

RELIGIONSMONITOR

Gutachten zum geplanten RELIGIONSMONITOR der Bertelsmann-Stiftung

Dr. Stefan Huber

Kompetenzzentrum Orient-Okzident Mainz (KOOM)
der Universität Mainz
Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät
der Universität Bern

stefan.huber@relpsych.de
www.relpsych.de

Gliederung

Einleitung

1. Interdisziplinäre Perspektive

2. Konkretisierungen: Kerndimensionen, Zentralität und Inhalte der Religiosität

2.1 Vorschlag zur Systematik des Religionsmonitors

2.2 Intellektuelle Dimension der Religiosität

2.3 Dimension der religiösen Ideologie

2.4 Dimension der religiösen Erfahrung

2.5 Dimension des privaten religiösen Rituals

2.6 Dimension des öffentlichen religiösen Rituals

2.7 Dimension der Konsequenzen der Religiosität im Alltag

2.8 Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeit

2.9 Soziale Repräsentation des Konzepts „Spiritualität“

3. Auswertungsstrategien

Literatur

Anhang 1: Thesen zum RELIGIONSMONITOR

Anhang 2: Fragebogenvorlage zum RELIGIONSMONITOR

Einleitung

Empirische Religionsforschung wird in Deutschland von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen betrieben. In den meisten Studien ist ein religionssoziologisches Erkenntnisinteresse leitend. Daneben finden sich jedoch auch zunehmend Untersuchungen, die auf einer religionspsychologischen, einer religionswissenschaftlichen oder einer theologischen Expertise basieren. Diese Studien verschiedener wissenschaftlicher Provenienz haben bereits einen reichhaltigen Datenschatz zur religiösen Landschaft in Deutschland produziert. Gleichwohl weist die bisherige Religionsforschung auch substantielle Desiderate auf. Drei Punkte erscheinen besonders problematisch:

- Viele Studien sind durch eine fachliche „Provinzialisierung“ geprägt. Erkenntnisse und Perspektiven der Nachbardisziplinen werden nur ungenügend zur Kenntnis genommen. Die Potentiale eines wechselseitigen Austausches werden kaum genutzt.
- Ein zweiter Punkt ist, dass oft nur Teilbereiche des religiösen Erlebens und Verhaltens abgebildet werden. Es fehlt ein umfassendes Konzept religiösen Erlebens und Verhaltens, das verschiedene Aspekte der Religiosität in einen größeren Zusammenhang einbettet.
- Schließlich erscheint die Auswahl der Indikatoren zur Messung der Religiosität oft willkürlich. Sie werden kaum oder zu unpräzise an erkenntnisleitende theoretische Konstrukte zurückgekoppelt. Die theoretische Reichweite der Interpretation der empirischen Ergebnisse bleibt so beschränkt.

Diese Punkte blockieren den Austausch zwischen den verschiedenen Disziplinen der empirischen Religionsforschung und führen zu weißen Flecken und Verzerrungen bei der Kartografie der religiösen Landschaft Deutschlands.

Angesichts dieser Situation sollte der geplante RELIGIONSMONITOR der Bertelsmann-Stiftung unbedingt interdisziplinär begründet und möglichst umfassend angelegt sein. Erst dann ist er in der Lage, einen innovativen Beitrag zur Kartografie der religiösen Landschaft in Deutschland zu leisten. Im vorliegenden Gutachten werden dazu Vorschläge erarbeitet, die sich sowohl auf die Ebene theoretischer Konzepte als auch auf die Ebene empirischer Indikatoren beziehen. Erkenntnisleitend ist dabei ein neues *multidimensionales Modell* der Religiosität (vgl. Huber, 2003). Es ist *interdisziplinär* begründet und ermöglicht aufgrund seiner *systematischen* Struktur vielfältige Bezüge zwischen verschiedenen Disziplinen der empirischen Religiositätsfor-

schung und Teilbereichen der Religiosität. Desiderate bisheriger Forschung werden in Bezug auf dieses Modell expliziert.

1. Interdisziplinäre Perspektive

Der RELIGIONSMONITOR soll ein möglichst differenziertes und zugleich umfassendes Bild der religiösen Landschaft in Deutschland und einigen Vergleichsnationen zeichnen. Für diese Zielsetzung bietet sich ein *substantieller Begriff der Religion* (Pollack, 2000) an, der insbesondere im Kontext abrahamitisch-religiöser Kulturen (Judentum, Christentum, Islam) gültig ist. Dafür sprechen vor allem zwei Gründe: Für den Bezug auf religiöse Deutungsmuster aus dem Bereich der religiösen Kulturen des Judentums und des Christentums spricht deren jahrtausendelange Verankerung in Europa. Daher sind sie nicht nur in religiösen Institutionen, deren Einfluss im Prozess der Säkularisierung zurückgeht, präsent, sondern auch in „säkularen“ Sektoren der „Mediengesellschaft“ (Gräb, 2002). Deutungsmuster der jüdisch-christlichen Tradition sind immer noch tief im kulturellen Gedächtnis Europas verankert. Für den Bezug auf religiöse Deutungsmuster aus der religiösen Kultur des Islam spricht allein schon ihre explosionsartig wachsende Präsenz im Zuge der Migrationsströme der letzten 30 Jahre. Aufgrund der Vitalität des Islam ist zu erwarten, dass er in den nächsten Jahrzehnten eine zunehmende Rolle in den Gesellschaften Europas spielen wird. Da zwischen den religiösen Kulturen des Judentums, Christentums und Islam vielfältige und tiefgehende Überschneidungen und Interdependenzen vorhanden sind, ist es im Prinzip möglich, alle drei religiösen Kulturen in einem einheitlichen Instrument zu berücksichtigen. In der Perspektive des favorisierten substantiellen Religionsbegriffs erscheint Religiosität als ein Set von Erlebens- und Verhaltensweisen, die auf einen transzendenten Bezugspunkt ausgerichtet sind. Um dem oben formulierten Postulat der Interdisziplinarität gerecht zu werden, sollten in die Definition und Operationalisierung der religiösen Erlebens- und Verhaltensweisen, die im RELIGIONSMONITOR berücksichtigt werden, soziologische, psychologische, religionswissenschaftliche und theologische Perspektiven einfließen. Sie sind kurz zu charakterisieren.

Religionssoziologie beschäftigt sich mit gesellschaftlichen Strukturen und Funktionen der Religiosität. Das für empirische Forschung einflussreichste soziologische Modell der Religiosität geht auf den amerikanischen Soziologen Charles Glock zu-

rück (Glock, 1962; Stark und Glock, 1968). Er definiert Religiosität als „commitment“, das sich in sechs *Kerndimensionen* (Intellekt, Ideologie, privates Ritual, Erfahrung, öffentliches Ritual, Konsequenzen im Alltag) zu einer allgemeinen multidimensionalen Struktur ausdifferenziert. Zahlreiche internationale Studien belegen die relative Autonomie dieser Dimensionen (für einen Überblick vgl. Huber, 1996, 2003).¹ Daher sollten alle sechs Dimensionen berücksichtigt werden, wenn ein umfassendes und differenziertes Bild der individuellen und gesellschaftlichen Relevanz der Religiosität gewonnen werden soll. Da diese Dimensionen in allen großen Religionen vorkommen, bieten sie sich auch als allgemeiner Bezugsrahmen für interreligiöse Vergleiche an. Aufgrund seiner umfassenden Struktur, seines großen Potentials für systematische interreligiöse Vergleiche und seines hohen empirischen Bewährungsgrades kann das Modell von Glock als „Rückgrat“ für den RELIGIONSMONITOR dienen.

Religionspsychologie beschäftigt sich mit psychischen Strukturen und Funktionen der Religiosität. Das mit Abstand einflussreichste psychologische Modell der Religiosität geht auf den amerikanischen Psychologen Gordon W. Allport zurück (Allport, 1950; Allport & Ross, 1967). Allport definiert Religiosität als einen inneren Wert, der in der Persönlichkeit eines Menschen unterschiedliche Positionen einnehmen kann. Gehört Religiosität zu den zentralen Werten, dann spricht Allport von einer intrinsischen religiösen Orientierung. In diesem Fall postuliert er ein eigenständiges spezifisch religiöses Motivsystem, das autonom, konsistent und kontinuierlich das Erleben und Verhalten des Menschen bestimmt. Religiosität durchdringt die gesamte Persönlichkeit. Gehört Religiosität demgegenüber nur zu den untergeordneten Werten, dann spricht Allport von einer extrinsischen religiösen Orientierung. In diesem Fall tritt religiöses Erleben und Verhalten nur sporadisch und reaktiv auf und wird primär von nicht-religiösen Motiven bestimmt. Zahlreiche psychologische Studien belegen vielfältige qualitative Differenzen zwischen beiden religiösen Orientierungen (vgl. Donahue, 1985a,b). Deutliche Effekte religiöser Inhalte sind in der Regel erst zu erwarten, wenn Religiosität eine zentrale Position in der Persönlichkeit einnimmt und damit eine intrinsische religiöse Orientierung vorhanden ist. Daher sollte die Zentralität der Religiosität im RELIGIONSMONITOR berücksichtigt werden. Dies eröffnet nicht zuletzt die Chance, die Gruppe der Personen mit einer zentralen Religiosität gesondert zu betrachten. Da bei dieser Gruppe auch das allgemeine Erleben und Verhalten

¹ Im deutschen Sprachraum wurde die von Glock postulierte multidimensionale Struktur der Religiosität erst in wenigen Studien komplett untersucht. Die Untersuchungen von Boos-Nünning (1972) und Kecskes & Wolf (1993, 1995, 1996) bestätigen ihre empirische Gültigkeit nur zum Teil. Ein empirischer Beleg der Gesamtstruktur findet sich bei Huber (2003; 2004).

stark von religiösen Inhalten bestimmt wird, erhält die Kategorie der Zentralität auch eine hohe soziologische und politologische Relevanz.

