Handlungen (Ritualen) zum Ausdruck kommt, die in einem öffentlichen Rahmen vollzogen werden. Diese am stärksten institutionalisierte Dimension führt zur Einbindung in ein soziales Netzwerk, was eine soziale Ressource darstellen kann. Darüber hinaus ist mit dieser Dimension auch eine »soziale Validierung« des individuellen Bezugs zur Transzendenz verbunden. In gemeinschaftlichen religiösen Handlungen erfahren Menschen, dass ihre eigenen religiösen Überzeugungen und Empfindungen von anderen Menschen geteilt werden. Die allgemeine Intensität dieser Dimension wird durch zwei Indikatoren erhoben, die sich auf die Teilnahme an den gemeinschaftlichen Ritualen beziehen. Dabei wird die Bezeichnung der öffentlichen religiösen Praxis an die konfessionelle Zugehörigkeit der Untersuchungsteilnehmer angepasst (zum Beispiel »Gottesdienst« bei Christen und »Gemeinschaftsgebet« bei Muslimen). Nach spezifischen Formen der öffentlichen religiösen Praxis wie zum Beispiel der Teilnahme an Wallfahrten wird im RELIGIONSMONITOR nicht gefragt.

Die Dimension der *privaten religiösen Praxis* bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Menschen auch private Formen einer aktiven Zuwendung zur Transzendenz pflegen. Grundformen sind das persönliche Gebet und die privat praktizierte Meditation. Beide Formen können zu einer Selbstvergewisserung im Horizont der Transzendenz führen. Das Gebet ist eher auf ein »Gegenüber« bezogen, was eine Nähe zu theistischen Spiritualitätsmustern impliziert. Demgegenüber ist Meditation eher auf das Selbst und/oder auf ein alles durchdringendes Prinzip bezogen, was eher auf pantheistische Spiritualitätsmuster verweist. Die Messung der allgemeinen Intensität der privaten religiösen Praxis berücksichtigt beide Grundformen. Da-

durch wird auch in Bezug auf diese Dimension eine Kompatibilität mit theistischen und pantheistischen Semantiken erreicht. Als spezifische Inhalte werden bei einigen Religionsgemeinschaften zusätzlich noch Pflichtgebete und Hausaltäre berücksichtigt.

Die Dimension der *religiösen Erfahrung* bezieht sich auf die Erwartung, dass die Transzendenz für religiöse Menschen in gewisser Weise wahrnehmbar ist. Über diese Dimension wird daher auch die religiöse Wahrnehmungskompetenz eines Menschen erfasst. Im Kontext sozialwissenschaftlicher Forschung ist dabei natürlich nur die subjektive Konstruktion der religiösen Erfahrung von Interesse. Die Frage nach ihrer Ursache bzw. ihrem »objektiven« Korrelat bleibt gemäss dem sozialwissenschaftlichen Prinzip vom Ausschluss der Transzendenz (Flournoy, 1903) ausgeklammert. Bei der Messung der allgemeinen Intensität dieser Dimension werden im RELIGIONSMONITOR sowohl theistische als auch pantheistische Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster berücksichtigt (Du-Erfahrungen / Einheitserfahrungen). Um darüber hinaus auch die emotionale Tönung religiöser Erfahrungen abbilden zu können, werden die Untersuchungsteilnehmer auch nach der Häufigkeit von 15 religiösen Gefühlen gefragt. Beispiele sind Ehrfurcht, Geborgenheit, Schuld, Freude, Angst und Liebe.

Die Dimension der *Konsequenzen im Alltag* bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Vorstellungen und Werte auch in der alltäglichen Lebenspraxis zum Ausdruck kommen. Beispiele sind die Orientierung an religiös begründeten Werten und die Befolgung religiöser Speisegebote. Im Prinzip kann jedoch jegliches Deuten alltäglicher Situationen, das von religiösen Kategorien beeinflusst wird, dieser Dimension zugeordnet werden. Daher umfasst sie einen sehr breiten und heterogenen Phänomenbereich. Um einen Zugang zu der allgemeinen Intensität dieser Dimension zu gewinnen, wird im RELIGIONSMONITOR zunächst nach der globalen Alltagsrelevanz religiöser Gebote gefragt. In einem zweiten Schritt wird die Frage nach der Alltagsrelevanz der Religiosität in Bezug auf elf Lebensbereiche ausdifferenziert. Drei Beispiele sind die Erziehung von Kindern, Partnerschaft und der Umgang mit der Natur.