Religionswissenschaft und Theologie verfügen über eine besondere Expertise in Bezug auf innere Strukturen und Logiken religiöser Inhalte. Dieses Wissen ist unerlässlich für sachgemäße Religiositätsforschung. Daher sollten im RELIGIONSMONITOR auch religionswissenschaftliches und theologisches Wissen berücksichtigt werden. Zu Beginn dieses Kapitels wurde ein substantieller Religionsbegriff, der in die von Glock definierten religiösen Kerndimensionen und die von Allport thematisierte Kategorie der Zentralität ausdifferenziert werden kann, vorgeschlagen. Aus religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive stellt sich diesbezüglich die Frage, welche religiösen Semantiken dabei berücksichtigt werden sollten. In den oben definierten religiösen Bezugskulturen (Judentum, Christentum, Islam) wird die Transzendenz mehrheitlich theistisch konstruiert. Sie wird in der Gestalt eines transzendenten „Gegenüber“ wahrgenommen, das im Gebet ansprechbar und in der Lebenspraxis als interaktiv eingreifende Instanz erfahrbar ist. In dieser Traditionslinie erhält die religiöse Basissemantik eine dialogische Struktur. Als Alternative dazu finden sich in allen drei religiösen Bezugskulturen jedoch auch pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz (vgl. insbesondere die mystischen Traditionen). Transzendenz wird hier eher in der Gestalt eines alles durchdringenden Prinzips wahrgenommen, das in der Kontemplation (bzw. Meditation) vergegenwärtigt werden kann und in der Lebenspraxis als Kraft erfahrbar ist. Entsprechend erhält die religiöse Basissemantik eine partizipative Struktur. Im RELIGIONSMONITOR sollten beide Basissemantiken integriert werden - möglichst in einer institutionell nicht verengten Form. Dadurch würde eine unreflektierte Beschränkung auf nur ein Transzendenzkonzept vermieden. Vielmehr wäre der RELIGIONSMONITOR sensibel für eine größere Bandbreite von Transzendenzkonstruktionen, die nicht nur die Pole „Theismus“ und „Pantheismus“ umfasst, sondern auch Mischformen zulässt (vgl. dazu Tabelle 13 in Kapitel 3).

2. Das Instrument: Kerndimensionen, Zentralität und Inhalte der Religiosität

2.1 Überblick zur vorgeschlagenen Systematik des RELIGIONSMONITORS

Im ersten Teil des Gutachtens wurden drei theoretische Perspektiven skizziert, die im RELIGIONSMONITOR eine strukturierende Rolle spielen sollten:

1. Die religionssoziologische Differenzierung zwischen sechs Kerndimensionen religiösen Erlebens und Verhaltens.
2. Die religionspsychologische Betonung der Kategorie der Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeit.
3. Die religionswissenschaftliche und theologische Differenzierung zwischen theistischen und pantheistischen Konstruktionsweisen der Transzendenz.

Die strukturierende Funktion der drei Perspektiven ist in den Zeilen- und Spaltenköpfen von Tabelle 1 veranschaulicht. Im zweiten Teil des Gutachtens werden nun die drei Perspektiven in ihrem Zusammenwirken diskutiert. Dies erfolgt in kleinen Schritten in Bezug auf die noch unausgefüllten Zellen in Tabelle 1. In der Diskussion wird eine besondere Aufmerksamkeit auf die wechselseitige Beziehung zwischen theoretischen Konstrukten und empirischen Indikatoren gerichtet.

Tabelle 1: Schema zur systematischen Struktur der Religiosität

		I n h a l t e		
		Allgemeine multidimensionale Struktur		Spezifische Themen
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik	
Kerndimensionen	Intellekt			
	Ideologie (Glaube)			
	Erfahrung			
	Privates Ritual			
	Öffentliches Ritual			
	Konsequenzen			
Zentralität in der Persönlichkeit				

2.2 Intellektuelle Dimension der Religiosität

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. In seiner empirischen Forschung beschränkte Glock diese Dimension auf den Umfang des religiösen Wissens. Theoretisch ist sie jedoch weiter zu fassen. Die intellektuelle Dimension umfasst auch die Intensität und die Art der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen. Daher kann beispielsweise das in der Sozialpsychologie entwickelte „Quest-Konzept“ (Batson, 1976; Batson

& Schoenrade, 1991), das beansprucht eine ergebnisoffene Auseinandersetzung mit religiösen Fragen abzubilden, dieser Dimension zugeordnet werden. Nicht zuletzt bildet die intellektuelle Dimension auch die menschliche Fähigkeit nach Gott zu fragen ab, die als eine anthropologische Konstante angesehen werden kann (Scheler, 1928; Plessner, 1928; Gehlen, 1940).

Die intellektuelle Dimension wird bei soziologischen Studien in Deutschland oft vernachlässigt (eine Ausnahme ist ein Item in der ALLBUS von 2002²) oder über reine Wissensfragen nur sehr eingeschränkt operationalisiert (Boos-Nünning, 1972, Kecskes & Wolf, 1996). Das „Quest-Konzept“ kommt in Deutschland meist nur bei kleineren psychologischen Studien zur Anwendung (erstmalig bei Hellmeister, 1993). Gerade wegen ihrer bisherigen Vernachlässigung sollte die intellektuelle Dimension im RELIGIONSMONITOR stärker beachtet werden. Dadurch könnten bestehende Desiderate ausgeglichen werden.

In dem vorgeschlagenen Instrument sind zwei Kurzskalen mit zusammen 5 Indikatoren auf die intellektuelle Dimension bezogen. Zur Messung der allgemeinen Intensität dieser Dimension dient die Kurzskala „Interesse an religiösen Fragen“ (vgl. Tabelle 2). Je stärker diese Dimension ausgeprägt ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein Individuum ein konsistentes System religiöser Überzeugungen, das in die allgemeine Lebensphilosophie integriert ist und flexibel auf verschiedene Lebensbereiche angewandt werden kann, ausgebildet hat. Man könnte hier auch von „religiöser Deutungskompetenz“ sprechen. Die Semantik der Skala ist unabhängig von jeglicher Konfessions- und Religionszugehörigkeit. Sie ist daher allgemein anwendbar und eignet sich damit nicht zuletzt auch für die Abbildung der oben erwähnten anthropologischen Konstante bei religionslosen Respondenten.

Tabelle 2: Indikatoren der Kurzskala „Interesse an religiösen Fragen“

-
- Wie sehr interessieren Sie sich dafür, mehr über religiöse Fragen zu erfahren?
 - Wie oft denken Sie über religiöse Fragen nach?
-

Aus der allgemeinen Intensität der intellektuellen Dimension kann nicht die Art der intellektuellen Auseinandersetzung abgeleitet werden. Aus dem Interesse an religiösen Fragen folgt nicht notwendig, dass religiöse Fragen selbstkritisch reflektiert werden. Im Kontext religiöser Pluralität erscheint die selbstkritische Reflexion religiöser Fragen jedoch als ein wünschenswertes Merkmal, da sie für Dialog und wechselseitiges Verständnis hilfreich ist. Aus diesem Grund ist in dem vorgeschlagenen In-

² „Wie häufig beschäftigen Sie sich mit Glaubensfragen“ (Variable 130; Codebuch, S. 95)

strument auch eine Kurzskala „Religiöse Reflexivität“ integriert (vgl. Tabelle 3). Diese Skala wurde auf der Basis einer Kritik bisheriger Operationalisierungen des Quest-Konzepts konstruiert (vgl. Huber, 2003, S. 71-77). Sie vermeidet Konfundierungen mit einer agnostischen Weltanschauung und fokussiert allein das Merkmal der religiösen Reflexivität, das für den religiösen Dialog maßgeblich ist.

Tabelle 3: Indikatoren der Kurzskala „Religiöse Reflexivität“

-
- Wie wichtig ist es für Sie, religiöse Fragen von verschiedenen Seiten aus zu betrachten?
 - Wie oft setzen Sie sich kritisch mit religiösen Lehren auseinander, denen Sie grundsätzlich zustimmen?
 - Wie oft überdenken Sie einzelne Punkte Ihrer religiösen Einstellungen?
-

2.3 Ideologische Dimension der Religiosität (Glaube)

Die Dimension der religiösen Ideologie bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Menschen einem Set von Glaubensaussagen über eine transempirische Realität zustimmen. Zur Strukturierung des semantischen Universums der religiösen Ideologie unterscheidet Glock (1962) drei Typen von Glaubensaussagen:

- Aussagen über die Existenz und das Wesen Gottes
- Aussagen über den göttlichen Willen in Bezug auf den Menschen
- Aussagen über das menschliche Verhalten im Lichte seiner göttlichen Bestimmung

In empirischen Studien finden sich zahlreiche Indikatoren zu verschiedenen Aspekten religiöser Ideologie. In Bezug auf die Menge der Daten scheint somit kein Nachholbedarf zu bestehen. Gleichwohl können einige Kritikpunkte angemerkt werden, die bei zukünftigen Studien verbessert werden sollten. Erstens werden gelegentlich verschiedene Aspekte religiöser Ideologie (z.B. Existenz- und Wesensaussagen) vermischt, was die Eindeutigkeit der Interpretation beeinträchtigt. Zweitens kommt bei der Definition der zu messenden Inhalte zu selten eine theologische und/oder eine religionswissenschaftliche Expertise zum Zuge. Die innere Logik und die Einbettung der definierten Glaubensinhalte in eine übergeordnete systematische Struktur wird daher oft nur unzureichend abgebildet. Drittens wird allein aus der Ausprägung der religiösen Ideologie auf das Ganze der Religiosität geschlossen. Dies führt angesichts der multidimensionalen Struktur der Religiosität zu schwerwiegenden Verzerrungen. Diese Fehler sollten im RELIGIONSMONITOR vermieden werden.

In dem vorgeschlagenen Instrument sind 17 Indikatoren auf die Dimension der religiösen Ideologie bezogen. Ihr käme damit auch im RELIGIONSMONITOR das größte Gewicht zu. Innovativ wäre vor allem die ausdrückliche Differenzierung zwischen der allgemeinen Intensität der religiösen Ideologie und ihrer inhaltlichen Ausdifferenzierung.

Die allgemeine Intensität der ideologischen Dimension wird durch drei Indikatoren abgebildet (vgl. Tabelle 4). Sie fokussieren den Grad der Gewissheit bezüglich der Existenz einer transempirischen Realität. Das erste Item fragt nach der Plausibilität des religiösen Zentralsymbols „Gott“. Die Anführungszeichen, der Hinweis bei der Beantwortung dieser Frage von der persönlichen Gottesvorstellung auszugehen und der davor geschaltete Fragenblock zu verschiedenen Gottesbildern (vgl. Tabelle 5) sollen gewährleisten, dass dieses Item sowohl für theistische als auch für pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz gültig ist. Die beiden folgenden Items fragen nach der Plausibilität einer Existenz des Menschen nach dem Tod. Dabei orientiert sich die Vorstellung eines „Lebens nach dem Tod“ an theistischen Deutungsmustern, wie sie sich im Judentum, Christentum und Islam finden. Demgegenüber sind Reinkarnationsvorstellungen sensitiv für pantheistische Deutungsmuster, die sich in östlichen Religionen (z.B. Hinduismus) finden und in der Aufklärung auftreten (z.B. Leibniz). Die Messung der allgemeinen Intensität der ideologischen Dimension ist notwendig, um das vorhandene Potential religiöser Weltdeutungen abschätzen zu können. Es ist umso größer, je plausibler die Existenz einer transempirischen Ebene der Wirklichkeit erscheint. Von diesem Potential kann jedoch noch nicht auf seine Aktualisierung im Lebensvollzug des Individuums geschlossen werden. Dazu müssen andere Kerndimensionen der Religiosität – insbesondere das private religiöse Ritual und die religiöse Erfahrung – berücksichtigt werden.

Tabelle 4: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der ideologischen Dimension

-
- Wie hoch ist Ihrer Ansicht nach die Wahrscheinlichkeit, dass „Gott“ wirklich existiert und nicht nur eine menschliche Idee ist?
 - Wie hoch ist Ihrer Ansicht nach die Wahrscheinlichkeit, dass es ein Leben nach dem Tod gibt?
 - Halten Sie es für wahrscheinlich, dass Menschen nach ihrem Tod in einem anderen Menschen wiedergeboren werden?
-

Die subjektive Plausibilität der Existenz einer transempirischen Realität ist eine notwendige Voraussetzung für die subjektive Relevanz von Glaubensaussagen über das Wesen dieser Realität und die daraus abgeleitete menschliche Bestimmung. Erst wenn ein Mensch „glaubt“ können spezifische Inhalte dieses Glaubens einen handlungsleitenden Status erhalten. Doch was glauben Menschen heute? Um diese Fra-

ge zu beantworten, ist es notwendig nach spezifischen Inhalten des religiösen Glaubens zu fragen. In dem Vorschlag finden sich zwei Themenkomplexe: Gottesbild und religiöse Pluralität.

Der Themenkomplex „Gottesbild“ hat eine grundsätzliche Bedeutung für die Konstruktion der Transzendenz. Er sollte daher so systematisch wie möglich abgebildet werden. In dem Vorschlag (vgl. Tabelle 5) sind sechs Gottesbilder operationalisiert, die sich nicht unbedingt ausschließen, die aber von Respondenten unterschiedlich gewichtet werden können. Neben einer atheistischen („Idee“) und kantianischen („Wert“) Konstruktion der Transzendenz, die gewissermaßen die radikale und gemäßigte Linie der Religionskritik der Aufklärung widerspiegeln, werden je zwei Gottesbilder angeboten, die theoretisch eher mit theistischen („Person“, „Macht“) und pantheistischen („Gesetz“, „Energie“) Transzendenzkonzepten korrespondieren. Damit wird die Grundlinie des Vorschlags, zwischen diesen beiden Grundformen des Transzendenzbezugs zu differenzieren, fortgesetzt.

Tabelle 5: Indikatoren zu verschiedenen Gottesbildern

In meiner Vorstellung ist „Gott“ ...

- ... nur eine menschliche Idee ohne eigene Existenz
 - ... wie ein Gesetz, das ewig gilt
 - ... wie eine Energie, die alles durchströmt
 - ... wie eine Person, die ansprechbar ist
 - ... wie eine höhere Macht, die letztlich alles bestimmt
 - ... wie ein höchster Wert, der unbedingt gilt
-

Der Themenkomplex „religiöse Pluralität“ ist von der Systematik der Transzendenzkonstruktion her gesehen weniger zentral als „Gottesbild“. Gleichwohl sollte er in den RELIGIONSMONITOR aufgenommen werden, da dieses Themenfeld angesichts der Tendenz zu multireligiösen Gesellschaften in Europa eine sehr hohe gesellschaftliche Relevanz hat. In dem Vorschlag (vgl. Tabelle 6) sind vier Komponenten operationalisiert, die sich in sozialpsychologischen Untersuchungen zur Problematik „religiöse Pluralität – religiöser Fundamentalismus“ bewährt haben (vgl. Altemeyer & Hunsberger, 1992; Antes, 2000; Hood et al., 2005; Perrin & Mauss, 1993). Sie strukturieren die Wahrnehmung anderer Religionsgemeinschaften im Kontext religiöser Pluralität.

Tabelle 6: Indikatoren zur religiösen Pluralität

1. Komponente: Religiöse Entschiedenheit

- Ich bin bereit, für meine Religion auch große Opfer zu bringen
 - Ich versuche, möglichst viele Menschen für meine Religion zu gewinnen
-

2. Komponente: Moralischer Dualismus

- Für meine Religiosität ist es wichtig, immer wachsam gegenüber dem Bösen zu sein
- Für meine Religiosität ist es wichtig, dass ich das Böse entschieden bekämpfe

3. Komponente: Religiöser Exklusivismus

- Ich bin davon überzeugt, dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion Recht hat und andere Religionen eher Unrecht haben
- Ich bin davon überzeugt, dass vor allem die Mitglieder meiner eigenen Religion zum Heil gelangen

4. Komponente: Religiöser Pluralismus

- Für mich hat jede Religion einen wahren Kern
 - Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein
-

2.4 Erfahrung

Die Dimension der religiösen Erfahrung bezieht sich auf die Erwartung, dass die Transzendenz für religiöse Menschen in gewisser Weise „wahrnehmbar“ ist. Stark und Glock (1968) sprechen von religiösen Erfahrungen, wenn Menschen „some kind of direct contact to an ultimate reality“ (S. 126) erleben. Im Kontext sozialwissenschaftlicher Forschung ist dabei nur die subjektive Konstruktion der religiösen Erfahrung von Interesse. Die Frage nach ihrer Ursache bzw. ihrem „objektiven“ Korrelat bleibt dabei gemäss dem sozialwissenschaftlichen Prinzip vom Ausschluss der Transzendenz (Flournoy, 1903) ausgeklammert.

In empirischen Studien wird nur selten nach religiösen Erfahrungen im oben definierten Sinn gefragt.³ Das ist sehr bedauerlich, da sie insbesondere in religionspsychologischer Perspektive einen wesentlichen Faktor der Religiosität darstellen. Im Kontext lernpsychologischer Theorien ist hervorzuheben, dass religiöse Erfahrungen als subjektive Validierungen religiöser Wirklichkeitskonstruktion funktionieren. Sie haben daher einen starken Einfluss auf Plausibilität, Stabilität und Relevanz religiöser Deutungsmuster. Ein zweiter Punkt ist, dass die emotionale Qualität der Religiosität einen unmittelbaren bzw. vorbewussten Einfluss auf die Dynamik des religiösen Erlebens und Verhaltens ausübt. Emotionale Strukturen der Religiosität setzen sich im Subjekt zu einem guten Teil „hinter dem Rücken“ religiöser Ideologie durch. Gleichwohl ist die innere Struktur religiöser Emotionen immer noch weitgehend ein weißer Fleck auf der Landkarte quantitativer empirischer Religionsforschung. Schließlich ist auf das Stichwort „Erlebnisgesellschaft“ (Schulze, 2005) zu verweisen. Auch in Bezug auf diesen theoretischen Kontext haben religiöse Erfahrungen eine enorme Relevanz. Sie sollten daher im RELIGIONSMONITOR unbedingt in vertiefter Weise berücksichtigt werden.

³ Eine Ausnahme ist hier wieder der bereits erwähnte ALLBUS 2002. Dort wurde unter anderem folgende Frage gestellt: „Wie häufig hat Ihnen Gott schon in einer konkreten Situation geholfen?“ (Variable 135; Codebuch, S. 98)

In dem vorgeschlagenen Instrument sind 11 Indikatoren auf die Dimension der religiösen Erfahrung bezogen. Sie beziehen sich auf ihre allgemeine Intensität und auf die emotionale Struktur des Transzendenzbezugs. Die Dimension der religiösen Erfahrung bekäme damit im RELIGIONSMONITOR das zweitgrößte Gewicht. Substantielle Desiderate bisheriger empirischer Religionsforschung würden so zumindest teilweise ausgeglichen.

Die allgemeine Intensität der Dimension der religiösen Erfahrung wird durch drei Indikatoren abgebildet (vgl. Tabelle 7). Sie konzentrieren sich auf die Häufigkeit der Wahrnehmung einer transempirischen Realität. Dabei werden mit „Du“- und „Einheits-Erfahrungen“ wieder sowohl theistische als auch pantheistische Transzendenzkonzepte berücksichtigt. Die daraus ableitbaren Indices zeigen nicht nur die allgemeine Intensität dieser beiden Formen religiöser Erfahrung an, sondern geben auch Aufschluss über die Plausibilität, Stabilität und Relevanz entsprechender religiöser Deutungsmuster.

Tabelle 7: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der religiösen Erfahrung

-
- Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass „Gott“ Ihnen etwas sagen will?
 - Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass „Gott“ in Ihr Leben eingreift?
 - Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit Allem Eins zu sein?
-

Aus der allgemeinen Intensität religiöser Erfahrungen kann noch nicht auf ihre emotionale Struktur geschlossen werden. Religiöse Erfahrungen können beispielsweise sowohl Geborgenheit als auch Angst vermitteln. Dass diese beiden Arten religiöser Erfahrung das Erleben und Verhalten von Menschen in völlig unterschiedliche Richtungen lenken, ist evident. Daher ist es notwendig, auch nach spezifischen Inhalten religiöser Erfahrungen zu fragen. Um diesem Desiderat nachzukommen ist in dem Vorschlag zum RELIGIONSMONITOR ein Inventar zur Häufigkeit von sieben religiösen Gefühlen integriert (vgl. Tabelle 8).

Tabelle 8: Indikatoren zur emotionalen Struktur des Transzendenzbezugs

Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie folgende Gefühle in Bezug auf „Gott“ haben?