Zentralität der Religiosität

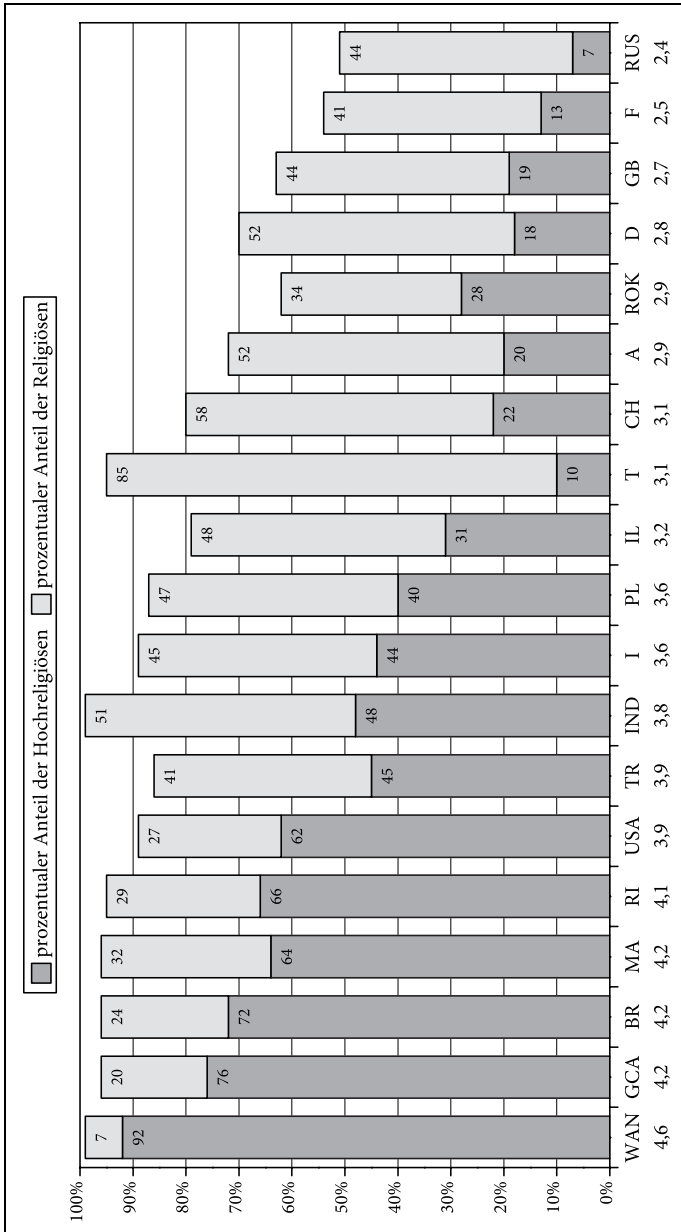
Die Messung der allgemeinen Intensitäten der ersten fünf religiösen Kerndimensionen wird im RELIGIONSMONITOR schließlich zu einem allgemeinen Maß für die *Zentralität* der Religiosität in der Persönlichkeit zusammengefasst (vgl. die grau unterlegte linke Spalte in Tabelle 1). Die Kategorie der Zentralität bezieht sich auf die persönliche Relevanz religiöser Inhalte, Deutungsmuster und Praktiken (Allport & Ross, 1967). Damit werden in den RELIGIONSMONITOR psychologische Aspekte integriert. Auf der Basis persönlichkeitspsychologischer Überlegungen lassen sich drei Idealtypen in Bezug auf die Zentralität der Religiosität unterscheiden (Huber, 2004, 2007):

- *Hochreligiöse*: Bei diesem Idealtyp spielen religiöse Inhalte eine zentrale Rolle in der Persönlichkeit. Dies hat zur Folge, dass sie von den Individuen intensiv erlebt werden und das gesamte Erleben und Verhalten durchdringen. Die Gruppe der Hochreligiösen ist auch soziologisch und politologisch höchst bedeutsam, da sie bereit ist, ihre religiösen Überzeugungen aktiv in öffentliche Diskussionen einzubringen. Sie ist daher ein nicht zu unterschätzender sozialer Faktor.
- *Religiöse*: Bei Religiösen kommen religiöse Inhalte und Praktiken vor, sie spielen in der Persönlichkeit jedoch nur eine untergeordnete Rolle. Dies hat zur Folge, dass sie von den Individuen meist nur mit einer mittleren Intensität erlebt werden und sich nur auf einen schmalen Bereich des Erlebens und Verhaltens beziehen. Diskussionen über religiöse Fragen treffen bei dieser Gruppe gleichwohl auf eine gewisse Resonanz. Die Bereitschaft, religiöse Überzeugungen auch aktiv in gesellschaftlichen Diskursen zu vertreten, dürfte jedoch gering sein.
- *Nichtreligiöse*: Der dritte Idealtyp ist dadurch definiert, dass religiöse Inhalte, Praktiken und Erfahrungen kaum vorkommen. Sie spielen in der Persönlichkeit sowie in den Erlebens- und Handlungsfeldern eines Menschen keine Rolle. In Bezug auf einen substantziellen Religionsbegriffs ist dieser Personenkreis als kaum oder nicht religiös zu charakterisieren. Zur Schärfung einer kontrastierenden Betrachtungsweise ist es sinnvoll, von Nichtreligiösen zu sprechen.

Aufgrund von drei Gründen, nämlich erstens des hohen Allgemeingrades der Indikatoren zur Messung der Zentralität, zweitens des breiten Spektrums religiöser Kerndimensionen und drittens der ausgewogenen Berücksichtigung theistischer und pantheistischer religiöser Semantiken, kann das Zentralitätsmaß in unterschiedlichen religiösen Kulturen angewandt und für internationale interreligiöse Vergleiche genutzt werden (vgl. Krech, 2006). Der interreligiöse Gültigkeitsbereich der Zentralitätsmessung ermöglicht somit eine vergleichende Beschreibung religiöser Strukturen und Dynamiken im globalen Kontext. Damit wird ein wichtiges Ziel des RELIGIONS-MONITORS erreicht. Um einen ersten Eindruck von den Potenzialen einer derartigen vergleichenden Betrachtung zu vermitteln, sind in der folgenden Grafik 1 die auf der Basis des Zentralitätsmaßes ermittelten Anteile von Religiösen und Hochreligiösen in 19 Ländern dargestellt.

Es kann an dieser Stelle natürlich nicht darum gehen, in eine differenzierte Diskussion der in Grafik 1 verdichteten Ergebnisse einzutreten. Dazu wären nicht nur eine Besprechung der Ergebnisse jedes einzelnen Landes, sondern auch ergänzende Analysen mit den zahlreichen Indikatoren des RELIGIONS-MONITORS, die sich auf spezifische Themen des religiösen Erlebens und Verhaltens beziehen, notwendig. Dies ist allein schon aufgrund der Beschränkungen in Bezug auf den Umfang dieses Buchbeitrags nicht möglich. Daher werden zum Abschluss dieses Beitrags nur zwei hermeneutische Anregungen für derartige Analysen geben. Sie sind als Impulse für die Eröffnung der Diskussion gedacht.