- Ehrfurcht
 - Schuld
 - Geborgenheit
 - Zorn
 - Dankbarkeit
 - Angst
 - Befreiung von Schuld
-

Dieses Inventar enthält sowohl psychologische als auch theologische Differenzierungen (vgl. Tabelle 9). In psychologischer Hinsicht wird zwischen einer „positiven“

und „negativen“ Valenz religiöser Gefühle unterschieden. Studien von Kenneth Pargament (z.B. Pargament et al., 1998) belegen eindrücklich, dass die explizite Differenzierung zwischen diesen beiden Valenzen zu einer deutlich erhöhten Aufklärung des Einflusses der Religiosität auf die Bewältigung von Schwierigkeiten führt. Sie hat eine hohe erlebens- und verhaltensleitende Relevanz. In theologischer Hinsicht wird in dem Inventar zwischen den Problematiken der „Heiligkeit Gottes“, der „göttlichen Vorsehung“ und dem „göttlichen Gericht“ unterschieden. Die Auswahl dieser drei Problematiken gründet sowohl in ihrer allgemeinen Gültigkeit für die drei abrahamitischen Religionen als auch in ihrer Relevanz für die religiöse Praxis. Erste Belege für die Fruchtbarkeit dieser Systematik hinsichtlich religionsvergleichender Fragestellungen berichten Huber & Thielmann (2005, Juli). Beim Vergleich hochreligiöser Christen und Muslime zeigte sich eine hohe Übereinstimmung beider Gruppen bei der Wahrnehmung der theologischen Problematiken der Heiligkeit und der göttlichen Vorsehung. Dies dürfte mit ähnlichen religiösen Dynamiken verbunden sein, die nicht zuletzt als Gemeinsamkeit in interreligiösen Dialogen betont werden könnte. Demgegenüber zeigte sich eine deutliche Differenz bei der Wahrnehmung der Problematik des göttlichen Gerichts. Während religiöse Angst bei hochreligiösen Christen keine relevante Emotion zu sein scheint, ist sie bei hochreligiösen Muslimen sehr deutlich präsent. Es kann vermutet werden, dass diese Differenz in der Wahrnehmung der Transzendenz auch zu unterschiedlichen religiösen Dynamiken führt. Diese Problematik sollte in weiteren Studien erkundet und insbesondere auch in interreligiösen Dialogen vertieft diskutiert werden.

Tabelle 9: Systematik zur emotionalen Struktur des Transzendenzbezugs

Theologische Problematik	Psychologische Valenz	
	„positiv“	„negativ“
„Heiligkeit“	Ehrfurcht	
„Vorsehung“	Geborgenheit, Dankbarkeit	Zorn (Hader)
„Gericht“	Befreiung von Schuld	Schuld, Angst

2.5 Private religiöse Praxis (Devotion)

Die Dimension der privaten religiösen Praxis bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Menschen spezifische Handlungsformen (Rituale) ausführen, in denen sie sich in ihrer Individualität der Transzendenz zuwenden. Glock nennt diese Dimension auch „Devotion“, da derartige Handlungsformen meist mit persönlicher Hingabe verbunden sind. Klassische Beispiele sind das persönliche Gebet und die privat prakti-

zierte Meditation. Das Gebet ist traditionell auf ein „Gegenüber“ bezogen. Daher impliziert es eine dialogische Struktur und ein theistisches Transzendenzkonzept. Demgegenüber ist Meditation traditionell auf das Selbst und/oder auf ein alles durchdringendes Prinzip bezogen. Sie kann daher zumindest implizit eher pantheistischen Transzendenzkonzepten zugeordnet werden.

In empirischen Studien wird oft nach der Häufigkeit des Gebets gefragt. Im RELIGIONSMONITOR sollten dazu zwei Ergänzungen integriert werden (vgl. Tabelle 10). Erstens wäre es sinnvoll, auch nach der Bedeutung des persönlichen Gebets zu fragen und aus der Kombination der beiden Gebets-Indikatoren einen reliablen Index zur Intensität des Gebets zu bilden. Dadurch könnten Funktionen des Gebets in der Gesamtstruktur der Religiosität (vgl. Tabelle 1) präziser bestimmt werden. Zweitens sollte ein „Kontrollitem“ zur Häufigkeit der Meditation integriert werden. Dadurch könnte auch auf der Ebene der privaten religiösen Praxis das Potential pantheistischer Transzendenzkonzeptionen abgeschätzt werden.

Tabelle 10: Indikatoren zur privaten religiösen Praxis (Devotion)

-
- Wie wichtig ist für Sie das persönliche Gebet?
 - Wie oft beten Sie?
 - Wie oft praktizieren Sie Meditationstechniken, die in östlichen Religionen (z.B. Buddhismus) entwickelt wurden?
-

2.6 Öffentliche religiöse Praxis (Gemeinschaft)

Die Dimension der öffentlichen religiösen Praxis bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Rituale nicht nur im privaten Raum, sondern auch im öffentlichen Raum ausgeführt werden. Die Differenz zur Devotion besteht vor allem im Aspekt der religiösen Vergemeinschaftung. Dies berührt institutionelle Problematiken, die insbesondere in der Kirchensoziologie bearbeitet werden. Klassische Formen des öffentlichen Rituals sind Gottesdienst, Passageriten (z.B. Konfirmation) und Gemeinschaftsgebete (z.B. Tischgebet).

Kirchensoziologische Fragestellungen sind in empirischen Studien gut untersucht (vgl. z.B. die EKD-Erhebungen über Kirchenmitgliedschaft). Daher bestehen in Bezug auf diese Dimension keine dringlichen Forschungsdesiderate. Gleichwohl sollten im RELIGIONSMONITOR einige Basisindikatoren zur öffentlichen religiösen Praxis integriert sein (vgl. Tabelle 11). Nur auf dieser Basis sind eine vollständige Abbildung und Diskussion der allgemeinen multidimensionalen Struktur der Religiosität und Vergleiche mit anderen Studien möglich. Für den RELIGIONSMONITOR werden drei Indikatoren vorgeschlagen (vgl. Tabelle 11). Die ersten beiden Indikatoren bilden die

allgemeine Intensität der sozialen Verankerung der individuellen Religiosität und der Bindung an die eigene Religionsgemeinschaft ab. Bei den Items wird die zentrale Form der öffentlichen religiösen Praxis der Religionsgemeinschaft des Respondenten entsprechend variiert (z.B. Gottesdienst bei Christen und Gemeinschaftsgebet bei Muslimen). Ergänzend dazu erfasst der dritte Indikator die Offenheit für religiöse Rituale anderer Religionsgemeinschaften. Dieser Aspekt erscheint im Kontext multi-religiöser Fragestellungen relevant.

Tabelle 11: Indikatoren zur öffentlichen religiösen Praxis (Gemeinschaft)

-
- Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme am Gottesdienst?
 - Wie oft nehmen Sie an Gottesdiensten teil?
 - Wie oft nehmen Sie an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen aus nicht-christlichen Traditionen teil?
-

Hinweis: Unterstrichene Begriffe werden im Fragebogen je nach Religionszugehörigkeit variiert.

2.7 Konsequenzen im Alltag (Werte)

Die Dimension der Konsequenzen im Alltag bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Menschen nicht nur spezifisch-religiöse Erlebens- und Verhaltensweisen zeigen, sondern religiöse Vorstellungen und Werte auch in ihrer alltäglichen Lebensführung berücksichtigen. Relativ eindeutig abgrenzbare Beispiele sind die Orientierung an religiös begründeten Werten und die Befolgung religiöser Speisegebote. Im Prinzip kann jedoch jegliches Deuten alltäglicher Situationen, in das religiöse Kategorien einfließen, dieser Dimension der Religiosität zugeordnet werden. Daher umfasst die Dimension der alltäglichen Konsequenzen einen sehr breiten und heterogenen Phänomenbereich.

Aufgrund der breiten Definition von alltäglichen Konsequenzen der Religiosität kann dieser Dimension in empirischen Studien fast jede nicht spezifisch-religiöse Variable als abhängige Variable zugeordnet werden. Voraussetzung ist nur, dass ein theoretisch begründbarer korrelativer Zusammenhang zwischen der abhängigen Variable und spezifisch-religiösen Variablen vorhanden ist. Beispielsweise kann der Konsum von Alkohol als eine derartige abhängige Variable dienen (vgl. Murken, 1994). Angesichts dieser Problemlage ist die Dimension der alltäglichen Konsequenzen in fast allen quantitativen Studien zur Gegenwartsreligiosität präsent. Für den RELIGIONSMONITOR werden zwei Indikatoren vorgeschlagen (vgl. Tabelle 12). Sie bilden die allgemeine Intensität alltäglicher Konsequenzen der Religiosität ab. Darüber hinaus könnten spezifische alltägliche Konsequenzen erfasst werden, die für die Konzeption des RELIGIONSMONITORS von Interesse sind.

Tabelle 12: Indikatoren zur alltäglichen Konsequenzen der Religiosität

-
- Wie stark versuchen Sie, alle Lebensbereiche nach Ihren religiösen Vorstellungen zu ordnen?
 - Wie wichtig ist es für Sie, im Alltag nach den Regeln Ihrer Religion zu leben?
-

2.8 Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeit

Die Kategorie der Zentralität der Religiosität bezieht sich auf Allports Differenzierung zwischen den Idealtypen einer intrinsischen und extrinsischen religiösen Orientierung. Eine intrinsische religiöse Orientierung setzt eine zentrale Position der Religiosität in der Persönlichkeit voraus. Sie führt zu einem genuinen und breiten Einfluss religiöser Inhalte auf das allgemeine Erleben und Verhalten. Eine extrinsische religiöse Orientierung korrespondiert mit einer untergeordneten Position der Religiosität in der Persönlichkeit. In diesem Fall haben religiöse Inhalte nur einen schwachen Einfluss auf das allgemeine Erleben und Verhalten. Die Kategorie der Zentralität erlaubt schließlich noch die Abgrenzung eines dritten Falls, der als „Religionslosigkeit“ charakterisiert werden kann. In diesem Fall spielen religiöse Inhalte in der Persönlichkeit eines Menschen keine Rolle.

Allports Differenzierung zwischen einer intrinsischen und extrinsischen religiösen Orientierung wurde bisher in Hunderten von religionspsychologischen Studien angewandt. Dabei hat sie sich als sehr fruchtbar erwiesen. Gleichwohl wurden an diesem Konzept immer wieder theoretische Schwächen und eine mangelhafte Operationalisierung kritisiert (vgl. insbesondere Stark & Glock, 1968, Kirkpatrick, 1989, Gorsuch & McPhearson, 1989, Batson et al., 1993, Grom et al., 1998). Vor dem Hintergrund dieser Diskussion hat Huber (2003) sowohl eine theoretische Rekonstruktion als auch eine neue empirische Operationalisierung des Grundkonzepts von Allport vorgeschlagen. Die theoretische Rekonstruktion setzt bei der Kategorie der Zentralität an und fokussiert die Relevanz religiöser Inhalte für das gesamte Erleben und Verhalten eines Menschen. Dazu wird auf die Position des individuellen religiösen Konstruktsystems in der kognitiven Architektur der Persönlichkeit rekurriert. Die neue empirische Operationalisierung konzentriert sich auf einen repräsentativen Querschnitt der substantiell gelebten Religiosität. Da dabei auf das multidimensionale Modell von Glock zurückgegriffen wird, erlaubt die neue Operationalisierung den Brückenschlag zur Religionssoziologie. Dieser Neuansatz hat sich bereits in zahlreichen Studien mit Respondenten aus verschiedenen religiösen Kulturen (Christentum, Islam, Bahai und Konfessionslosigkeit) bewährt und als valide erwiesen. Sein interdisziplinärer Charakter wird durch positive Rezensionen in verschiedenen Disziplinen

der empirischen Religiositätsforschung dokumentiert (Religionssoziologie [Pickel, 2005], Religionspsychologie [Hutsebaut, 2006; Renz, 2006; Van Belzen, 2004; Zarzycka, 2006; Zwingmann, 2004], Theologie [Bucher, 2006; Gennerich, 2004; Grom, 2004; Schilderman, 2006; Schnell, 2005]).

In dem Neuansatz erfolgt die Messung der Zentralität der Religiosität über die allgemeine Intensität der von Glock definierten religiösen Kerndimensionen. Dazu kann auf die Indikatoren in den Tabellen 2, 4, 7, 10, 11 und 12 zurückgegriffen werden. Da diese Dimensionen sowohl in Bezug auf eine theistische als auch auf eine pantheistische Basissemantik operationalisiert werden, kann die Zentralität der Religiosität in Bezug auf beide Basissemantiken sowie ihrer Mischformen bestimmt werden. Da die vorgeschlagene Zentralitätsmessung auch ein theoriegeleitetes Kriterium für die kategoriale Abgrenzung von Respondenten mit hoher Zentralität der Religiosität enthält (Huber, 2004, in press), könnte der RELIGIONSMONITOR deren Anteile in Deutschland und in den Vergleichsnationen präzise bestimmen. Da angenommen werden kann, dass bei diese Gruppen von Respondenten eine hohe Bereitschaft vorhanden ist, ihre religiösen Überzeugungen aktiv in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen, würden diese Angaben nicht zuletzt auch Aufschluss über den gesellschaftlichen Einfluss der entsprechenden religiösen Semantiken geben.

2.9 Soziale Repräsentation des Konzepts Spiritualität

Seit etwa 15 Jahren kommt insbesondere in psychologischen und medizinischen Studien über den Zusammenhang von Religiosität und Gesundheit vermehrt der Begriff „Spiritualität“ vor. Die inhaltliche Verwendung dieses Begriffs ist dabei sehr heterogen (vgl. Zinnbauer, Pargament, & Scott, 1999; Hill et al., 2000; Utsch, 2005). Er wird sowohl auf humanistische, pantheistische als auch theistische Orientierungen bezogen. Häufig wird er bewusst im Gegensatz zum Religiositätsbegriff gebraucht, wobei Spiritualität für einen authentischen, durch eigene Erfahrungen getragenen und intrinsisch motivierten Glauben steht, wohingegen Religiosität für Glaubensweisen reserviert wird, die dogmatisch verhärtet, nicht persönlich, sondern nur institutionell abstützt und letztlich extrinsisch motiviert sind. Dadurch führt die Opposition Spiritualität versus Religiosität teilweise die Differenzierung zwischen den Idealtypen einer intrinsischen und extrinsischen religiösen Orientierung fort.

Die inhaltliche Heterogenität des wissenschaftlichen Gebrauchs des Spiritualitätskonzepts widerspiegelt sich in Unschärfen bei seiner Repräsentation in der Bevölke-

rung. Eine Studie in den USA ergab, dass sich die überwältigende Mehrheit der befragten KlinikpatientInnen (etwa 88 %) zugleich als religiös und spirituell wahrnehmen (Koenig, 2004). Bei deutschen KlinikpatientInnen sind die Befunde differenzierter (Ostermann, Büssing, & Matthiessen, 2004): Knapp ein Drittel (32 %) beschreiben sich als sowohl religiös als auch spirituell, ein weiteres gutes Drittel (35 %) sehen sich ausschließlich als religiös und 9 % charakterisieren sich nur als spirituell im Gegensatz zur Religiosität. Eine Gemeinsamkeit der amerikanischen und deutschen Befunde besteht jedoch darin, dass sich nur eine Minderheit der Bevölkerung in exklusiver Weise als „spirituell“ im Gegensatz zu „religiös“ bezeichnet.

Sowohl aufgrund der theoretischen Heterogenität des Spiritualitätsbegriffs als auch aufgrund der Unschärfen bei seiner Repräsentation in der Bevölkerung sollte sich ein repräsentativ angelegtes Instrument wie der RELIGIONSMONITOR am Begriff der Religiosität als Basiskonzept orientieren. Auf dieser Grundlage könnte er auch Beiträge zur Klärung der sozialen Repräsentation (Moscovici, 1984) des Spiritualitätskonzepts leisten. Auf der Basis eines klaren und systematisch ausdifferenzierten Religiositätskonzepts könnte untersucht werden, welche Dimensionen und Inhalte der Religiosität im Konzept der Spiritualität repräsentiert werden und wie das Verhältnis zwischen Religiosität und Spiritualität wahrgenommen wird. Mit dieser Zielsetzung sind in der Fragebogenvorlage für den RELIGIONSMONITOR drei Fragen zur sozialen Repräsentation des Spiritualitätskonzepts integriert (vgl. Anhang 2, Fragenblöcke 7-9).

3. Auswertungsstrategien

Im zweiten Teil des Gutachtens wurden eine Reihe von theoretischen Konstrukten und mit ihnen korrespondierenden empirischen Indikatoren diskutiert. Strukturierende Prinzipien der Diskussion waren die religionssoziologische Differenzierung zwischen sechs Kerndimensionen religiösen Erlebens und Verhaltens, die religionspsychologische Betonung der Kategorie der Zentralität der Religiosität sowie die religionswissenschaftliche und theologische Differenzierung zwischen theistischen und pantheistischen Konstruktionsweisen der Transzendenz. Tabelle 13 veranschaulicht den „Ort“ der theoretischen Konstrukte im Schnittpunkt der drei übergeordneten strukturierenden Prinzipien. Im dritten Teil des Gutachtens werden nun einige innovative Auswertungsstrategien skizziert, die in dieser Struktur angelegt sind.

Tabelle 13: Systematische Struktur des Vorschlags für den Religionsmonitor

		Inhalte ¹		
		Allgemeine multidimensionale Struktur		Spezifische Themen
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik	
Kerndimensionen	Intellekt	Interesse an religiösen Fragen		Religiöse Reflexivität
	Ideologie (Glaube)	Leben nach dem Tod	Wiedergeburt	Gottesbild Religiöse Pluralität
	Erfahrung	„Du-Erfahrung“	„Einheits-Erfahrung“	Emotionale Tönung des Transzendenzbezugs (Themen: Heiligkeit, Vorsehung, Gericht)
	Privates Ritual	Gebet	Meditation	
	Öffentliches Ritual	Gottesdienst	Spirituelle Rituale	
	Konsequenzen	Alltagsrelevanz religiöser Vorstellungen		
Zentralität in der Persönlichkeit		Zwei Summenindizes zur Zentralität theistischer und pantheistischer Semantik		„Spiritualität“

¹ Hinweis: Die Farben zur Differenzierung der sechs religiösen Inhalte werden auch in der Fragebogenvorlage verwendet.

Im ersten Teil des Gutachtens wurde bereits darauf hingewiesen, dass die sechs religiösen Kerndimensionen relativ autonom sind. Dies bedeutet, dass die Intensitäten ihrer Ausprägung bei einzelnen Respondenten variieren. Es sind unterschiedliche Intensitätsmuster zu erwarten. Vor diesem Hintergrund bietet es sich an, in explorativen typologischen Analysen nach unterschiedlichen *Religiositätsprofilen* zu fragen, die sich in den Daten zeigen. Beispielsweise ist es denkbar, dass sich dabei ein „intellektueller Religiositätstyp“ herauschält, dessen Zugang zur Religiosität vorwiegend über die intellektuelle Dimension geprägt ist. Es erscheint plausibel, dass bei einem derartigen Typ andere religiöse Dynamiken ablaufen als bei einem „ideologischen Typ“, dessen Zugang zur Religiosität exklusiv über die ideologische Dimension gesteuert wird. Wieder andere Dynamiken sind bei einem eher „ganzheitlichen Religiositätstyp“ zu erwarten, bei dem eine hohe Ausprägung auf der ideologischen Dimension mit intensiven religiösen Erfahrungen und mit täglichen privaten religiösen Ritualen verbunden ist. Derartige Analysen würden das Wissen über Wechselbeziehungen zwischen den sechs Kerndimensionen und über verschiedene religiöse Profile vertiefen. Da diese Analysen auf der Basis bevölkerungsrepräsentativer Daten erfolgen, könnten darauf aufbauend die Anteile der verschiedenen Religiositätsprofile in der Bevölkerung geschätzt werden. Dies würde ein differenziertes Bild der religiösen Landschaft in Deutschland ergeben. Schließlich ist darauf zu verweisen, dass die Verteilung der gefundenen Religiositätsprofile auch in empirischen interkonfessionellen und interreligiösen Vergleichen diskutiert werden könnten. Bei dieser Betrachtungsweise wären sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen im Blick. Die

Gemeinsamkeiten ergeben sich aus den gleichen Kerndimensionen und Religiositätsprofilen, die in unterschiedlichen Konfessionen und Religionen vorkommen. Es kann angenommen werden, dass diese Profile bei unterschiedlichen Konfessionen und Religionen zu ähnlichen religiösen Dynamiken führen. Die Differenzen ergeben sich aus unterschiedlichen Verteilungen der Profile. Möglicherweise zeichnen sich verschiedene Konfessionen und Religionen gerade durch die Dominanz unterschiedlicher Religiositätsprofile aus.