Die erste Anregung bezieht sich auf die Summe der beiden Gruppen der Hochreligiösen und Religiösen. Sie wird in Grafik 1 durch die Höhe des gesamten Balkens eines Landes abgebildet. Eine Gemeinsamkeit der beiden Gruppen besteht darin, dass religiöse Inhalte und Praxisformen in der Lebenspraxis der Individuen vorkommen. Aus diesem Grund können bei ihnen religiöse Themen und Diskurse, die in der Gesellschaft geführt werden, eine in der individuellen Religiosität begründete Resonanz auslösen. Diese Resonanzfähigkeit kann auch als *religiöse Grundierung* eines Landes charakterisiert werden. Sie zeigt an, in welchem Umfang religiöse Inhalte zu einem Thema werden können.



Grafik 1: Prozentuale Anteile von Hochreligiösen und Religiösen in 19 Ländern. Die Reihenfolge orientiert sich an den Mittelwerten (Range 1-5) unter den Länderabkürzungen. WAN=Nigeria, GCA=Guatemala, BR=Brasilien, RI=Indonesien, MA=Marokko, USA=Vereinigte Staaten von Amerika, TR=Türkei, IND= Indien, I=Italien, PL=Polen, IL=Israel, CH=Schweiz, T=Thailand, A=Österreich, ROK=Südkorea, D=Deutschland, GB=Großbritannien, F=Frankreich, RUS=Russland

Die zweite Anregung bezieht sich nur auf die Gruppe der Hochreligiösen, die in Grafik 1 durch den dunkler eingefärbten Teil des gesamten Balkens eines Landes abgebildet wird. Das Besondere dieser Gruppe besteht darin, dass religiöse Inhalte einen strukturierenden Einfluss auf das gesamte Erleben und Verhalten eines Individuums ausüben. Daher kann bei dieser Gruppe eine erhöhte Bereitschaft angenommen werden, religiöse Themen auch in allgemeine gesellschaftliche Diskurse einzubringen. Diese Diskurse erhalten dadurch eine *religiöse Signatur*. Je breiter die Gruppe der Hochreligiösen in einem Land ist, desto größer dürfte die Wahrscheinlichkeit sein, dass allgemeine gesellschaftliche Diskurse in einer religiösen Semantik geführt werden und eine religiöse Signatur tragen. Der Anteil dieser Gruppe zeigt somit an, in welchem Umfang religiöse Inhalte zu einem gesellschaftlich bestimmenden Thema werden können.

Wie bereits erwähnt, bildet die Kategorie der Zentralität nur die individuelle Stärke und die soziale Relevanz der Religiosität ab, jedoch nicht ihre konkrete inhaltliche Gestalt. Gerade die inhaltliche Gestalt der Religiosität entscheidet aber über die Richtung, in die sie das Erleben und Verhalten der Menschen lenkt. Daher muss neben der Zentralität unbedingt auch nach inhaltlichen Gestalten der Religiosität in verschiedenen Ländern und religiösen Kulturen gefragt werden. Der RELIGIONSMONITOR stellt dafür ein reichhaltiges Datenmaterial zur Verfügung.

LITERATUR

- Allport, G. W. / Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Flournoy, T. (1903). *Les principes de la psychologie religieuse*. Gèneve: H. Kuenig.
- Glock, C. Y. (1962). On the study of religious commitment, in: *Review of recent research bearing on religious and character formation*, 98-110 (Research supplement to *Religious Education*, 57, July-August 1962)
- Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske & Budrich.
- Huber, S. (2004). Zentralität und Inhalt. Eine Synthese der Messmodelle von

- Allport und Glock, in: C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann, 79-105.
- Huber, S. (2007). Are religious beliefs relevant in daily life?, in: H. Streib (Ed.), *Religion inside and outside Traditional Institutions*. Leiden: Brill Academic Publishers (Empirical Studies in Theology, ed. by J. A. van der Ven, vol. 15), 211-230.
- Krech, V. (2006). Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 58 (2), 97-113.
- Pollack, D. (2000). Was ist Religion? In W. Schreiber (Hg.), *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt*. Neuried: Ars una, 55-81.
- Stark, R. / Glock, C. Y. (1968). *American piety: The nature of religious commitment*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.