Die oben skizzierte erste Auswertungsstrategie zielt auf eine explorative Analyse unterschiedlicher Religiositätsprofile. Komplementär dazu bietet sich als zweite Auswertungsstrategie eine stärker theoriegeleitete Analyse von a priori definierten *Frömmigkeitstypen* an. Für die Definition von Frömmigkeitstypen bieten sich die Dimensionen der religiösen Ideologie, der privaten religiösen Praxis und der religiösen Erfahrung an, da sie die persönlichen Beziehung zur Transzendenz fokussieren. Dabei nehmen sie verschiedene Aspekten dieser Beziehung in den Blick:

- Die religiöse Ideologie steht für das Bewusstsein der Transzendenz.
- Die private religiöse Praxis steht für die aktive Zuwendung zur Transzendenz.
- Die religiöse Erfahrung steht für die Wahrnehmung der Transzendenz.

Das Zusammenspiel dieser Dimensionen konstituiert theoretisch unterscheidbare *Frömmigkeitstypen*, die sowohl durch verschiedene Intensitätsgrade als auch durch verschiedene inhaltliche Konstruktionen der Transzendenz definiert sind. Die Intensitätsgrade können über die Aufsummierung der allgemeinen Indikatoren dieser drei Dimensionen gewonnen werden (vgl. Tabellen 4, 7 und 10). Die inhaltliche Tönung der Transzendenzkonstruktion ist über die Differenzierung zwischen „theistischen“ und „pantheistischen“ Indikatoren bestimmbar. Werden auf diese Weise sowohl ein theistischer als auch ein pantheistischer Summenindex berechnet, dann ergeben sich aus ihrer Kreuztabellierung verschiedene Frömmigkeitstypen (vgl. Tabelle 14).

Tabelle 14: Kreuztabelle zur Definition von Frömmigkeitstypen

		Intensität pantheistischer Inhalte (3 Fragen)		
		niedrig	mittel	hoch
Intensität theistischer Inhalte (3 Fragen)	niedrig	<i>Religionslose</i>	<i>Pantheisten</i>	<i>Fromme Pantheisten</i>
	mittel	<i>Theisten</i>	<i>Synkretisten</i>	
	hoch	<i>Fromme Theisten</i>		<i>Fromme Synkretisten</i>

In Tabelle 14 werden in Bezug auf die beiden Inhalte drei Intensitätsstufen unterschieden. Dabei ist eine hohe Ausprägung grau unterlegt. In diesem Fall besteht eine

hohe Wahrscheinlichkeit, dass religiöse Inhalte zentral sind, d.h. dass sie das gesamte Leben eines Menschen durchdringen und ihm eine „fromme“ Gestalt geben. Inhaltlich lassen sich vier Basistypen abgrenzen:

- *Religionslose*: Eine niedrige Intensität beider religiöser Inhalte bedeutet, dass ein Mensch nur über ein schwaches Bewusstsein einer transzendenten Wirklichkeitsschicht verfügt sowie nie bis selten betet, meditiert oder religiöse Erfahrungen macht. In diesem Fall ist Religionslosigkeit wahrscheinlich.
- *Theisten*: Diese Charakterisierung besagt, dass die Frömmigkeit primär durch theistische Inhalte gespeist wird. Dies bedeutet nicht, dass allen kirchlichen Glaubenssätzen und Verlautbarungen zugestimmt wird, sondern nur, dass der Transzendenzbezug primär eine dialogische Grundstruktur hat. Theisten sind daher nicht mit „kirchlichen Traditionalisten“ zu verwechseln.
- *Pantheisten*: Komplementär zur Gruppe der Theisten lässt sich die Gruppe der Pantheisten abgrenzen. Bei diesem Personenkreis hat der Transzendenzbezug primär eine partizipative Struktur.
- *Synkretisten*: Die letzte Gruppe zeichnet sich dadurch aus, dass sich ihre Frömmigkeit aus unterschiedlichen religiösen Traditionen speist. Sie verbindet dialogische mit partizipativen Strukturen und greift dabei sowohl auf theistische Inhalte als auch auf pantheistische Inhalte zurück. Hier kann eine hohe religiöse Produktivität unterstellt werden, da unterschiedliche Elemente in eine individuell stimmige Einheit gebracht werden müssen.

Das produktive Potential der skizzierten Frömmigkeitstypen beruht vor allem auf zwei Punkten. Erstens verdichten sie die Differenzierung zwischen einer theistischen und einer pantheistischen Basissemantik in operational fassbaren Typen. Dadurch kann die gegenwärtige Beziehung zwischen diesen beiden Grundströmungen der religiösen Kultur Europas empirisch abgebildet werden. Sie zeigen gewissermaßen die gegenwärtige Position in der „Großwetterlage“. Zweitens verspricht die Kombination aller drei „Frömmigkeitsdimensionen“ (Ideologie, Erfahrung, private Praxis) einen Erkenntnisgewinn gegenüber gängigen religionssoziologischen Typologien, die auf die Ebene der religiösen Ideologie beschränkt bleiben (vgl. beispielsweise Felling, Peters, & Schreuder, 1982, 1987, [kritisch reanalysiert von Meulemann, 1985] sowie Dubach & Campiche, 1992). Die Einbeziehung der Intensitäten der religiösen Erfahrung und der privaten religiösen Praxis erlaubt eine präzisere Einschätzung der Zentralität der abgefragten religiösen Semantiken. Damit wird ihre individuelle und gesellschaftliche Relevanz differenzierter abgebildet. Beide Punkte sollten dazu beitragen,

dass die Analyse und Diskussion der Verteilung dieser Frömmigkeitstypen sowohl die Beschreibung der religiösen Landschaft Deutschlands als auch die Diskussion interkonfessioneller und interreligiöser Vergleiche vertieft.

Eine dritte Auswertungsstrategie basiert auf der Überlegung, dass religiöse Inhalte bei Personen mit einer zentralen Position der Religiosität („Hochreligiöse“) nicht nur besondere psychische Dynamiken auslösen, sondern auch verstärkt gesellschaftlich relevant werden. Diese Gruppe, die in Deutschland immerhin auf etwa 15 bis 20 Prozent⁴ geschätzt werden kann, dürfte am ehesten bereit sein, religiöse Inhalte offensiv in die Diskussion über die Zukunft der Gesellschaft einzubringen. Daher sollte den psychischen Dynamiken und sozialen Tendenzen dieser Gruppe eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt werden. Diese Auswertungsstrategie ist bereits bei der Diskussion der theoriegeleitet definierten Frömmigkeitstypen angeklungen. So werden in Tabelle 14 Vergleiche zwischen einer hohen und mittleren Intensität der theistischen, pantheistischen und synkretistischen Frömmigkeitstypen vorgeschlagen. Derartige Vergleiche sollten auf alle religiösen Inhalte und Themen ausgedehnt werden, die im RELIGIONSMONITOR integriert sind (vgl. Tabelle 13). Auf der Basis der in Tabelle 13 definierten spezifischen Themen könnte präzise bestimmt werden, wie stark bei verschiedenen Gruppen von „Hochreligiösen“ die „religiöse Reflexivität“ ausgeprägt ist, wie ihre Einstellungen zur „religiösen Pluralität“ sind, sowie welche „Gottesbilder“ und religiösen Emotionen bei ihnen dominant sind. Dies würde wertvolle Informationen über Entwicklungstendenzen der religiösen Kultur in Deutschland zur Verfügung stellen.

⁴ Diese Schätzung beruht auf eigenen Auswertungen der bevölkerungsrepräsentativen Daten des ALLBUS (2002). In die Berechnung sind fünf Indikatoren zur allgemeinen Intensität der ersten fünf Kerndimension der Religiosität (Intellekt, Ideologie, Erfahrung, privates Ritual und öffentliches Ritual) eingegangen. Da der Vorschlag für den RELIGIONSMONITOR eine ähnliche Struktur aufweist, ist diese Schätzung mit den zu erwartenden Ergebnissen des RELIGIONSMONITORS vergleichbar.

Literatur:

- ALLBUS (2002). *Codebuch* (ZA-Studien-Nr. 3700), herausgegeben vom Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln. (Online erhältlich: <http://www.gesis.org/Datenservice/ALLBUS/Bestellen/download.htm>)
- Allport, Gordon W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- Allport, Gordon W. (1970). *Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit*. Meisenheim: Hein.
- Allport, Gordon W., & Ross, J. Michael (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Altemeyer B., & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (2), 113-133.
- Antes, Peter (2000), Fundamentalism: A western term with consequences. *Method & Theory in the Study of Religion*, 12, 260-266.
- Batson, C. Daniel (1976). Religion as prosocial: Agent or double-agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 29-45.
- Batson, C. Daniel, & Schoenrade, Patricia (1991a). Measuring religion as quest: 1. Validity concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 416-429.
- Batson, C. Daniel, & Schoenrade, Patricia (1991b). Measuring religion as quest: 2. Reliability concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 430-447.
- Batson, C. Daniel, Schoenrade, Patricia, & Ventis, W. Larry (1993). *Religion and the individual. A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C. Daniel, Schoenrade, Patricia, & Ventis, W. Larry (1993). *Religion and the individual. A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Boos-Nünning, Ursula (1972). *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München: Kaiser.
- Bucher, Anton (2006). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 58(3), 321-322.
- Donahue, Michael J. (1985a). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419.
- Donahue, Michael J. (1985b). Intrinsic and extrinsic religiousness: The empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 418-423.
- Dubach, Alfred, & Campiche, Roland J. (1992). *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich: NZN Buchverlag.
- Felling, Albert, Peters, Jan, & Schreuder, Osmond (1982). Identitätswandel in den Niederlanden. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34, 26-53.
- Felling, Albert, Peters, Jan, & Schreuder, Osmond (1987). *Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande*. Frankfurt a.M: Verlag Peter Lang.
- Flournoy, Théodore (1903). *Les principes de la psychologie religieuse*. Gêneve: H. Kuendig.
- Gehlen, Arnold (1940). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker & Dünnhaupt.
- Gennerich, Carsten (2004). Zentralität und Inhalt religiöser Wirklichkeitskonstruktionen – Neue Perspektiven ihrer Messung, *Praktische Theologie*, 39(1), 67-68.

- Glock, Charles 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) New York: Religious Research Association
- Gorsuch, Richard L., & McPherson, Susan E. (1989). Intrinsic/Extrinsic measurement: I/E-Revised and single item scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 348-354.
- Gräß, Wilhelm (2002). *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Grom, Bernhard (2004). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Theologie und Philosophie*, 79(1), 140-141.
- Grom, Bernhard, Hellmeister, Gerhard, & Zwingmann, Christian (1998). Münchner Motivationspsychologisches Religiositäts-Inventar (MMRI). Entwicklung eines neuen Messinstruments für die religionspsychologische Forschung. In Christian Henning und Erich Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 181-203). Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Hellmeister, Gerhard (1993). *Religiosität als Auseinandersetzung mit existentiellen Fragen. Eine Studie zur Validierung des religionspsychologischen Ansatzes von C. Daniel Batson*. Unveröff. Dipl.-Arbeit, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz.
- Hellmeister, Gerhard, & Ochsmann, Randolph (1996). Die religiösen Orientierungen ‚End‘, ‚Means‘ und ‚Quest‘: Eine Studie zur Validierung des Ansatzes von C. Daniel Batson. In Helfried Moosbrugger, Christian Zwingmann und Dirk Frank (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten* (S. 115-127). Münster: Waxmann.
- Hill, Peter C., Pargament, K. I., Hood, R. W., Jr., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B., & Zinnbauer, B. J. (2000) Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30, 51-77.
- Hood, Ralph W., Hill, Peter C., & Williamson, W. Paul. (2005). *The psychology of religious fundamentalism*. New York: Guilford Press.
- Huber, Stefan (1996). *Dimensionen der Religiosität. Skalen, Ergebnisse und Messmodelle einer empirisch orientierten Religionspsychologie*. Bern: Verlag Hans Huber.
- Huber, Stefan (2003). *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske & Budrich.
- Huber, Stefan (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* (S. 79-105). Münster: Waxmann.
- Huber, Stefan (in press). Are religious beliefs relevant in daily life? In Heinz Streib (Ed.), *Religion inside and outside traditional institutions* (pp. 157-171). Leiden: Brill Academic Publishers.
- Huber, Stefan & Thielmann, Jörn (2005, Juli). *Christentum und Islam in Deutschland. Interreligiöse Vergleiche auf der Basis allgemeiner Dimensionen substantieller Religiosität*. Vortrag auf der Jahrestagung der Sektion Religionssoziologie der DGS zum Thema „Religion und Fremdheit“ vom 8. bis 10. Juli in Aschaffenburg..
- Huber, Wolfgang, Friedrich, Johannes, & Steinacker, Peter (Hrsg.) (2006). *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlags Haus.

- Hutsebaut, Dirk (2006). Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität [Centrality and Content: A New Multidimensional Model for Measuring Religiosity]. *International Journal for the Psychology of Religion*, 16(1), 77-78.
- Kecskes, Robert, & Wolf, Christof (1993). Christliche Religiosität: Konzepte, Indikatoren, Messinstrumente. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 45, 270-287.
- Kecskes, Robert, & Wolf, Christof (1995). Christliche Religiosität: Dimensionen, Messinstrumente, Ergebnisse. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 47, 495-515.
- Kecskes, Robert, & Wolf, Christof (1996). *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Kirkpatrick, Lee A. (1989). A psychometric analyses of the Allport-Ross and Feagin measures of Intrinsic-Extrinsic religious orientation. In David O. Moberg & Monty L. Lynn (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 1, S. 1-31). Greenwich, CT: JAI Press.
- Koenig, Harold G. (2004). Religion, Spirituality, and Health in medically ill hospitalized older Patients. *Journal of the American Geriatrics Society*, 52, 554-562.
- Meulemann, Heiner (1985). Die Struktur religiöser Vorstellungen in der Bundesrepublik Deutschlands: Eine konfirmatorische Faktorenanalyse. *ZA-Information*, 16, 40-69.
- Moscovici, Serge (1984). The phenomenon of social representations. In: Farr, R. M. & Moscovici, S. (Eds.), *Social representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscovici, Serge (1994). Social representations and pragmatic communication. In: *Social Science information*, 33, London: Routledge, 163-177.
- Moscovici, Serge (1998). The history and actuality of social representations. In: Flick, U. (Hrsg.), *The psychology of the social*. Cambridge: Cambridge University Press, 209-247.
- Murken, Sebastian (1994). *Religiosität, Kontrollüberzeugung und seelische Gesundheit bei Anonymen Alkoholikern*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Ostermann, Thomas, Büssing, Arndt, & Matthiessen, Peter F. (2004). Pilotstudie zur Entwicklung eines Fragebogens zur Erfassung spiritueller und religiöser Einstellung um des Umgangs mit Krankheit (SpREUK). *Forschende Komplementärmedizin und Klassische Naturheilverfahren*, 11, 346-353.
- Pargament, Kenneth I., Smith, Bruce W., Koenig, Harold G., & Perrez, Lisa (1998). Patterns of positive and negative religious Coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 710-724.
- Perrin, R. D., & Mauss, A.L. (1993). Strictly speaking ...: Kelley's quandary and the vineyard christian fellowship. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (2), 125-135.
- Pickel, Gert (2005). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Soziologische Revue*, 28(2), 165-168.
- Plessner, Helmut (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin, Leipzig: de Gruyter.
- Pollack, Detlef (2000). Was ist Religion? In Waltraud Schreiber (Hrsg.), *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt* (S. 55-81). Neuried: Ars una..

- Spranger, Eduard (1927⁶). *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Lebensformen*. Halle: Niemeyer.
- Renz, Jörg (2006). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Swiss Journal of Psychology*, 65(1), 67-68.
- Scheler, Max (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Reich.
- Schildermann, J.B.A.M. (2006). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Journal for Empirical Theology*, 19(2), 247-248.
- Schnell, Tatjana (2005). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Wege zum Menschen*, 57(2), 171-173.
- Schulze, Gerhard (2005). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Stark, Rodney, & Glock, Charles Y. (1968). *American piety: The nature of religious commitment*. Berkeley/Los Angeles.
- Utsch, Michael (2005). *Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität*. Stuttgart : Kohlhammer
- Van Belzen, Jacob (2004). Tussen godsdienst en psychologie. Notities over recent verschenen litteratuur op het terrein der godsdienstpsychologie. *Psyche en geloof*, 15(1), 18-39.
- Zarzycka, Beata (2006). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Roczniki Psychologiczne*, 9(1), 270-272.
- Zinnbauer, Brian J., Pargament, Kenneth I., & Scott, Allie B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 36, 549-564.
- Zwingmann, Christian (2004). Rezension zu „Zentralität und Inhalt“ von Huber (2003). *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie*, 52(4), 279-281.

Anhang 1: Thesen zum Religionsmonitor

Der Religionsmonitor ist ein *innovatives Instrument* der vergleichenden Beobachtung des religiösen Erlebens und Verhaltens im internationalen und interreligiösen Kontext. Er bildet grundlegende Dimensionen des religiösen Erlebens und Verhaltens ab und zeichnet ein repräsentatives Bild der „*religiösen Landschaft*“ in Deutschland und einer Reihe von Vergleichsgesellschaften. Durch die längsschnittliche Betrachtungsweise werden Entwicklungstrends und Verschiebungen in den inneren Strukturen der religiösen Landschaften sichtbar.

1. Theoretische Perspektiven


In seinem Kern basiert der Religionsmonitor auf einem *substantiellen Begriff der Religion* im Kontext abrahamitisch-religiöser Kulturen (Judentum, Christentum, Islam). Darüber hinaus ist er auch sensitiv für dem Phänomenbereich „Spiritualität“.

Das innovative Potential des Religionsmonitor besteht in seiner *interdisziplinären Perspektive*. Er integriert religionssoziologische, religionspsychologische, religionswissenschaftliche und theologische Konzepte und vereinigt sie in einer *systematischen Struktur*.

- Aus der *Religionssoziologie* wird die Frage nach der Ausprägung der allgemeinen *multidimensionalen Struktur* der Religiosität übernommen. Studien zeigen, dass die religiösen Dimensionen des Intellekts, der Ideologie, des privaten Rituals, der Erfahrung, des öffentlichen Rituals und der alltäglichen Konsequenzen relativ autonom sind. Daher müssen alle 6 Dimensionen erfasst werden, um ein differenziertes Bild der gesellschaftlichen Relevanz der Religiosität zu gewinnen.
- Aus der *Religionspsychologie* wird das Konzept der *Zentralität* der Religiosität in der Persönlichkeit übernommen. Studien zeigen, dass bei hoher Zentralität andere religiöse Dynamiken wirksam werden als bei mittlerer Zentralität. Daher ist die Gruppe der Personen mit einer zentralen Religiosität (=Hochreligiöse) gesondert zu betrachten. Darüber hinaus ist diese Gruppe auch soziologisch und politologisch relevant, da sie einen wesentlichen Faktor zur Bestimmung des gesellschaftlichen Einflusses der Religion darstellt.
- Aus der *Religionswissenschaft* und der *Theologie* werden Fragen nach „inneren“ *inhaltlichen Themen und Strukturen* des Religiösen übernommen.
 - Im europäischen Kulturkreis haben theistische und pantheistische Konstruktionen der Transzendenz eine lange Tradition und sind tief verankert. Sie prägen die soziale Repräsentation des Religiösen. Daher wird die allgemeine multidimensionale Struktur der Religiosität in beiden Semantiken operationalisiert.
 - Aufgrund ihrer hohen psychologischen und soziologischen Relevanz wird darüber hinaus nach den Themenkomplexen „*Gottesbild*“, „*emotionale Tönung des Transzendenzbezugs*“, „*religiöse Pluralität*“ und „*religiöse Reflexivität*“ gefragt.

2. Operationalisierung

Die Operationalisierung der theoretischen Konzepte differenziert zwischen *Kerndimensionen*, *Zentralität* und *Inhalten* der Religiosität. Zur Gewährleistung einer möglichst hohen Eindeutigkeit wird jeder Indikator so spezifisch wie möglich in Bezug auf eine der religiösen Kerndimension und einen der in der folgenden Tabelle farbig unterlegten religiösen Inhaltsbereiche formuliert. Ergänzend zu dieser Systematik wird auch nach der sozialen Repräsentation und subjektiven Relevanz des Konzepts „*Spiritualität*“ gefragt.

		Inhalte ¹		
		Allgemeine multidimensionale Struktur		Spezifische Themen
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik	
Kerndimensionen	Intellekt	Interesse an religiösen Fragen		Religiöse Reflexivität
	Ideologie (Glaube)	Leben nach dem Tod	Wiedergeburt	Gottesbild Religiöse Pluralität
	Erfahrung	„Du-Erfahrung“	„Einheits-Erfahrung“	Emotionale Tönung des Transzendenzbezugs (Themen: Heiligkeit, Vorsehung, Gericht)
	Privates Ritual	Gebet	Meditation	
	Öffentliches Ritual	Gottesdienst	Spirituelle Rituale	
	Konsequenzen	Alltagsrelevanz religiöser Vorstellungen		
Zentralität in der Persönlichkeit		Zwei Summenindizes zur Zentralität theistischer und pantheistischer Semantik		

¹ Hinweis: Die Farben zur Differenzierung der sechs religiösen Inhalte werden auch in der Fragebogenvorlage verwendet.

3. Auswertungsstrategien

Die Systematik des Religionsmonitors, die in der obigen Tabelle veranschaulicht ist, eröffnet vielfältige Auswertungsmöglichkeiten. Drei Strategien haben einen innovativen Charakter:

- *Religiositätsprofile*: Es ist zu erwarten, dass sich bei der explorativen Analyse der Intensitäten und der Wechselbeziehungen der 6 Kerndimensionen der allgemeinen multidimensionalen Struktur der Religiosität verschiedene Religiositätsprofile zeigen. Sie sind im interreligiösen Vergleich zu diskutieren.
- *Frömmigkeitstypen*: Aus der Kreuztabellierung der Intensitäten der theistischen und der pantheistischen Semantik lassen sich verschiedene Frömmigkeitstypen ableiten (Religionslose, Theisten, Pantheisten, Synkretisten). Ihre Anteile und Dynamiken sind in Bezug auf Religionszugehörigkeit, Alter und Geschlecht zu vergleichen.
- *Hochreligiöse – Interaktionen von Zentralität und Inhalt*: Da religiöse Inhalte bei „Hochreligiösen“ besondere psychische Dynamiken auslösen und eine hohe gesellschaftliche Relevanz entfalten, ist diese Gruppe in Bezug auf Religiositätsprofile, Frömmigkeitstypen und die spezifischen Themen (z.B. Gottesbild) gesondert zu untersuchen.

Anhang 2: Fragebogenvorlage zum Religionsmonitor

I. Fragen zu demografischen Merkmalen:

Alter, Geschlecht, Bildung, sozialer Status, Religionszugehörigkeit (der Religionszugehörigkeit entsprechend werden in den Fragenblöcken 2 und 3 die unterstrichenen Begriffe variiert; z.B. steht bei Muslimen bei der Frage 2.5 „Gemeinschaftsgebet“ statt „Gottesdienst“);

II. Fragen zur Religiosität:

1. Menschen haben sehr verschiedene Vorstellungen von „Gott“. Daher setzen wir das Wort „Gott“ in diesem Fragenblock in Anführungszeichen. Bitte geben Sie an, wie sehr die folgenden Aussagen mit Ihren ganz persönlichen Vorstellungen von „Gott“ übereinstimmen.	gar nicht	wenig	mittel	ziemlich	sehr
In meiner Vorstellung ist „Gott“ ...					
1. ... nur eine menschliche Idee ohne eigene Existenz	①	②	③	④	⑤
2. ... wie ein Gesetz, das ewig gilt	①	②	③	④	⑤
3. ... wie eine Energie, die alles durchströmt	①	②	③	④	⑤
4. ... wie eine Person, die ansprechbar ist	①	②	③	④	⑤
5. ... wie eine höhere Macht, die letztlich alles bestimmt	①	②	③	④	⑤
6. ... wie ein höchster Wert, der unbedingt gilt	①	②	③	④	⑤

Hinweise an die Auskunftsperson:

1. Bitte gehen Sie bei allen weiteren Fragen von Ihrer persönlichen Vorstellung von „Gott“ aus.
2. Bitte denken Sie bei allen Fragen daran, dass wir Religion im Sinne von Glauben und religiös im Sinne von gläubig verstehen.

2. Wie interessant, wichtig oder wahrscheinlich sind für Sie die folgenden Inhalte? (Bitte gehen Sie bei diesen und allen weiteren Fragen von Ihrer persönlichen Vorstellung von „Gott“ aus.)	gar nicht	wenig	mittel	ziemlich	sehr
1. Wie sehr interessieren Sie sich dafür, mehr über religiöse Fragen zu erfahren?	①	②	③	④	⑤
2. Wie stark versuchen Sie, alle Lebensbereiche nach Ihren religiösen Vorstellungen zu ordnen?	①	②	③	④	⑤
3. Wie wichtig ist für Sie das persönliche Gebet?	①	②	③	④	⑤
4. Wie hoch ist Ihrer Ansicht nach die Wahrscheinlichkeit, dass „Gott“ wirklich existiert und nicht nur eine menschliche Idee ist?	①	②	③	④	⑤
5. Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme am <u>Gottesdienst</u> ?	①	②	③	④	⑤
6. Wie wichtig ist es für Sie, religiöse Fragen von verschiedenen Seiten aus zu betrachten?	①	②	③	④	⑤
7. Wie hoch ist Ihrer Ansicht nach die Wahrscheinlichkeit, dass es ein Leben nach dem Tod gibt?	①	②	③	④	⑤
8. Halten Sie es für wahrscheinlich, dass Menschen nach ihrem Tod in einem anderen Menschen wiedergeboren werden?	①	②	③	④	⑤
9. Wie wichtig ist es für Sie, im Alltag nach den Regeln Ihrer Religion zu leben?	①	②	③	④	⑤

3. Wie oft kommen die folgenden Ereignisse und Situationen bei Ihnen vor?					
<i>(Antworten Sie bitte ganz nach Ihrem Gefühl.)</i>					
Wie oft ...	nie	selten	gelegentlich	oft	sehr oft
1. ... denken Sie über religiöse Fragen nach?	①	②	③	④	⑤
2. ... beten Sie?	①	②	③	④	⑤
3. ... nehmen Sie an <u>Gottesdiensten</u> teil?	①	②	③	④	⑤
4. ... setzen Sie sich kritisch mit religiösen Lehren auseinander, denen Sie grundsätzlich zustimmen?	①	②	③	④	⑤
5. ... erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass „Gott“ Ihnen etwas sagen will?	①	②	③	④	⑤
6. ... erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass „Gott“ in Ihr Leben eingreift?	①	②	③	④	⑤
7. ... überdenken Sie einzelne Punkte Ihrer religiösen Einstellungen?	①	②	③	④	⑤
8. ... praktizieren Sie Meditationstechniken, die in östlichen Religionen (z.B. Buddhismus) entwickelt wurden?	①	②	③	④	⑤
9. ... erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit Allem Eins zu sein?	①	②	③	④	⑤
10. ... nehmen Sie an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen aus nicht- <u>christlichen</u> Traditionen teil?	①	②	③	④	⑤

4. Menschen haben in Bezug auf ihre Religion (z. B. Judentum, Christentum, Islam) oft sehr unterschiedliche Ideale. Wie stark stimmen Sie folgenden Idealvorstellungen zu?					
	gar nicht	wenig	mittel	ziemlich	sehr
1. Ich bin bereit, für meine Religion auch große Opfer zu bringen.	①	②	③	④	⑤
2. Ich versuche möglichst viele Menschen für meine Religion zu gewinnen.	①	②	③	④	⑤
3. Für meine Religiosität ist es wichtig, immer wachsam gegen über dem Bösen zu sein.	①	②	③	④	⑤
4. Ich bin davon überzeugt, dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion Recht hat und andere Religionen eher Unrecht haben.	①	②	③	④	⑤
5. Für mich hat jede Religion einen wahren Kern.	①	②	③	④	⑤
6. Ich bin davon überzeugt, dass vor allem die Mitglieder meiner eigenen Religion zum Heil gelangen.	①	②	③	④	⑤
7. Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.	①	②	③	④	⑤
8. Für meine Religiosität ist es wichtig, dass ich das Böse entschieden bekämpfe.	①	②	③	④	⑤

5. Würden Sie von sich sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind? Wir haben hier eine Skala. Wo würden Sie Ihre eigenen Ansichten auf dieser Skala von 1 bis 10 einstufen?											
Ich selbst bin	nicht religiös ① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ religiös										

6. Bei den folgenden Fragen geht es um Ihre Gefühle „Gott“ gegenüber.					
Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie folgende Gefühle in Bezug auf „Gott“ haben:	nie	selten	gelegentlich	oft	sehr oft
1. Ehrfurcht	①	②	③	④	⑤
2. Schuld	①	②	③	④	⑤
3. Geborgenheit	①	②	③	④	⑤
4. Zorn	①	②	③	④	⑤
5. Dankbarkeit	①	②	③	④	⑤
6. Angst	①	②	③	④	⑤
7. Befreiung von Schuld	①	②	③	④	⑤

III. Fragen zur sozialen Repräsentation und persönlichen Relevanz des Begriffs „Spiritualität“:

7. In letzter Zeit ist gelegentlich von „Spiritualität“ die Rede. Ist Ihnen dieser Begriff vertraut?

- ja (→weiter mit Fragenblock 8)
 nein (→weiter mit Fragenblock 10)

8. Der Begriff „Spiritualität“ hat verschiedene inhaltliche Bedeutungen. Bitte sagen Sie uns, welche Inhalte Sie persönlich mit diesem Begriff verbinden. Nennen Sie dazu einfach ein paar Stichpunkte.

Für mich bedeutet „Spiritualität“ vor allem ...

9. In der letzten Frage haben Sie gesagt, welche Inhalte Sie mit dem Begriff „Spiritualität“ verbinden. Würden Sie in Bezug auf diese Inhalte von sich sagen, dass Sie eher spirituell oder eher nicht spirituell sind? Wir haben hier wieder eine Skala von 1 bis 10. Wo würden Sie Ihre eigenen Ansichten auf dieser Skala einstufen?

Ich selbst bin nicht spirituell ① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ spirituell